Zeitschrift: Neue Wege : Beiträge zu Religion und Sozialismus

Herausgeber: Vereinigung Freundinnen und Freunde der Neuen Wege

Band: 42 (1948)

Heft: 7-8

Artikel: Der Weg des Menschen : nach der chassidischen Lehre. 1., Selbstbesinnung ; 2., Der besondere Weg ; 3., Entschlossenheit ; 4., Bei sich beginnen ; 5., Sich mit sich nicht befassen ; 6., Hier, wo man steht

Autor: Buber, Martin

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-139108

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 29.01.2026

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

Der Weg des Menschen

(nach der chassidischen Lehre)

1. Selbstbesinnung

Als Rabbi Schnëur Salman, der Raw[1] von Reußen, weil seine Einsicht und sein Weg von einem Anführer der Mitnagdim[2] bei der Regierung verleumdet worden waren, in Petersburg gefangen saß und dem Verhör entgegensah, kam der Oberste der Gendarmerie in seine Zelle. Das mächtige und stille Antlitz des Raws, der ihn zuerst, in sich versunken, nicht bemerkte, ließ den nachdenklichen Mann ahnen, welcher Art sein Gefangener war. Er kam mit ihm ins Gespräch und brachte bald manche Frage vor, die ihm beim Lesen der Schrift aufgetaucht war. Zuletzt fragte er: «Wie ist es zu verstehen, daß Gott der Allwissende zu Adam spricht: ‚Wo bist du?'» «Glaubt Ihr daran», entgegnete der Raw, «daß die Schrift ewig ist und jede Zeit, jedes Geschlecht und jeder Mensch in ihr beschlossen sind?» «Ich glaube daran», sagte er. «Nun wohl», sprach der Zaddik[3], «in jeder Zeit ruft Gott jeden Menschen an: ‚Wo bist du in deiner Welt? So viele Jahre und Tage von den dir zugemessenen sind vergangen, wie weit bist du derweilen in deiner Welt gekommen?' So etwa spricht Gott: ‚Sechsundvierzig Jahre hast du gelebt, wo hältst du?'»

Als der Oberste die Zahl seiner Lebensjahre nennen hörte, raffte er sich zusammen, legte dem Raw die Hand auf die Schulter und rief: «Bravo!» Aber sein Herz flatterte.

Was geschieht in dieser Geschichte?

Auf den ersten Blick erinnert sie uns an talmudische Erzählungen, in denen ein Römer oder sonst ein Heide einen der jüdischen Weisen über eine biblische Stelle befragt, um einen angeblichen Widerspruch in der Lehre Israels aufzudecken, und eine Antwort empfängt, die entweder darlegt, daß kein Widerspruch besteht, oder auf andere Weise die Kritik widerlegt, woran sich zuweilen eine persönliche Zurechtweisung knüpft. Bald aber merken wir einen bedeutsamen Unterschied zwischen den talmudischen Erzählungen und der chassidischen, einen Unterschied, der freilich zunächst größer erscheint als er ist. Die Antwort wird nämlich auf einer andern Ebene gegeben als auf der die Frage gefragt worden ist.

Der Oberst geht darauf aus, einen angeblichen Widerspruch in der jüdischen Glaubenswelt aufzudecken. Die Juden bekennen sich zu Gott als dem allwissenden Wesen, aber die Bibel legt ihm Fragen in den Mund, wie sie jemand fragt, der etwas nicht weiß und es er-

---

[1] Rabbiner.

[2] «Gegner»; Bezeichnung der Gruppen, die die chassidische Bewegung bekämpfen.

[3] «Bewährter»; Bezeichnung der Führer der chassidischen Gemeinden.

fahren will. Gott sucht Adam, der sich versteckt hat; er ruft in den Garten hinein und fragt, wo er sich befinde; also weiß er es nicht, man kann sich vor ihm verbergen, also ist er der Allwissende nicht. Statt nun aber die Bibelstelle zu erklären und den scheinbaren Widerspruch aufzuheben, geht der Rabbi nur von ihr aus und benützt ihr Motiv, um dem Obersten eine Vorhaltung über sein eigenes bisheriges Leben, über den Unernst, die Gedankenlosigkeit und den Mangel an Verantwortungsgefühl in seiner eigenen Seele zu machen. Auf die sachliche Frage, die, mag sie hier auch ehrlich gemeint sein, doch im Grunde keine echte Frage, sondern nur eine Form der Kontroverse ist, wird eine persönliche Antwort erteilt, oder vielmehr statt einer Antwort erfolgt eine persönliche Zurechtweisung. Von jenen talmudischen Entgegnungen ist scheinbar nur die zuweilen daran geknüpfte Zurechtweisung übriggeblieben.

Betrachten wir jedoch die Erzählung genauer. Der Oberste fragt nach einer Stelle aus dem biblischen Bericht von der Sünde Adams. Was der Rabbi antwortet, geht darauf hinaus, daß er zu ihm sagt: «Du selber bist Adam, zu dir selber spricht Gott: ‚Wo bist Du?'» Scheinbar hat er ihm über die Bedeutung der biblischen Stelle als solcher keine Auskunft gegeben. In Wahrheit aber beleuchtet die Antwort zugleich die Situation des von Gott befragten Adams und die Situation jedes Menschen allezeit und allerorten. Der Oberste muß ja, so wie er die biblische Frage als an ihn selber gerichtet vernimmt und versteht, merken, was es bedeutet, wenn Gott fragt: «Wo bist du?», sei die Frage nun an Adam oder an sonst einen Menschen gerichtet. Wenn Gott so fragt, will er von Menschen nicht etwas erfahren, was er noch nicht weiß, er will im Menschen etwas bewirken, was eben nur durch eine solche Frage bewirkt wird, vorausgesetzt, daß sie den Menschen ins Herz trifft, daß der Mensch sich von ihr ins Herz treffen läßt.

Adam versteckt sich, um nicht Rechenschaft ablegen zu müssen, um der Verantwortung für sein Leben zu entgehen. So versteckt sich jeder Mensch, denn jeder Mensch ist Adam und in Adams Situation. Um der Verantwortung für das gelebte Leben zu entgehen, wird das Leben zu einem Verstecksapparat ausgebaut. Und indem der Mensch sich so «vor dem Angesicht Gottes» versteckt und immer neu versteckt, verstrickt er sich immer tiefer und tiefer in die Verkehrtheit. So entsteht eine neue Situation, die von Tag zu Tag, von Versteck zu Versteck immer fragwürdiger wird. Diese Situation kann genau gekennzeichnet werden: dem Auge Gottes kann der Mensch nicht entgehen, aber indem er sich vor ihm zu verstecken sucht, versteckt er sich vor sich selber. Gewiß, es gibt auch in ihm ein Etwas, das ihn sucht, aber er macht es diesem Etwas immer schwerer, ihn zu finden. In diese Situation hinein fällt die Frage Gottes. Sie will den Menschen aufrühren, sie will seinen Verstecksapparat zerschlagen, sie will ihm

zeigen, wo er hingeraten ist, sie will in ihm den großen Willen erwecken, hinauszugelangen.

Alles kommt nun darauf an, ob der Mensch sich der Frage stellt. Gewiß, jedem wird, wie dem Obersten in unserer Erzählung, «das Herz flattern», wenn sie an sein Ohr dringt. Aber der Apparat hilft ihm auch dazu, dieser Bewegung des Herzens Herr zu werden. Die Stimme kommt ja nicht in einem Gewitter, das die Existenz des Menschen bedroht; es ist «die Stimme eines verschwebenden Schweigens[4]», und es ist leicht, sie zu übertäuben. Solange dies geschieht, wird das Leben des Menschen zu keinem *Weg*. Mag ein Mensch noch so viel Erfolg, noch so viel Genuß erfahren, mag er noch so große Macht erlangen und noch so Gewaltiges zustande bringen: sein Leben bleibt weglos, solange er sich der Stimme nicht stellt. Adam stellt sich der Stimme, er erkennt die Verstrickung, er bekennt: «Ich habe mich versteckt», und damit beginnt der Weg des Menschen.

Die entscheidende Selbstbesinnung ist der Beginn des Weges im Leben des Menschen, immer wieder der Beginn des menschlichen Weges. Aber entscheidend ist sie eben nur dann, wenn sie zum Weg führt. Denn es gibt auch eine unfruchtbare Selbstbesinnung, die nirgends hinführt als zu Selbstquälerei, Verzweiflung und noch tieferer Verstrickung.

Wenn der Gerer Rabbi im Auslegen der Schrift an die Worte kam, die Jakob an seinen Knecht richtet: «Wenn mein Bruder Esau auf dich stößt und fragt dich: ‚Wessen bist du, wohin gehst du, wessen sind die vor dir?'» sprach er zu seinen Schülern: «Merket wohl auf, wie ähnlich die Fragen Esaus dem Spruch unserer Weisen sind: ‚Betrachte drei Dinge: wisse, woher du kamst und wohin du gehst und vor wem du dich zu verantworten hast.' Merket wohl auf, denn großer Prüfung bedarf, wer die drei Dinge betrachtet: daß nicht Esau in ihm frage. Denn auch Esau vermag nach diesen drei zu fragen und Schwermut über den Menschen zu bringen.»

Es gibt eine dämonische Frage, eine Scheinfrage, die die Frage Gottes, die Frage der Wahrheit äfft. Sie ist daran zu erkennen, daß sie nicht bei dem «Wo bist du?» innehält, sondern fortfährt: «Von da heraus, wo du hingeraten bist, führt kein Weg mehr.» Es gibt eine verkehrte Selbstbesinnung, die den Menschen nicht zur Umkehr bewegt und auf den Weg bringt, sondern ihm die Umkehr als hoffnungslos darstellt und ihn damit dorthin treibt, wo sie anscheinend vollends unmöglich geworden ist und der Mensch nur noch durch den dämonischen Hochmut, den Hochmut der Verkehrtheit, weiterzuleben vermag.

---

[4] So ist annähernd genau der merkwürdige Ausdruck I. Könige 19, 12, wiederzugeben.

2. Der besondere Weg

Rabbi Baer von Radoschitz bat einst seinen Lehrer, den «Seher» von Lublin: «Weiset mir einen allgemeinen Weg zum Dienste Gottes!» Der Zaddik antwortete: «Es geht nicht an, dem Menschen zu sagen, welchen Weg er gehen soll. Denn da ist ein Weg, Gott zu dienen durch Lehre, und da durch Gebet, da durch Fasten und da durch Essen. Jedermann soll wohl achten, zu welchem Weg ihn sein Herz zieht, und dann soll er sich diesen mit ganzer Kraft erwählen.»

Damit ist zunächst etwas über unser Verhältnis zu dem gesagt, was vor uns an echtem Dienst geleistet worden ist. Wir sollen es verehren, wir sollen davon lernen, aber wir sollen es nicht nachmachen. Was Großes und Heiliges getan worden ist, ist für uns vorbildlich, weil es uns anschaulich zeigt, was Größe und Heiligkeit ist, aber es ist kein Modell, das wir nachzuzeichnen hätten. Wie Geringes wir auch zustande zu bringen vermögen, wenn wir es am Maße der Taten der Väter messen, es hat seinen Wert darin, daß wir es aus eigener Art und eigener Kraft zustande bringen.

Ein Chassid fragte den Zloczower Maggid[5]: «Es heißt im Elija-Buch: ‚Jeder in Israel ist verpflichtet, zu sprechen: Wann wird mein Werk an die Werke meiner Väter, Abraham, Isaak und Jakob, reichen?' Wie ist das zu verstehen? Wie dürften wir uns erkühnen, zu denken, daß wir es den Vätern gleichzutun vermöchten?» Der Maggid erklärte: «Wie die Väter neuen Dienst stifteten, jeden neuen Dienst nach seiner Eigenschaft, der eine den der Liebe, der andere den der Stärke, der dritte den der Pracht, so sollen wir, ein jeder von uns nach seiner eigenen Art, im Lichte der Lehren und des Dienstes Erneuerung stiften und nicht Getanes tun, sondern das zu Tuende.» Mit jedem Menschen ist etwas Neues in die Welt gesetzt, was es noch nicht gegeben hat, etwas Erstes und Einziges. «Pflicht ist es jedermanns in Israel, zu wissen und zu bedenken, daß er in der Welt einzig in seiner Beschaffenheit ist, und es ist noch kein ihm Gleicher auf der Welt gewesen, denn, wäre schon ein ihm Gleicher auf der Welt gewesen, er brauchte nicht auf der Welt zu sein. Jeder einzelne ist ein neues Ding in der Welt, und er soll seine Eigenschaft in dieser Welt vollkommen machen. Denn wahrlich: daß dies nicht geschieht, das ist's, was das Kommen des Messias verzögert.» Dieses Einzige und Einmalige ist es, was jedem vor allem auszubilden und ins Werk zu setzen aufgetragen ist, nicht aber, noch einmal zu tun, was ein anderer, und sei es der größte, schon verwirklicht hat. Der weise Rabbi Bunam sagte einmal im Alter, als er schon erblindet war: «Ich möchte nicht mit Vater Abraham tauschen. Was hätte Gott davon, wenn der Erzvater Abraham wie der blinde Bunam würde und der blinde Bunam wie Abraham?» Und mit noch größerer Eindringlichkeit

---

[5] Maggid: Prediger.

ist dasselbe von Rabbi Susja ausgesprochen worden, als er kurz vor dem Tode sagte: «In der kommenden Welt wird man mich nicht fragen: ‚Warum bist du nicht Mose gewesen?' Man wird mich fragen: ‚Warum bist du nicht Susja gewesen?'»

Wir haben hier eine Lehre vor uns, die auf der Tatsache aufgebaut ist, daß die Menschen in ihrem Wesen ungleich sind, und die demgemäß sie nicht gleichmachen will. Alle Menschen haben Zugang zu Gott, aber jeder einen andern. Gerade in der Verschiedenheit der Menschen, in der Verschiedenheit ihrer Eigenschaften und ihrer Neigungen liegt die große Chance des Menschengeschlechts. Gottes Allumfassung stellt sich in der unendlichen Vielheit der Wege dar, die zu ihm führen, und von denen jeder einem Menschen offen ist. Als Schüler eines verstorbenen Zaddiks zum Seher von Lublin kamen und sich darüber wunderten, daß er andere Bräuche als die ihres Lehrers hatte, rief er: «Was wäre das für ein Gott, der nur einen einzigen Weg hätte, auf dem man ihm dienen kann!» Aber indem jeder Mensch von seinem Punkt aus, von seinem Wesen aus zu Gott zu kommen vermag, vermag, auf allen Wegen vordringend, das Menschengeschlecht als solches zu ihm zu kommen.

Gott sagt nicht: «Das ist ein Weg zu mir, das aber nicht», sondern er sagt: «Alles, was du tust, kann ein Weg zu mir sein, wenn du es nur so tust, daß es dich zu mir führt.» Was aber dies ist, das eben dieser Mensch und kein anderer tun kann und tun soll, das vermag ihm nur aus ihm selber offenbar zu werden. Hier kann, wie gesagt, nur irreführen, wenn einer darauf schaut, wie weit es ein anderer gebracht hat, und es ihm nachzutun trachtet; denn dabei entgeht ihm eben, wozu er und nur er allein berufen ist. Der Baalschem[6] sagt: «Jedermann soll sich seiner Stufe entsprechend benehmen. Geschieht dem nicht so: wer die Stufe seines Gefährten erfaßt und seine eigene fahren läßt, diese und jene werden durch ihn nicht verwirklicht werden». Auf welchem Weg ein Mensch zu Gott gelangt, kann ihm somit nichts anderes sagen als die Erkenntnis seines eigenen Wesens, die Erkenntnis seiner wesentlichen Eigenschaft und Neigung. «In jedermann ist etwas Kostbares, das in keinem andern ist.» Was aber an einem Menschen «kostbar» ist, kann er nur entdecken, wenn er sein stärkstes Gefühl, seinen zentralen Wunsch, das in ihm, was sein Innerstes bewegt, wahrhaft erfaßt.

Freilich kennt der Mensch oft dieses sein stärkstes Gefühl nur in der Gestalt der besondern Leidenschaft, in der Gestalt des «Bösen Triebs», der ihn verführen will. Naturgemäß stürzt sich das mächtigste Verlangen eines Menschen zunächst auf die dieses Verlangen zu stillen verheißenden Dinge, denen er begegnet. Worauf es ankommt,

---

[6] Das heißt Meister des (Gottesnamens): Bezeichnung des Stifters der chassidischen Bewegung, Rabbi Israel ben Elieser (1700—1760).

ist, daß er die Kraft eben dieses Gefühls, eben dieses Antriebs vom Zufälligen aufs Notwendige und vom Relativen aufs Absolute richte. So findet er seinen Weg.

Ein Zaddik lehrt: «Es heißt am Schluß des ‚Predigers': ‚Am Ende der Sache wird das Ganze vernommen: fürchte Gott!' An welcher Sache Ende du kommst, da, an ihrem Ende, vernimmst du dieses eine ‚Fürchte Gott', und dieses eine ist das Ganze. Es gibt kein Ding in der Welt, das dir nicht einen Weg zur Furcht und zum Dienst Gottes weist. Alles ist Gebot.» Es kann aber keineswegs unsere wahre Aufgabe in der Welt, in die wir gesetzt sind, sein, uns von Dingen und Wesen, die uns begegnen und unser Herz an sich ziehen, abzuwenden, sondern gerade durch Heiligung unserer Verbindung mit ihnen damit in Berührung zu kommen, was sich in ihnen als Schönheit, als Wohlgefühl, als Genuß offenbart. Der Chassidismus lehrt, daß die Freude an der Welt, wenn wir sie mit unserem ganzen Wesen heiligen, zur Freude an Gott führt.

In unserer Erzählung scheint dem zu widersprechen, daß unter den Wegen neben einem durch Essen auch einer durch Fasten als Beispiel angeführt wird. Betrachten wir dies aber innerhalb der gesamten chassidischen Lehre, so sehen wir, daß das Sichentfernen von der Natur, das Sichenthalten dem natürlichen Leben gegenüber wohl zuweilen den einem Menschen notwendigen Wegbeginn, auch wohl an Kreuzpunkten des Daseins ein ihm notwendiges Sichisolieren, aber nicht den ganzen Weg bedeuten kann. Mancher Mensch muß mit Fasten beginnen und immer wieder beginnen, weil ihm eigentümlich ist, daß er erst durch eine Askese zur Befreiung von der Versklavung unter die Welt, zur tiefsten Selbstbesinnung und von da aus zur Bindung an das Absolute kommen kann. Aber nie darf diese Askese die Herrschaft über das Leben des Menschen beanspruchen. Der Mensch soll sich von der Natur nur entfernen, um erneuert zu ihr zurückzukehren und durch den geheiligten Kontakt mit ihr den Weg zu Gott zu finden.

Den Satz der Schrift, der von Abraham, der die Engel bewirtet, erzählt: «Und er stand über ihnen unter dem Baum, und sie aßen», deutete Rabbi Susja dahin, der Mensch stehe über den Engeln, weil er die ihnen unbekannte Intention des Essens kennt, die es heiligt. Auf die Engel, die des Essens ungewohnt waren, zog Abraham die Intention herab, mit der er es Gott zu weihen pflegte. Alle natürliche Handlung führt, wenn sie geheiligt wird, zu Gott, und die Natur bedarf des Menschen, um das an ihr zu vollziehen, was kein Engel an ihr vollziehen kann: sie zu heiligen.

3. Entschlossenheit

Ein Chassid des Lubliners fastete einmal von Sabbat zu Sabbat. Am Freitagnachmittag überkam ihn ein so grausamer Durst, daß er meinte, sterben zu müssen. Da erblickte er einen Brunnen, ging hin

und wollte trinken. Aber sogleich besann er sich, um einer kleinen Stunde willen, die er noch zu ertragen hätte, würde er das ganze Werk dieser Woche vernichten. Er trank nicht und entfernte sich vom Brunnen. Stolz flog ihn an, daß er die schwere Probe bestanden habe. Wie er dessen inne ward, sprach er zu sich: «Besser, ich gehe hin und trinke, als daß mein Herz dem Hochmut verfällt.» Er kehrte um und trat an den Brunnen. Schon wollte er sich darüber neigen, um Wasser zu schöpfen, da merkte er, daß der Durst von ihm gewichen war. Nach Sabbatanbruch betrat er das Haus seines Lehrers. «Flickarbeit!» rief ihm der an der Schwelle zu.

Als ich diese Geschichte in meiner Jugend zum erstenmal hörte, war ich davon betroffen, wie hart hier ein Meister seinen eifrig bemühten Schüler behandelt. Dieser strengt sich aufs äußerste an, um ein schweres Werk der Askese zustande zu bringen, er fühlt sich versucht, es abzubrechen und überwindet die Versuchung, und nach alledem erntet er nichts anderes als ein absprechendes Urteil seines Lehrers. Wohl entstammte die erste Hemmung der Macht des Körpers über die Seele, einer Macht, die erst gebrochen werden mußte, aber die zweite entstammte dem edelsten Motiv: lieber scheitern als um des Gelingens willen in Hochmut verfallen! Wie kann man um solch eines inneren Ringens willen gescholten werden? Wird hier vom Menschen nicht zuviel gefordert?

Viel später (aber immerhin schon vor einem Vierteljahrhundert) nämlich, als ich selber diese Geschichte der Überlieferung nacherzählte, verstand ich erst, daß es hier überhaupt nicht darum geht, vom Menschen etwas zu fordern. War doch der Zaddik von Lublin nicht eben als Freund der Askese bekannt, und was der Chassid unternahm, unternahm er gewiß nicht ihm zu Gefallen, sondern wohl, weil er hoffte, auf diesem Wege auf eine höhere Stufe der Seele zu gelangen; und daß das Fasten im Anfangsstadium der persönlichen Entwicklung und später in kritischen Momenten dazu dienen kann, hatte er ja aus dem Munde des Sehers gehört. Was dieser nun, nachdem er offenbar mit wahrem Verständnis den Verlauf des Wagnisses beobachtet hatte, zum Schüler sagt, bedeutet zweifellos: «Auf diese Weise gelangt man nicht auf eine höhere Stufe.» Er warnt den Schüler vor etwas, was ihn mit Notwendigkeit hindert, seine Absicht zu erreichen. Was aber dieses Etwas ist, wird uns deutlich genug. Gerügt wird, daß man vordringt und wieder zurückweicht; das Hin und Her, der Zickzackcharakter des Tuns ist das Bedenkliche. Was der «Flickarbeit» gegenübersteht, ist die Arbeit aus einem Guß. Wie aber vollbringt man eine Arbeit aus einem Guß? Nicht anders als mit geeinter Seele.

Wieder jedoch überfällt uns die Frage, ob hier mit einem Menschen nicht zu hart umgegangen wird. Es ist ja in unserer Welt eben so bestellt, daß der eine — gleichviel, wie man es ausdrücken will, «von Natur» oder «von Gnade» — eine einheitliche Seele, eine Seele

aus einem Guß hat und demgemäß einheitliche Werke, Werke aus einem Guß vollbringt, weil eben seine so geartete Seele sie ihm eingibt und ihn dazu befähigt; der andere aber hat eine vielfältige, komplizierte, widerspruchsvolle Seele, und davon ist naturgemäß sein Tun bestimmt: dessen Hemmungen und Störungen kommen aus den Hemmungen und Störungen der Seele, ihre Unruhe prägt sich in seiner Unruhe aus. Was kann denn ein so beschaffener Mensch anders als sich anstrengen, die Versuchungen, die ihn auf dem Weg zum jeweiligen Ziel antreten, zu überwinden? Was kann er anders tun als eben jeweils, mitten im Tun, sich, wie man zu sagen pflegt, «zusammenzunehmen», das heißt, seine hin und her gerissene Seele einzusammeln und immer wieder gesammelt auf das Ziel zu richten, und dazu noch bereit zu sein, wie es der Chassid in unserer Erzählung tut, als der Hochmut ihn anwandelt, sogar das Ziel zu opfern, um die Seele zu retten?

Wenn wir von diesen Fragen aus noch einmal unsere Erzählung prüfen, sehen wir erst, welche Lehre sich in der Kritik des «Sehers» birgt. Es ist die Lehre, daß der Mensch seine Seele zu einen vermag. Der Mensch mit der vielfältigen, komplizierten, widerspruchsvollen Seele ist ihr nicht ausgeliefert: das Innerste dieser Seele, die Gotteskraft in ihrer Tiefe vermag auf sie einzuwirken, sie zu ändern, die einander befehdenden Kräfte aneinanderzubinden, die auseinanderstrebenden Elemente ineinanderzuschmelzen, es vermag sie zu einen. Solch eine Einung muß sich vollziehen, *ehe* der Mensch an ein ungewöhnliches Werk herangeht. Nur mit geeinter Seele wird er es so zu tun imstande sein, daß es nicht Flickarbeit, sondern Arbeit aus einem Guß wird. Das ist also, was der Seher dem Chassid vorwirft: daß er sein Wagnis mit ungeeinter Seele unternommen hat; mitten im Werk gelingt die Einung nicht. Man soll aber auch nicht etwa meinen, die Askese könne die Einung herbeiführen; sie kann reinigen, kann konzentrieren, aber sie kann nicht bewirken, daß das Ergebnis davon bis zur Erreichung des Zieles bewahrt bleibe — sie kann die Seele vor deren eigenem Widerspruch nicht schützen.

Nun muß man freilich eines im Auge behalten: daß keine Einung der Seele eine endgültige ist. Wie auch die von Geburt einheitlichste Seele doch zuweilen von inneren Schwierigkeiten überfallen wird, so kann auch die am gewaltigsten um die Einheit ringende sie nie vollkommen erreichen. Aber jedes Werk, das ich aus geeinter Seele tue, wirkt auf meine Seele zurück, wirkt in der Richtung auf neue und höhere Einung hin; jedes führt mich, wenn auch auf mancherlei Umwegen, zu einer *stetigeren* Einheit hin als die ihm vorausgehende war. So gelangt man endlich dahin, wo man sich seiner Seele überlassen kann, weil ihr Maß an Einheit so groß ist, daß es den Widerspruch wie im Spiel überwindet. Wachsam muß man freilich auch dann sein, aber es ist eine gelassene Wachsamkeit.

An einem der Tage des Lichterfestes kam Rabbi Nachum, des Rižiner Rabbis Sohn, unerwartet ins Lehrhaus und fand die Schüler beim Damspiel, wie es der Brauch an diesen Tagen war. Als sie den Zaddik eintreten sahen, wurden sie verwirrt und hielten inne. Er aber nickte ihnen freundlich zu und fragte: «Kennt ihr auch die Gesetze des Damspiels?» Und da sie vor Scheu kein Wort über die Lippen brachten, gab er selber die Antwort: «Ich will euch die Gesetze des Damspiels sagen. Das erste ist, man darf nicht zwei Schritte auf einmal gehen. Das zweite, man darf nur vorwärts gehen und sich nicht rückwärtskehren. Und das dritte, wenn man oben ist, darf man schon gehen, wohin man will.»

Aber man würde, was mit Einung der Seele gemeint ist, von Grund aus mißverstehen, wenn man unter «Seele» etwas anderes verstünde als: der ganze Mensch, Leib und Geist miteinander. Die Seele ist nicht wirklich geeint, wenn es nicht alle leiblichen Kräfte, alle Glieder des Leibes sind. Den Schriftvers: «Alles, was deine Hand zu tun findet, tue in deiner Kraft!» deutete der Baalschem: man solle die Tat, die man tut, mit allen Gliedern tun, das heißt es solle auch das ganze leibliche Wesen des Menschen daran beteiligt sein, nichts von ihm dürfe draußen bleiben. Der Mensch, der so eine Einheit aus Leib und Geist wird, dessen Werk ist Werk aus einem Guß.

4. Bei sich beginnen

Einige Große in Israel waren einmal bei Rabbi Jizchak von Worki zu Gast. Man sprach vom Wert eines rechtschaffenen Dieners für die Führung des Hauses; wenn er gut sei, wende sich alles zum Guten, wie man an Josef sehe, in dessen Hand alles gedieh. Rabbi Jizchak widersprach. «So habe auch ich einst gemeint», sagte er, «dann aber zeigte mir mein Lehrer, daß alles am Hausherrn hangt. In meiner Jugend nämlich hatte ich große Bedrängnis von meinem Weibe, und ob auch ich selbst es tragen mochte, so erbarmte ich mich doch des Gesindes. Darum fuhr ich zu meinem Lehrer, Rabbi David von Lelow, und befragte ihn, ob ich meinem Weibe entgegentreten solle. Er antwortete mir: ‚Was redest du zu mir? Rede zu dir selber!' Ich mußte mich auf das Wort eine Zeit besinnen, bis ich es verstand; ich verstand es aber, als ich mich auf ein Wort des Baalschemtow besann: ‚Es gibt den Gedanken, das Wort, die Handlung. Der Gedanke entspricht der Ehefrau, das Wort den Kindern, die Handlung dem Gesinde. Wer die drei in sich zurechtschafft, dem wandelt sich alles zum Guten!' Da verstand ich, was mein Lehrer gemeint hatte: daß alles an mir selber hangt.»

In dieser Erzählung wird an eines der tiefsten und schwersten Probleme unseres Lebens gerührt: an den wahren Ursprung des Konfliktes zwischen den Menschen.

Man pflegt Erscheinungen des Konfliktes zunächst aus den Motiven zu erklären, deren sich die miteinander im Streit Liegenden als des Anlasses zum Streit bewußt sind, und aus den diesen Motiven zugrunde liegenden objektiven Situationen und Vorgängen, in die beide Teile verwickelt sind; oder man geht analytisch vor und sucht die unbewußten Komplexe zu erforschen, zu denen sich jene Motive nur wie Symptome einer Krankheit zu den organischen Schäden selber verhalten. Die chassidische Lehre hat mit dieser Auffassung das gemeinsam, daß auch sie von der Problematik des äußeren Lebens auf die des inneren verweist. Aber sie unterscheidet sich von jener in zwei wesentlichen Punkten, einem grundsätzlichen und einem praktischen, der aber noch wichtiger ist.

Der grundsätzliche Unterschied besteht darin, daß die chassidische Lehre nicht auf die Untersuchung einzelner seelischer Komplikationen ausgeht, sondern den ganzen Menschen meint. Damit ist aber keineswegs ein quantitativer Unterschied ausgesprochen. Vielmehr handelt es sich hier um die Erkenntnis, daß das Herauslösen von Teilelementen und Teilprozessen aus dem Ganzen die Erfassung der Ganzheit behindert und daß zu wirklicher Wandlung, zu wirklicher Heilung, zunächst des einzelnen und sodann des Verhältnisses zwischen ihm und seinen Mitmenschen, nur die Erfassung der Ganzheit als Ganzheit führen kann. (Paradox ausgedrückt: die Suche nach dem Schwerpunkt verschiebt ihn und vereitelt damit den ganzen Versuch, die Problematik zu überwinden.) Das heißt nicht, daß nicht alle Phänomene der Seele zu betrachten sind; aber keines von ihnen ist so in den Mittelpunkt der Betrachtung zu rücken, als ob alles andere daraus abzuleiten wäre; vielmehr muß an allen Punkten angesetzt werden, und zwar nicht einzeln, sondern gerade in ihrem vitalen Zusammenhang.

Der praktische Unterschied aber besteht darin, daß der Mensch hier gar nicht als Objekt der Untersuchung behandelt wird, sondern aufgerufen wird, sich «zurechtzuschaffen». Der Mensch soll zuerst selbst erkennen, daß die Konfliktssituationen zwischen ihm und den andern nur Auswirkungen der Konfliktssituationen in seiner eigenen Seele sind, und dann soll er diesen seinen inneren Konflikt zu überwinden suchen, um nunmehr als ein Gewandelter, Befriedeter zu seinen Mitmenschen auszugehen und neue, gewandelte Beziehungen zu ihnen einzugehen.

Der Mensch sucht freilich naturgemäß dieser entscheidenden, für das ihm geläufige Verhältnis zur Welt äußerst kränkenden Wendung dadurch auszuweichen, daß er den ihn so Aufrufenden oder die eigene Seele, wenn sie es ist, die ihn aufruft, auf die Tatsache hinweist, daß an jedem Konflikt zwei beteiligt sind: fordere man von ihm, daß er von diesem auf seinen inneren Konflikt zurückgreife, so müsse man das eben auch von seinem Konfliktspartner fordern. Aber gerade in

dieser Betrachtungsweise, in der der einzelne sich nur als Individuum ansieht, dem andere Individuen entgegenstehen, und nicht als echte Person, deren Wandlung zur Wandlung der Welt hilft, gerade hier liegt der fundamentale Irrtum, dem die chassidische Lehre entgegentritt. Es kommt einzig darauf an, bei sich zu beginnen, und in diesem Augenblick habe ich mich um nichts anderes in der Welt als um diesen Beginn zu bekümmern. Jede andere Stellungnahme lenkt mich von meinem Beginnen ab, schwächt meine Initiative dazu, vereitelt das ganze kühne und gewaltige Unternehmen. Der archimedische Punkt, von dem aus ich an meinem Orte die Welt bewegen kann, ist die Wandlung meiner selbst; setze ich anstatt seiner zwei archimedische Punkte, den hier in meiner Seele und den dort in der Seele meines mit mir im Konflikt stehenden Mitmenschen, dann entschwindet mir alsbald der eine, in den sich mir eine Sicht eröffnet hatte.

Rabbi Bunam lehrte: «Unsere Weisen sagen: ‚Suche den Frieden an deinem Ort.' Man kann den Frieden nirgendwo anders suchen als bei sich selber, bis man ihn da gefunden hat. Es heißt im Psalm: ‚Es ist kein Friede in meinem Gebein meiner Sünde wegen.' Erst wenn der Mensch in sich selber den Frieden gefunden hat, kann er darangehen, ihn in der ganzen Welt zu suchen.»

Aber die Erzählung, von der ich ausgegangen bin, begnügt sich nicht damit, auf den wahren Ursprung der äußeren Konflikte, auf den inneren Konflikt allgemein hinzuweisen. In dem Spruch des Baalschem, der darin angeführt wird, wird auch genau gesagt, worin der entscheidende innere Konflikt besteht. Es ist der Konflikt zwischen drei Prinzipien im Wesen und Leben des Menschen: dem Prinzip des Gedankens, dem Prinzip des Wortes und dem Prinzip der Handlung. Der Ursprung alles Konfliktes zwischen mir und meinen Mitmenschen ist, daß ich nicht sage, was ich meine, und daß ich nicht tue, was ich sage. Denn dadurch verwirrt und vergiftet sich immer wieder und immer mehr die Situation zwischen mir und dem andern, und ich in meiner inneren Zerfallenheit bin gar nicht mehr fähig, sie zu meistern, sondern entgegen all meinen Illusionen bin ich ihr willenloser Sklave geworden. Mit unserm Widerspruch, mit unserer Lüge päppeln wir die Konfliktssituationen auf und geben ihnen Macht über uns, bis sie uns versklaven. Von hier führt kein anderer Ausgang als durch die Erkenntnis der Wende: Alles hangt an mir, und durch den Willen der Wende: Ich will mich zurechtschaffen.

Damit der Mensch aber dieses Große vermöge, muß er erst von all dem Drum und Dran seines Lebens zu seinem Selbst gelangen, er muß sich selber finden, nicht das selbstverständliche Ich des egozentrischen Individuums, sondern das tiefe Selbst der mit der Welt lebenden Person. Und auch dem steht all unsere Gewohnheit entgegen.

Ich will den Abschnitt mit einem alten Scherz schließen, der im Munde eines Zaddiks erneuert worden ist.

Rabbi Henoch erzählte: «Es gab einmal einen Toren, den man den Golem nannte, so töricht war er. Am Morgen beim Aufstehen fiel es ihm immer so schwer, seine Kleider zusammenzusuchen, daß er am Abend, dran denkend, oft Scheu trug, schlafen zu gehen. Eines Abends faßte er sich schließlich ein Herz, nahm Zettel und Stift zur Hand und verzeichnete beim Auskleiden, wo er jedes Stück hinlegte. Am Morgen zog er wohlgemut den Zettel hervor und las: ‚Die Mütze' — hier war sie, er setzte sie auf; ‚die Hosen' — da lagen sie ‚er fuhr hinein, und so fort, bis er alles anhatte. ‚Ja, aber wo bin ich denn?' fragte er sich nun ganz bang, ‚wo bin ich nur geblieben?' Umsonst suchte und suchte er, er konnte sich nicht finden.» — «So geht es auch uns», sagte der Rabbi.

5. Sich mit sich nicht befassen

Als Rabbi Chajim von Zans seinen Sohn der Tochter des Rabbis Elieser vermählt hatte, trat er am Tage nach der Hochzeit beim Brautvater ein und sagte: «Schwäher, Ihr seid mir nahegekommen, und ich darf euch sagen, was mein Herz peinigt. Seht, Haupt- und Barthaar sind mir weiß geworden, und noch habe ich nicht Buße getan!» «Ach, Schwäher», erwiderte ihm Rabbi Elieser, «Ihr habt nur euch im Sinn. Vergeßt euch und habt die Welt im Sinn!»

Was hier gesagt wird, widerspricht dem Anschein nach allem, was ich hier bisher aus der Lehre des Chassidismus mitgeteilt habe. Wir haben gehört, jeder solle sich auf sich selbst besinnen, er solle seinen besondern Weg erwählen, er solle sein Wesen zur Einheit bringen, er solle bei sich selbst beginnen; nun aber wird uns gesagt, man solle sich selber vergessen. Aber man muß nur genauer hinhorchen, dann stimmt dies nicht bloß mit dem andern überein, sondern es fügt sich als notwendiges Glied, als notwendiges Stadium an seiner Stelle ins Ganze. Man braucht nur eine Frage zu fragen: «Wozu?» Wozu soll ich mich auf mich selbst besinnen, wozu meinen besondern Weg erwählen, wozu mein Wesen zur Einheit bringen? Die Antwort lautet: Nicht um meinetwillen. Darum hieß es auch das vorigemal: bei sich selbst beginnen. Bei sich beginnen, aber nicht bei sich enden; von sich ausgehen, aber nicht auf sich abzielen; sich erfassen, aber sich nicht mit sich befassen.

Wir sehen einen Zaddik, einen weisen, frommen, hilfreichen Mann, in den Tagen des Alters sich in Gegenwart seines Schwähers Vorwürfe machen, daß er noch nicht die wahre Umkehr vollzogen habe. Hinter der Antwort steht offenbar die Ansicht, daß er seine Sünden weit überschätze und die bisher schon getane Buße weit unterschätze. Aber was gesagt wird, geht darüber hinaus. Er sagt ganz allgemein: «Du sollst dich nicht immerzu mit dem quälen, was du falsch gemacht hast, sondern die Seelenkraft, die du auf solche Selbstvorwürfe verwendest, sollst du der Tätigkeit an der Welt zuwenden,

für die du bestimmt bist. Nicht mit dir sollst du dich befassen, sondern mit der Welt.»

Man muß zunächst recht verstehen, was hier in bezug auf die Umkehr gesagt wird. Die Umkehr steht bekanntlich im Mittelpunkt der jüdischen Auffassung vom Weg des Menschen. Sie vermag den Menschen von innen zu erneuern und seinen Ort in der Welt Gottes zu wandeln, so daß der Umkehrende über den vollkommenen Zaddik, der den Abgrund der Sünde nicht kennt, erhöht wird. Aber Umkehr bedeutet hier etwas weit Größeres als Reue und Bußehandlungen; sie bedeutet, daß der Mensch, der sich im Wirrsal der Selbstsucht verlaufen hat, wo er immer sich selber sich zum Ziel setzte, durch eine Wendung seines ganzen Wesens einen Weg zu Gott finde; und das heißt: den Weg zur Erfüllung der besondern Aufgabe, für die Gott ihn, diesen besondern Menschen, bestimmt hat. Die Reue kann nur der Antrieb zu dieser tätigen Wendung sein; wer sich aber weiter und weiter mit der Reue plagt, wer sich damit quält, daß die Werke seiner Buße nicht hinlänglich seien, der entzieht der Wendung die beste Kraft. Mit kühnen, starken Worten hat der Gerer Rabbi in einer Predigt am Versöhnungstage vor der Selbstquälerei gewarnt. «Wer ein Übel, das er getan hat», sagte er, «immerzu beredet und besinnt, hört nicht auf, das Gemeine, das er getan hat, zu denken, und was man denkt, darin liegt man; mit der Seele liegt man ganz und gar darin, was man denkt — so liegt er doch in der Gemeinheit: der wird gewiß nicht umkehren können, denn sein Geist wird grob und sein Herz stockig werden, und es mag auch noch die Schwermut über ihn kommen. Was willst du? Rühr her den Kot, rühr hin den Kot, bleibt's doch immer Kot. Ja gesündigt, nicht gesündigt, was hat man im Himmel davon? In der Zeit, wo ich darüber grüble, kann ich doch Perlen reihen, dem Himmel zur Freude. Darum heißt es: ‚Weiche vom Bösen und tue das Gute' — wende dich vom Bösen ganz weg, sinne ihm nicht nach und tue das Gute. Unrechtes hast du getan? Tue Rechtes ihm entgegen.»

Aber die Lehre unserer Erzählung geht darüber hinaus. Wer sich unablässig damit peinigt, daß er noch nicht hinreichend Buße getan habe, dem ist es wesentlich um das Heil seiner Seele, also um sein persönliches Los in der Ewigkeit zu tun. Der Chassidismus zieht nun eine Folgerung aus der Lehre des Judentums überhaupt, wenn er diese Zielsetzung ablehnt. Dies ist ja einer der Hauptpunkte, an denen sich das Christentum vom Judentum geschieden hat: daß es für jeden Menschen sein eigenes Seelenheil zum höchsten Ziele machte. Für das Judentum ist jede menschliche Seele ein dienendes Glied in der Schöpfung Gottes, die durch das Werk des Menschen zum Reiche Gottes werden soll; so ist denn keiner Seele ein Ziel in ihr selbst, in ihrem eigenen Heil gesetzt. Wohl soll jede sich erkennen, sich läutern, sich vollenden, aber nicht um ihrer selber willen, wie nicht um ihres irdi-

schen Glücks, so auch nicht um ihrer himmlischen Seligkeit willen, sondern um des Werkes willen, das sie an der Welt Gottes vollbringen soll. Man soll sich vergessen und die Welt im Sinne haben.

Das Abzielen auf das eigene Seelenheil gilt hier nur als die sublimste Gestalt des Abzielens auf sich selbst. Dies ist es, was der Chassidimus aufs intensivste ablehnt, und ganz besonders für den Menschen, der sein Selbst gefunden und ausgebildet hat. Rabbi Bunam lehrte: «Es steht geschrieben: ‚Und es nahm Korah.' Was nahm er denn? Sich selber wollte er nehmen — darum konnte nichts mehr taugen, was er tat.» Daher stellte er dem ewigen Korah den ewigen Mose entgegen, den «Demütigen», den Menschen, der mit dem, was er tut, nicht sich meint. «In jedem Geschlecht», sagte er, «kehren die Seele Moses und die Seele Korahs wieder. Und wenn einmal die Seele Korahs sich willig der Seele Moses unterwirft, wird Korah erlöst.» So sieht Rabbi Bunam gleichsam die Geschichte des Menschengeschlechtes auf dem Wege zur Erlösung als einen Vorgang zwischen diesen beiden Menschenarten, dem Hochmütigen, der, und sei es in der erhabensten Form, sich selbst meint, und dem Demütigen, der bei allem die Welt meint. Erst wenn der Hochmut sich der Demut beugt, wird er erlöst; und erst wenn er erlöst wird, kann die Welt erlöst werden.

Nach Rabbi Bunams Tod sagte einer seiner Schüler, eben der Rabbi Jizchak Meïr von Ger, aus dessen Predigt am Versöhnungstage ich einige Sätze angeführt habe: «Rabbi Bunam hatte die Schlüssel aller Firmamente. Und warum auch nicht? Der Mensch, der nicht sich meint, dem gibt man alle Schlüssel.»

Und der größte von Rabbi Bunams Schülern, unter allen Zaddikim die eigentlich tragische Gestalt, Rabbi Mendel von Kozk, sprach einmal zur versammelten Gemeinde: «Was verlange ich denn von euch? Drei Dinge nur: Aus sich nicht herausschielen, in den andern nicht hineinschielen und sich nicht meinen.» Das bedeutet: erstens, jeder soll seine eigene Seele in ihrer eigenen Art und an ihrem eigenen Ort bewahren und heiligen, nicht aber fremde Art und fremden Ort neiden; zweitens, jeder soll das Geheimnis der Seele seines Mitmenschen ehren und nicht mit frecher Neugier in es eindringen und es gebrauchen; und drittens, jeder soll, im Leben mit sich selbst und im Leben mit der Welt, sich hüten, auf sich abzuzielen.

6. Hier, wo man steht

Den Jünglingen, die zum erstenmal zu ihm kamen, pflegte Rabbi Bunam die Geschichte von Rabbi Eisik, Sohn Rabbi Jekels in Krakau, zu erzählen. Dem war nach Jahren schwerer Not, die sein Gottvertrauen nicht erschüttert hatten, im Traum befohlen worden, in Prag unter der Brücke, die zum Königsschloß führt, nach einem Schatz zu

suchen. Als der Traum zum drittenmal wiederkehrte, machte sich Rabbi Eisik auf und wanderte nach Prag. Aber an der Brücke standen Tag und Nacht Wachtposten, und er getraute sich nicht zu graben. Doch kam er an jedem Morgen zur Brücke und umkreiste sie bis zum Abend. Endlich fragte ihn der Hauptmann der Wache, auf sein Treiben aufmerksam geworden, freundlich, ob er hier etwas suche oder auf jemanden warte. Rabbi Eisik erzählte, welcher Traum ihn aus fernem Land hergeführt habe. Der Hauptmann lachte: «Und da bist du, armer Kerl, mit deinen zerfetzten Sohlen einem Traum zu Gefallen hergepilgert! Ja, wer den Träumen traut! Da hätte ich mich ja auch auf die Beine machen müssen, als es mir einmal im Traum befahl, nach Krakau zu wandern und in der Stube eines Juden, Eisik Sohn Jekels sollte er heißen, unterm Ofen nach einem Schatz zu graben. Eisik Sohn Jekels! Ich kann mir's vorstellen, wie ich drüben, wo die eine Hälfte der Juden Eisik und die andere Jekel heißt, alle Häuser aufreiße!» Und er lachte wieder. Rabbi Eisik verneigte sich, wanderte heim, grub den Schatz aus und baute das Bethaus, das Reb Eisik Reb Jekels Schul heißt.

«Merke dir diese Geschichte», pflegte Rabbi Bunam hinzuzufügen, «und nimm auf, was sie dir sagt: daß es etwas gibt, was du nirgends in der Welt, auch nicht beim Zaddik finden kannst, und daß es doch einen Ort gibt, wo du es finden kannst.»

Auch dies ist eine uralte Geschichte, uns aus verschiedenen volkstümlichen Literaturen bekannt, aber von chassidischem Munde wahrhaft neu erzählt. Sie ist nicht bloß äußerlich in die jüdische Welt verpflanzt, sie ist von der chassidischen Melodie, in der sie erzählt worden ist, umgeschmolzen worden, und auch dies ist noch nicht das Entscheidende: das Entscheidende ist, daß sie wie durchsichtig geworden ist, und eine chassidische Wahrheit scheint aus ihr hervor. Es ist ihr nicht eine «Moral» angehängt worden, vielmehr hat der Weise, der sie neu erzählt hat, endlich ihren wirklichen Sinn entdeckt und offenbar gemacht.

Es gibt etwas, was man an einem einzigen Ort in der Welt finden kann. Es ist ein großer Schatz, man kann ihn die Erfüllung des Daseins nennen. Und der Ort, an dem dieser Schatz zu finden ist, ist der Ort, wo man steht.

Die meisten von uns gelangen nur in seltenen Augenblicken zum vollständigen Bewußtsein der Tatsache, daß wir die Erfüllung des Daseins nicht zu kosten bekommen haben, daß unser Leben am wahren erfüllten Dasein nicht teilhat, daß es gleichsam am wahren Dasein vorbeigelebt wird. Dennoch fühlen wir den Mangel immerzu, in irgendeinem Maße bemühen wir uns, irgendwo das zu finden, was uns fehlt. Irgendwo, in irgendeinem Bezirk der Welt oder des Geistes, nur nicht da, wo wir stehen, da wo wir hingestellt worden sind — gerade da und nirgendwo anders aber ist der Schatz zu finden. Die Um-

welt, die ich als die natürliche empfinde, die Situation, die mir schicksalhaft zugeteilt ist, was mir Tag um Tag begegnet, was mich Tag um Tag anfordert, hier ist meine wesentliche Aufgabe und hier die Erfüllung des Daseins, die mir offensteht.

Von einem talmudischen Lehrmeister ist überliefert, die Bahnen des Himmels seien ihm erhellt gewesen wie die Straßen seiner Heimatstadt Nehardea. Der Chassidismus kehrt den Spruch um: größer ist es, wenn einem die Straßen der Heimatstadt erhellt sind wie die Bahnen des Himmels. Denn hier, wo wir stehen, gilt es, das verborgene göttliche Leben aufleuchten zu lassen.

Und hätten wir Macht über die Enden der Erde, wir würden an erfülltem Dasein nicht erlangen, was uns die stille hingegebene Beziehung zur lebendigen Nähe geben kann. Und wüßten wir um die Geheimnisse der oberen Welten, wir hätten nicht so viel wirklichen Anteil am wahren Dasein, als wenn wir im Gang unseres Alltags ein uns obliegendes Werk mit heiliger Intention verrichten. Unterm Herd unseres Hauses ist unser Schatz vergraben.

Der Baalschem lehrt, daß keine Begegnung mit einem Wesen oder einem Ding im Gang unseres Lebens einer geheimen Bedeutung enträt. Die Menschen, mit denen wir leben oder je und je zusammentreffen, die Tiere, die uns in unserer Wirtschaft helfen, der Boden, den wir bebauen, die Naturstoffe, die wir bearbeiten, die Geräte, deren wir uns bedienen, alles birgt eine heimliche Seelensubstanz, die auf uns angewiesen ist, um zu ihrer reinen Gestalt, zu ihrer Vollendung zu gelangen. Vernachlässigen wir diese uns auf unsern Weg geschickte Seelensubstanz, sind wir nur auf die jeweiligen Zwecke bedacht, ohne eine echte Beziehung zu den Wesen und Dingen zu entfalten, an deren Leben wir teilnehmen sollen wie sie an unserm, dann versäumen wir selber das wahre, erfüllte Dasein. Diese Lehre ist meiner Überzeugung nach in ihrem Kern wahr. Die höchste Kultur der Seele bleibt im Grunde dürr und unfruchtbar, wenn nicht Tag um Tag diesen kleinen Begegnungen, denen wir geben, was ihnen zukommt, Wasser des Lebens entquillen und in die Seele rinnen, ebenso wie die gewaltigste Macht im Innersten Ohnmacht ist, wenn sie nicht in einem geheimen Bunde steht mit diesen zugleich demütigen und hilfreichen Berührungen mit fremdem und doch nahem Sein.

Manche Religionen sprechen unserm Aufenthalt auf Erden den Charakter des wahren Lebens ab. Entweder lehren sie, daß alles, was uns hier erscheint, nur Schein sei, hinter den wir zu dringen haben, oder daß es nur ein Vorhof zur wahren Welt sei, ein Vorhof, den wir zu durchlaufen haben, ohne seiner sonderlich zu achten. Anders das Judentum. Was ein Mensch jetzt und hier in Heiligkeit tut, ist nicht weniger wichtig, nicht weniger wahr, weil zwar nur irdische, aber deshalb nicht weniger faktische Verbindung mit dem göttlichen Dasein,

als das Leben der kommenden Welt. Diese Lehre hat im Chassidismus die stärkste Ausgestaltung empfangen.

Rabbi Henoch von Alexander sprach: «Auch die Völker der Erde glauben, daß zwei Welten sind; ‚auf jener Welt', sagen sie. Der Unterschied ist dies: sie meinen, die zwei seien voneinander abgehoben und abgeschnitten, Israel aber bekennt, daß beide Welten eine sind und eine werden sollen.»

In ihrer innersten Wahrheit sind beide Welten eine einzige. Sie sind nur gleichsam auseinandergetreten. Aber sie sollen wieder die Einheit werden, die sie in ihrer innersten Wahrheit sind. Und dazu ist der Mensch erschaffen, daß er die beiden Welten eine. Er wirkt an dieser Einheit durch ein heiliges Leben mit der Welt, in die er gestellt ist, an dem Orte, an dem er steht.

Man sprach einmal vor Rabbi Pinchas von Korez vom großen Elend der Bedürftigen. In Gram versunken hörte er zu. Dann hob er den Kopf. «Laßt uns», rief er, «Gott in die Welt ziehen, und alles wird gestillt sein.»

Aber kann man denn das, Gott in die Welt ziehen? Ist das nicht eine überhebliche und vermessene Vorstellung? Wie wagt der Erdenwurm, daran zu rühren, was einzig in Gottes Gnaden ruht: wieviel von sich er seiner Schöpfung vergönnt!

Wieder steht hier jüdische Lehre denen anderer Religionen entgegen und wieder am tiefsten ausgeprägt im Chassidismus. Eben dies, meint er, ist Gottes Gnade, daß er sich vom Menschen gewinnen lassen will, daß er sich ihm gleichsam in die Hände gibt. Gott will zu seiner Welt kommen, aber er will zu ihr durch den Menschen kommen. Dies ist das Mysterium unseres Daseins, die übermenschliche Chance des Menschengeschlechtes.

Rabbi Mendel von Kozk überraschte einst einige gelehrte Männer, die bei ihm zu Gast waren, mit der Frage: «Wo wohnt Gott?» Sie lachten über ihn: ‚Wie redet Ihr! Ist doch die Welt seiner Herrlichkeit voll!' Er aber beantwortete die eigene Frage: «Gott wohnt, wo man ihn einläßt.»

Das ist es, worauf es letzten Endes ankommt: Gott einlassen. Man kann ihn aber nur da einlassen, wo man steht, wo man wirklich steht, da, wo man lebt, wo man ein wahres Leben lebt. Pflegen wir heiligen Umgang mit der uns anvertrauten kleinen Welt, helfen wir, im Bezirk der Schöpfung, mit der wir leben, der heiligen Seelensubstanz zur Vollendung zu gelangen, dann stiften wir an diesem unserm Ort eine Stätte für Gottes Einwohnung, dann lassen wir Gott ein.

Martin Buber.