

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

Martin Bubers Chassidismus-Deutung by Karl-Erich Grözinger

was originally published in

Dialog mit Martin Buber / Licharz, Werner. – Frankfurt/Main: Haag und Herchen, 1982. – pp. 231–256

URL: <https://www.haagundherchen.de/titel/978-3-88129-521-5.html>

This article is used by permission of Haag und Herchen,

<https://www.haagundherchen.de/>.

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

Martin Bubers Chassidismus – Deutung

Karl-Erich Grözinger

Mit dem Namen Martin Bubers verbindet man hierzulande - und auch anderwärts - neben "Ich und Du" und dem "Dialogischen Leben" auch, und vielleicht noch vor jenen, den Chasidismus - wer hier vom Chasidismus spricht, wird an Martin Buber erinnert, ja verwiesen. Mit der Bearbeitung, Übersetzung und Interpretation der chasidischen Erzählungen hat Martin Buber beim westlichen Publikum eine Bewegung ausgelöst, die sonst keinem Teil der jüdischen Religionsgeschichte (abgesehen vom christlichen) beschieden war. Für viele ist das, was Martin Buber hier präsentierte, das Judentum schlechthin, zumindest Judentum in seiner höchsten und reinsten, seiner eigentlichen Form, wie Buber selbst in einer Reihe von Äußerungen suggerierte, oder es ist, wie Buber glaubte, ein Teil jenes Judentums, das oft als die heimliche, verborgene, aber doch wahrhaftige und geschichtsmächtige Linie neben dem offiziellen Judentum einherging und in den Propheten, in Jesus (!), im Baalschemtov und - so darf man wohl ergänzen - zuletzt in Buber selbst zum Aufscheinen kam. Hier trat der westlichen Welt - fast unerwartet - ein Judentum entgegen, das, so Buber: "in die Krisis des abendländischen Menschen sein Wort zu sprechen" habe¹⁾. Ein Judentum, zu dessen würdigsten Vertretern Jesus gezählt werden kann, das sich nicht in gelehrter pilpulistischer Talmudkasuistik erschöpft, vielmehr ein Judentum, das nach den Worten von Martin Buber keine Kategorie der Lehre, sondern eine Kategorie des Lebens ist²⁾.

Die alles bestimmende Grundauffassung dieses chasidischen Judentums formulierte Buber einmal so:

1) Martin Buber, Werke, München-Heidelberg 1963, III, 944.

2) a.a.O., III, 760.936.

"Der Mensch kann dem Göttlichen nicht nahekomen, indem er über das Menschliche hinauslangt; er kann ihm nahekomen, indem er der Mensch wird, der zu werden er, dieser einzelne Mensch da erschaffen ist. Dies erscheint mir als der ewige Kern des chassidischen Lebens und der chassidischen Lehre"¹⁾.

Die zentralen Anliegen des Chasidismus sind nach Buber vor allem die Aufhebung der Scheidung von Heiligem und Profanem²⁾, eine "erneuerte Beziehung zur Wirklichkeit", um so zu einer Heiligung des Alltags zu gelangen³⁾.

Ein solches neues Verhältnis zur Wirklichkeit habe, so hören wir von Buber, grundstürzende Rückwirkungen auf den Menschen selbst, denn "Nur auf dem Weg des wahren Umgangs mit den Dingen und Wesen gelangt der Mensch zum wahren Leben"⁴⁾.

Dieses wahre Leben wird sodann als ein Leben in seelischer Einheit geschildert, z. B. wenn es heißt: "alles was der Mensch tut, soll er mit seinem ganzen Wesen tun"⁵⁾, wobei Leib und Seele zu einer vollkommenen und heilen Einheit zurückgeführt werden sollen. Und "mit diesem geeinten geistig-leiblichen Wesen, mit dieser geeinten Kraft soll der Mensch tun, was er tut", und zwar alles und immerdar⁶⁾.

Darum fährt Buber fort:

"Von oberstem Belang ist ihm [dem Chasidismus] nicht, was von je war, sondern was je und je geschieht, und hinwieder nicht, was dem Menschen widerfährt, sondern was er tut;

1) Martin Buber, Werke, a. a. O., III, 947.

2) z. B. III, 938. 944.

3) III, 799, 801.

4) III, 801.

5) III, 800.

6) ebenda.

und nicht das Außerordentliche, das er tut, sondern das Gewöhnliche; und mehr noch als was er tut, wie er es tut. Unter allen Bewegungen seiner Art hat wohl keine so wie der Chassidismus das unendliche Ethos des Augenblicks verkündet" ¹⁾.

Es sind diese Thesen, die dem Chasidismus Bubers solche Attraktivität verliehen, die dem westlichen Menschen eine Lösung seiner eigenen Probleme zu versprechen schienen. Es ist daher symptomatisch, daß eine Schrift Martin Bubers den Titel trägt: "Der Chasidismus und der abendländische Mensch" ²⁾. In dieser Schrift bekennt Buber:

"Mehr und mehr aber wurde ich einer Tatsache inne, die mir grundwichtig geworden ist: daß nämlich der Kern dieses Lebens gerade heute, ... und gerade auf das heutige Abendland in einer besonderen Weise zu wirken befähigt ist." ³⁾

In diesen Worten, so scheint mir, ist der Schlüssel für Martin Bubers Chasidismusdeutung gegeben: Er hat die chasidischen Texte nicht nur auf den abendländischen Menschen hin, sondern auch von ihm her gedeutet. Das wird besonders augenscheinlich, wenn man Bubers philosophische Entwicklung von der "Einleitung zu den Ekstatischen Konfessionen" ⁴⁾ über den "Daniel" ⁵⁾, "Ich und Du" ⁶⁾ bis hin zur "Zwiesprache" ⁷⁾ verfolgt, die ihr Pendant im Fortschreiten der Äußerungen zum Chasidismus findet. So wird dem Leser von Martin Bubers Chasidismus-Schriften manche Ausführung oder Andeutung nicht durch einen Blick in die chasidischen Quellenschriften erhellt -

¹⁾ III, 804, Unterstreichung von mir.

²⁾ III, 933; Merkur, 10/10 (1956).

³⁾ III, 938.

⁴⁾ 1909. Nach M. Buber, Die Rede, die Lehre und das Lied, Leipzig 1917

⁵⁾ Leipzig 1913; Werke I, 9 ff.

⁶⁾ Leipzig 1923; Werke I, 77 ff.

⁷⁾ Die Kreatur 3/3 (1930); Werke I, 171 ff.

die einen nach der Buberlektüre eher fremd anmuten - sondern durch eine Nachfrage in den philosophischen Werken Bubers.

Um das Gesagte zu illustrieren will ich hier allerdings nicht einen Vergleich der philosophischen mit den chasidischen Schriften Bubers durchführen, sondern Bubers Interpretationen an den chasidischen Quellen der ersten bzw. zweiten Generation der Bewegung messen, d. h. an den grundlegenden Schriften des Chasidismus, den Werken des großen Maggid Dov Bär aus Mesritsch und von Jakob Josef aus Polnoy, der beiden wichtigsten Schüler und Tradenten der Anschauungen des Baalschemtov¹⁾.

Zuvor muß ich jedoch noch ein anderes vorausschicken. Da Martin Buber, wie gesagt, glaubte, daß der Chasidismus "in erster Reihe nicht eine Kategorie der Lehre, sondern eine des Lebens bedeutet", gilt ihm als "Hauptquelle" zu dessen Erkenntnis zunächst und vor allem die chasidische Legende und erst danach dessen Predigt- und Lehrschriften²⁾.

Daß dieses Postulat so nicht gelten kann, wird jedem Kenner der chasidischen Homilienliteratur ohne weiteres deutlich³⁾ und es ent-

1) Ich wähle bewußt diese Autoren unter Ausklammerung der nachher sich auftuenden Vielfalt innerhalb der Bewegung, weil Buber mehrfach betonte, daß seine Sicht der Dinge eben auf jene Frühzeit zutrefte, bevor dann alsbald der "Niedergang" eingetreten sei.

2) Werke III, 760.

3) Ich verweise auf die Kritik an Bubers Chasidismusdeutung durch G. Scholem, Martin Bubers Deutung des Chasidismus, in: *Judaica I*, Frankfurt/M. 1968, S. 165-206; ders., Martin Buber's Hasidism, in: *Commentary* 32 (1961) S. 305-361; R. Schatz-Uffenheimer, Die Stellung des Menschen zu Gott und Welt in Bubers Darstellung des Chasidismus, in: *Martin Buber (Philosophen des 20. Jahrhunderts)* ed. P.A. Schilpp u. M. Friedmann, Stuttgart 1963, S. 275-302. Zur Auseinandersetzung mit Bubers Auswahl und Deutung der chasidischen Erzählliteratur vgl. meine beiden Aufsätze: Ba'al Schem oder Ba'al Hazon, Wunderdoktor oder Charismatiker, Zur frühen Legendenbildung um den Stifter des Chasidismus, *Frankfurter Judaistische Beiträge (FJB)* 6(1978); und: Die chasidischen Erzählungen, Ihre Formen und Traditionen, *FJB* 9(1981).

spricht überdies offenbar nicht der innerchassidischen Entwicklung und Bewertung. Nachdem in den Jahren 1780 - 1793 (nur 20 Jahre nach dem Tode des Baalschemtov) die ersten grundlegenden chassidischen Homilienwerke im Druck erschienen waren¹⁾, hat es nicht weniger als bis zum Jahre 1815 gedauert, bevor das erste und zunächst einzige Erzählungswerk (Die Preisungen des Baalschemtov) erschienen ist²⁾. Erst nach einer weiteren Pause bis ca. 1863/64, also fast 100 Jahre nach dem Tod des Stifters, ist dann die zweite und die folgenden Erzählungssammlungen in die Presse gegangen³⁾.

Was nun die chassidischen Erzählungen selbst anbelangt, hat Buber gemäß seinen Hypothesen aus der Fülle des Materials eine Auswahl geboten, die die Wirklichkeit nicht unwesentlich verzeichnet. Doch nicht alleine das, auch das Ausgewählte hat er, wenn auch sehr gekonnt und oft unmerklich, aber um so entschlossener im Sinne seiner Auffassungen verändert.⁴⁾

All dies hat Buber später auf Vorhaltungen hin in abgeschwächter Form mehrfach zugegeben und dem auch in seinen zusammenfassenden Einführungen in zunehmendem Maße Rechnung getragen, so daß die neu formulierten Darstellungen nicht ohne innere Risse blieben, weil Buber dennoch seinen einmal formulierten Grundthesen treu bleiben wollte.

1) Jakob Josefs: Toledot Ya'aqov Yosef, Korez 1780 (ich zitiere nach der Ausg. Brooklyn, o.D., abgek. Toledot); Ben Porat Yosef, Korez, 1781 (Pietrkov, 1883/4, Neudruck Israel 1970/1) u.a. Des Maggid Dov Bär: Maggid Devaraw le-Ya'aqov, Korez 1781 (ed. R. Schatz-Uffenheimer, Jerusalem 1976, abgek. MagDev); Ziw'at ha-Rivash, (Testament d. R. Israel Ba'al Schem tov) 1793 (Brooklyn 1975, abgek. ZR). Vgl. die Quellenübersicht bei S. Dubnow, Geschichte des Chassidismus, Jerusalem 1969, I, S. 286 ff.

2) Shivḥe ha-Besht, Kopyss 1815; Berditschew 1815.

3) z. B. Shivḥe ha-Rav, 1863/4; 'Adat Zaddikim, 1863/4; Ma'ase Zaddikim, 1864 u.a. Das will indessen nicht besagen, daß die Legendenbildung und -Sammlung nicht schon viel früher, schon im Umkreis des Besht begonnen hat, und daß vereinzelt Erzählungen und Erzählungsgruppen auch im Rahmen der theoretischen Literatur gedruckt wurden.

4) Dazu vgl. meine beiden in Anm. 3, S. 234 genannten Aufsätze.

Doch nun zu der angekündigten Gegenüberstellung von Martin Bubers Hauptthesen und den frühen chasidischen Quellen.

In der Einleitung des 1922 erschienenen Buches "Der Große Maggid" (zwei Jahre vor "Ich und Du") charakterisiert Buber das Chasidische Judentum mit folgenden Worten:

"... in einer Lehre, die, wie die jüdische, so ganz auf die doppelgerichtete Beziehung von Menschen-Ich und Gott-Du auf die Realität und Gegenseitigkeit, auf die Begegnung gestellt war ... ist der Mensch ... seinem Ursinn nach der Helfer Gottes. Um seines, des 'Wählenden', des Gottwählenden willen ist die Welt erschaffen worden. Ihre Schalen sind dazu da, daß er durch sie in den Kern dringe ... Gott harrt seiner."¹⁾

Am Ende dieser Worte wird deutlich, worauf es hier offenbar ankommt: die Schalen der Welt sind dazu da, daß der Mensch durch sie in den Kern dringe, d.h. zur Begegnung mit dem Gott-Du, das seiner harrt.

Ganz in diesem Sinne der Verwiesenheit auf den Erdenweg heißt es ebenda:

"Die Gottverbundenheit des Menschen bewährt und erfüllt sich an der Menschenwelt."²⁾

Oder dasselbe auf die materiellen Dinge bezogen:

"Auch die Werke sind Schalen, wer sie mit der rechten Weihe vollbringt, umfängt im Kern das Schrankenlose".³⁾

Mit anderen Worten: In der Weihe des Alltags, in der Heiligung allen Werkes gelangt der Mensch nach Bubers Chasidismus zur Gottbegegnung. Diese von Buber apostrophierte Gottes-

¹⁾ S. XXII.

²⁾ S. XLII.

³⁾ S. XXVII.

begegnung, das höchste Ziel des Menschen auf dieser Erde ist das, was die chasidische Literatur selbst mit dem Ausdruck *Devekut*, Anhaften (des Menschen an Gott) bezeichnet, was Buber eigens bestätigt¹⁾. Die *Devekut* gilt in der Tat auch den chasidischen Texten als das zentrale Anliegen des chasidischen Menschen, sie ist ihm der Inbegriff der Frömmigkeit und wird darum mit der *Emuna*, dem Glauben, identifiziert. So z. B. ausdrücklich durch Jakob Josef aus Polnoy in dessen Hauptwerk, dem ersten chasidischen Buch überhaupt:

Toledot, *equev* (S. 169a)²⁾

"der Glaube an Ihn, Er sei gesegnet [d. h. Gott], ist die *Devekut*, und sie ist das höchste Ziel."

Der Baalschemtov selbst drückt es noch extremer aus:

ZR § 76 (S. 24)

"Wenn sich der Mensch vom Herrn, E. s. g., loslöst, übt er schon Götzendienst - es gibt nichts dazwischen ..."

Wir wollen nun nachprüfen, ob diese *Devekut* in der Tat eine durch die Heiligung allen Werkes, mit der Bewährung an der Menschenwelt zu bewerkstellende Gottesbegegnung ist.

Die frühen Texte des Chasidismus zeigen nun eindeutig, daß die *Devekut* keine sozial-ergistische, sondern eine eminent mystisch-kontemplative Kategorie ist - auch da, wo sie in der Konkretheit der Welt, im Getümmel der Menschen und bei der Tagesarbeit geübt wird.

Man nehme z. B. die Anweisung im sogenannten Testament des Baalschemtov. Dort heißt es:

¹⁾In der methodologischen Schrift: Zur Darstellung des Chasidismus, Werke III, S. 978 ff.

²⁾Zu den Abkürzungen vgl. Anm. 3 auf S. 234

ZR § 8 (S. 3)

"Man richte sein Denken stets auf die Schechina (d.h. gleichsam die der Welt zugewandte Seite der Gegenwart Gottes) und man denke nur an seine Liebe zu ihr, daß sie sich einem anhafte (davak).

Und man spreche in Gedanken stets:

Wann bin ich gewürdigt, daß das Licht der Schechina bei mir wohnt."

Diese mystische Ausrichtung des menschlichen Denkens auf die Gottheit ist zunächst eine eindeutige Abwendung von der Äußerlichkeit und Dinglichkeit dieser Welt, darum heißt es in eben derselben Schrift:

ZR § 5 (S. 2)

"Man hänge (davak) sein Denken an das Droben und esse und trinke nicht zu viel und vergnüge sich nicht - nur um sich zu nähren!

Man blicke keineswegs auf die Dinge dieser Welt und denke keinesfalls an sie, sondern man bemühe sich in allen Dingen, sich vom Dinglichen ferne zu halten, denn wenn man auf diese Welt blickt, verdinglicht man sich ..."

Also kein Ergreifen des Hier und Jetzt, sondern ein Hangen an der Oberen Welt - an Gott. Der Blick auf die Welt ist der Weg der Verdinglichung, der Materialität, der Blick auf Gott, d.h. die Kontemplation der Gottheit, ist das Ziel.

Diese Devekut ist und kann (wie Bubers Begegnung oder Verwirklichung) kein Dauerzustand sein, sie steigt auf und nieder, kommt und geht wie die Lohe des Feuers¹⁾.

¹⁾ Vgl. ZR § 111 (S. 38) und Jakob Josefs Auslegungen zu Ez 1, 14: "und die Lebendigen (Lebendigkeit) geht hin und her", das im Sinne des Auf und Ab dieses "lebensspendenden" Zustandes gedeutet wird. Und s. M. Buber, Hitlahawut: Von der Inbrunst, Werke III, S. 21 ff. Es sei hier angemerkt, daß, worauf schon G. Scholem hinwies, die frühen Chasidismusschriften Bubers der geschichtlichen Wirklichkeit z. T. noch näher standen als die im Bannkreis von "Daniel" und "Ich und Du" entstandenen.

Doch in den Augenblicken des höchsten Gelingens der Devekut steigt der chasidische Mystiker hoch über die Niederungen dieser dinglichen Welt hinaus und wird mit der ihm entgegenkommenden Gottheit vereint. Erst in diesem mystischen Aufschwung wird der Mensch nach den Worten des Großen Maggid recht eigentlich Mensch. In dieser "Begegnung" zwischen Mensch und Gott steigt Gott in eigener Selbstbeschränkung gleichsam zum Menschen herab und dieser steigt Gott unter Ablegung aller weltlichen Dinglichkeit entgegen, um sich mit ihm in einem der Wirklichkeit entnommenen Akt zu vereinen - so etwa nach folgenden Worten des Maggid:

MagDev 24 (S. 38 f)

"... und wenn er der Mensch am Heiligen, E. s. g., haftet,
... wird er Mensch,
denn der Heilige, E. s. g., macht einige Selbstbeschränkungen durch mehrere Welten herab, damit Er eine Einheit (achdut) mit dem Menschen sei, denn er [der Mensch] hätte Seine Heiligkeit nicht ertragen können.
Und der Mensch muß sich der Dinglichkeit ganz entkleiden, bis er durch alle Welten hinansteigt und eine Einheit mit dem Heiligen, E. s. g., wird,
bis er der Wirklichkeit (mezi'ut) entnommen ist,
und dann wird er Mensch genannt!"

Wie in dem eingangs von Buber zitierten Passus ist auch hier von der Menschwerdung des Menschen die Rede, sie geschieht allerdings nach Auffassung des Maggid in der mystischen unio mit Gott unter Ablegung aller Dinglichkeit dieser Welt, nicht wie bei Buber in der Beschränkung auf das Menschliche, im Haften an der Welt.

Martin Bubers später Hinweis auf einen Unterschied in dieser Sache zwischen dem Maggid und dem Baalschemtov verschlägt kaum, da auch nach der Meinung des Jakob Josef, des ersten chasidischen Autors und besonders treuen Tradenten der Lehre des Bescht, die Devekut ein Vorgang der mahshava, des Denkens ist (vgl.unten).

Die von Buber zum Beleg angeführten Worte des Bescht müssen darum durchaus im Lichte der Vorstellung von der kontemplativen Devekut verstanden werden, wie sie Jakob Josef tradiert¹⁾. Das heißt Ziel und Wesen allen chasidischen Lebens ist demnach das Erlangen dieses Zustandes der Vereinigung, des Hangens oder Haftens an Gott, und der Ablegung der Dinglichkeit, gleichsam eine Flucht aus der rohen Materialität der Welt, hin zur Spiritualität, zur Gottheit, in einer *vita contemplativa*.

Wie, so wird man fragen, kommt nun Buber zu der gerade gegensätzlichen Auffassung? Der Grund liegt in einem weiteren, eminent wichtigen, aber dem Gedanken der Devekut untergeordneten, chasidischen Theologumenon, dem sogenannten "Gottesdienst in der Dinglichkeit" (*avoda ba-gischmiut*). Mit diesem Begriff gibt die chasidische Literatur - nicht zuletzt in polemischem Antirabbinismus - dem Glauben Ausdruck, daß nicht alleine in der Toragelehrsamkeit, nicht alleine bei Studium und Gebet, das höchste Ziel des Menschen erreicht werden kann, sondern auch bei der täglichen Arbeit, im Umgang mit den Geschäften des Tages, immer und überall, wo der Mensch steht.

Bei Martin Buber findet sich dieser Gedanke etwa in folgende Worte gefaßt:

"Alle natürliche Handlung führt, wenn sie geheiligt wird, zu Gott ..."²⁾,

oder:

"Denn hier, wo wir stehen, gilt es, das verborgene göttliche Leben aufleuchten zu lassen.

...

Die Umwelt, die ich als die natürliche erfahre, 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

1) Werke III, 978 f. Vgl. den unten aufgeführten Passus aus Toledot 26d.

2) a.a.O., III, 722.

offensteht.

...

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"¹⁾.

Was wir oben aus den chasidischen Quellen als höchste menschliche Erfüllung, als Haften an Gott (Devekut) kennengelernt haben, erscheint hier als "die Erfüllung des Daseins", als das "wahre Dasein" des Menschen. Die dort beschriebene Devekut ist demgegenüber eher ein wahres Dort-sein, nicht ein Dasein. Dieser Wechsel des Schauplatzes bei Buber bedingt eine Veränderung der Mittel und Wege zur Erlangung der Erfüllung. Nach Buber ist es die Heiligung der Handlung oder deren Weihe²⁾.

Die wesentliche Aufgabe des Menschen liegt nach Buber im Hier, da wo wir ein "uns obliegendes Werk mit heiliger Intention verrichten" - nicht im Dort, wo nach chasidischer Auffassung das Denken hängen soll - was unten noch deutlicher werden wird.

Was meint Martin Buber konkret, wenn er von der "Weihe der Handlung", von deren "Heiligung" redet, in der die Erfüllung des Daseins sich ereignet? Zwei Äußerungen aus den frühen Schriften können hier weiterhelfen. In der Einleitung zum Großen Maggid heißt es vom menschlichen Tun in dieser Welt:

"Es gilt nicht, ein neues, seiner Materie nach sakrales oder mystisches Tun zu gewinnen; es gilt, das einem Zugewiesene, das Gewohnte und Selbstverständliche in seiner Wahrheit und in seinem Sinn ... zu tun."³⁾

¹⁾III, 736; Unterstreichung von mir.

²⁾s.oben und: Der große Maggid, S.XXV f.; Werke III, 36 u.a.

³⁾XXVIII f.

Und in der Schrift "Vom Leben der Chassidim":

"Die Tat, die nicht auf das Ziel, sondern auf die Geltung sinnt, hat nicht Körper noch Fläche, nicht Bestand, nur Erscheinung."¹⁾

Es scheint demnach, daß die geheiligte Tat ein Tun sein soll, das an dem Sinn der jeweiligen Tat, deren durchaus diesseitigem Ziel und nicht deren Zweck ausgerichtet sein soll - also (vereinfachend gesagt) das Almosengeben z. B. soll darauf ausgerichtet sein, die Not des Armen zu lindern, ohne von sozialen, ökonomischen oder persönlichen Hemmungen und Zwecken behindert oder bestimmt zu sein.

Noch viel wichtiger erscheint Buber für die Weihe einer Tat, daß der Täter sie "gesammelt" und "selbst geeint", mit geeintem Leib und Seele vollführt. Nur so entsteht eine Arbeit aus einem Guß:

"... das Hin und Her, der Zickzack-Charakter 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.

...

Solch eine Einung muß sich vollziehen, ehe der Mensch an ein ungewöhnliches Werk herangeht ... mitten im Werk gelingt die Einung nicht."²⁾

1) Werke III, S.41.

2) III, 724.725. Zur Verdeutlichung vergleiche man z. B. im Daniel: "Ja, dies heißt verwirklichen: das Erlebnis auf nichts anderes beziehen als auf es selber", Werke I, S.25. Und ebenda, S.27: "daß dem der Name eines schöpferischen Menschen zukommt, der die tätigste Kraft der Realisierung hat; in dem sich realisierende Kraft der Seele so zum Werk gesammelt hat, daß sie die Wirklichkeit für alle setzt" und "So streift denn die Seele das Netz der Richtungen, das Netz des Raumes und der Zeit, der Ursachen und Zwecke ... ab und nimmt nichts mit als die Magie ihrer Richtung", S.17. Vgl. III, 736.

Wiederum sehen wir zwei eminent irdische Kategorien, die nach Buber die Weihe der chasidischen Handlung bewirken, zum einen die der Tat immanente Zielgerichtetheit und zum anderen die seelische Konzentration des Täters bevor er sein Werk angeht - auch sie muß auf das Werk gerichtet sein, denn es soll kein Flickwerk werden.

Wie nun stellt sich der Sachverhalt in den chasidischen Texten dar? Da gibt es zunächst die Anweisung des Jakob Josef in seinem Ben Porat Josef (S. 110b), die Bubers Aufruf anscheinend aufs Haar entspricht. Es heißt da:

"Wer ... seine Gedanken an Ihn, E. s. g., [d. h. an Gott], heften kann auch wenn er zwischen den Menschen ist, der zieht sich zunächst zurück, um sein Denken an Ihn, E. s. g., zu binden, wenn er noch alleine und getrennt von den Menschen, denn er weiß, daß wenn er von der Tür seines Hauses auf den Markt hinausgeht, lagert da an der Tür sogleich die Sünde (Gen 4, 7)... So tue der Mensch jeden Tag: Wenn er zum Geschäft seines Broterwerbs hinausgehen muß, knüpfe er sich zunächst wie oben gesagt [an Gott] und danach gehe er zum Geschäft seines Broterwerbes hinaus..."

Diejenigen, die das richtig machen, sind dann die, von denen Jakob Josef sagt:

"Es gibt Menschen, die auch bei der Beschäftigung mit der Arbeit und der Ernährung des Leibes dennoch ihr Denken an Ihn, E. s. g., d. h. [Gott] hängen."¹⁾

Hier wird in der Tat eine solche innere Vorbereitung gefordert, bevor der Mensch sich seiner täglichen Arbeit zuwendet. Aber im Unterschied zu Bubers Anweisung geht die Konzentration hier nicht nach innen, auf die Seele des Menschen und die bevorstehende Tat, sie geht - ganz im Sinne der Devekut - hin, in Gedanken zu Gott, und da sollen sie bleiben, auch beim Tagewerk.

¹⁾ Ben Porat, S. 117b.

Mit dem Ausdruck vom "Gottesdienst in der Dinglichkeit" meinen die Chasidim folglich offenbar nicht ein sich Hingeben an die Dinglichkeit dieser Welt, nicht eine neue Hochschätzung dessen, was vor Augen liegt und dessen neue Würdigung, vielmehr bedeutet ihnen dieser Ausdruck einen Gottesdienst gleichsam trotz der Dinglichkeit dieser Welt. Der Mensch braucht sich durch keine Dinglichkeit, wie roh sie auch sei, von Gott fern halten zu lassen - wo immer der Mensch steht, was immer er tut, er kann auch da das mystische Ziel anstreben und erlangen, als schon irdisches Vergnügen in Gott.

Als Begründung dieser Möglichkeit dient den Chasidim der häufig zitierte Satz:

"Kein Ort ist entleert von Ihm"¹⁾,

will sagen, Gott ist überall zu finden, in allem was vor Augen liegt, in jedem Handeln und jeder Tat. Er ist es, der all diesem Lebenskraft (chijjut) ist und gibt; ohne Ihn wären sie alle nicht - nur muß das kontemplative Auge, das gottsuchende Denken Ihn in den vor Augen liegenden Verhüllungen finden. Nicht die Dinge sind Gott, sondern Er verleiht ihnen ihr Sein. Das sehende Auge findet, daß Gott überall ist und das vor Augen liegende nur Blendwerk und Täuschung²⁾.

Die Art und Weise, wie der wahre Chasid diese Welt sehen soll, wird in der chasidischen Literatur häufig am Beispiel der schönen Frauen illustriert, wie etwa in dem schon genannten Testament des Baalschem, dort heißt es:

ZR § 90 (S.30 f.)

"Man muß sich hüten, auf die guten dinglichen Sachen zu blicken, insbesondere auf schöne Frauen, denn dann blickt man um sei -

1) Ben Porat, S.70c.

2) Veranschaulicht in dem Gleichnis von dem König, der in seinem Palast gefunden werden will. Alle lassen sich von dem Gleißeln des Palastes ablenken und verlieren sich in allerlei Gemächern, nur der Königssohn, der erkennt, daß der ganze Palast nur Blendwerk ist, steht dadurch, ohne weiter suchen zu müssen, schon vor dem König. Ben Porat, S.70c.

ner eigenen Begierden willen ...

Vielmehr soll man so verfahren:

Wenn man plötzlich eine schöne Frau erblickt, dann frage man sich in Gedanken; Woher hat sie diese Schönheit?

Hätte sie denn noch dieses Angesicht, wenn sie tot wäre?

Da wäre sie doch die Ausgeburt der Häßlichkeit - also woher hat sie die Schönheit?

Diese kommt ihr von der Macht der Gottheit zu, die sich in sie ergossen hat. Er hat ihr die Kraft der Schönheit und Röte verliehen!

So finden wir, daß die Wurzel der Schönheit die Macht Gottes ist!

Und warum sollte ich nach dem Teile mich ziehen lassen, es ist mir besser, mich an die Wurzel zu hangen, an die Wurzel aller Welten, denn dort ist alle Schönheit ... "

Wir sehen hier eine kontemplative Technik beschrieben, die aus der Begegnung mit dem Konkreten, mit der irdischen Wirklichkeit, sogleich durch das Konkrete hindurch zu Gott hinführt, dessen Widerschein in allem Konkreten wirkt. - Parallele Texte betonen eigens, daß man sich auf keinen Fall an der Schönheit der angetroffenen Frau ergötzen dürfe, sie vielmehr fliehen müsse, hin zu Gott, der himmlischen Wurzel aller Schönheit.

Der Maggid von Mesritsch sieht in dem eben beschriebenen Vorgang recht eigentlich ein Ver-Nichten des Konkreten. Das gute Auge, so sagt er, sieht, daß die Dinge vor Augen wie Nichts vor Gott sind und daß sie ohne sein Sein null und nichtig sind. Das böse Auge hingegen blickt auf eine Sache und wundert sich über sie und denkt "wie lieblich ist doch diese Sache" und so macht das böse Auge diese Sache zu einem Ding für sich¹⁾. Darum sagt der Maggid an anderer Stelle:

¹⁾MagDev c.73, S.124 ff.

MagDev c. 9 (S. 24)

"Die Taten der Gerechten (Zaddikim) sind größer als die Erschaffung von Himmel und Erde, denn ...

die Erschaffung von Himmel und Erde war [ein Erschaffen] des Seienden aus dem Nichts

und die Zaddikim machen aus Seiendem Nichts!

Denn aus allem, das sie tun, sogar so Dinglichem wie Essen, heben sie heilige Funken aus dieser Speise empor, und so in allem.

So finden wir, daß sie aus Seiendem Nicht-Seiendes machen."

Die Zaddikim kehren den Prozeß der Schöpfung um und führen alles Gewordene in das Ewige Nichts, in Gott zurück, wodurch die Erlösung nahegebracht wird¹⁾.

Das Gesagte gilt indessen nicht nur für das Gute, Schöne oder Neutrale in der Welt, es gilt auch für das Böse, die bösen Regungen im Menschen. Auch sie haben letztlich ihre Lebens- und Daseinskraft aus Gott und können darum gleicherweise Ort der Begegnung mit Gott sein, indem sie kontemplativ mit Ihm als der Wurzel von allem verbunden werden.

Die bösen Regungen und alles Böse in der Welt sind nach dieser Auffassung nichts anderes als verdunkelte, auf eine niedrigere Stufe gesunkene göttliche Eigenschaften²⁾, die es nur wieder zu Gott zurückzuführen gilt. Darum:

ZR 14 (S. 4f.)

"Wenn man sich nach einer bösen Sache gelüftet, Gott sei vor, ... dann knüpfe man die [in dieser Sache sichtbare] Eigenschaft an den Heiligen, E. s. g. Z. B. wenn man, Gott behüte, von einer

¹⁾ Auch in der nach Bubers Auffassung der Lehre des Baalschemtov treueren Polnaer Tradition (vgl. Werke III, S. 983) kann der Vorgang so beschrieben werden, s. Ben Porat, S. 109b; Toledot, S. 20b.

²⁾ ZR § 130, S. 46

schlechten Liebe erglüht, dann richte man seine ganze Liebe auf den Herrn, E. s. g. , und darauf sei all sein Streben gerichtet. Und wenn es Zorn ist, welcher eine Art schlechte Furcht ist, die sich von Gottes Gerichtsstrenge ableitet, so soll man sich in Strenge erstarren über seinen Trieb und mache diese Eigenschaft zu einem Thron für den Herrn ...

(will sagen: man gebe sich ganz der Gottesfurcht hin)."

Am häufigsten wird das Thema des Bösen in der Theologie des Chasidismus unter dem Stichwort der sogenannten "fremden Gedanken" abgehandelt, Gedanken, die bevorzugt in der Stunde des Gebetes den Menschen von seiner Ausrichtung auf Gott ablenken wollen, Gedanken, die bevorzugt den Bereich der geschlechtlichen Gelüste betreffen. So überliefert Jakob Josef von seinem Meister, dem Baalschem:

Toledot, egev (S. 168d)

"Wenn man fremde Gedanken hat, sei es [sogar] das Trachten in Gelüsten auf Geschlechtsverkehr, dann hänge man dies an seine Wurzel, nämlich die göttliche Eigenschaft der Liebe (hesed)"

oder:

"Es gibt solche, die lieben zu essen und zu trinken oder den geschlechtlichen Umgang und dgl. mehr, die Wurzel von all dem ist die Gottesliebe jeder Mensch aber hängt sich an die Art, die sein Herz liebt... darum sehe der Mensch zu, daß wenn ihn irgend eine Freude trifft, daß er sie an die Freude in Gott hänge, und er hänge (davak) an Ihm, der die Wurzel von allem ist."

Die göttlichen Eigenschaften haben gleichsam ihre Tag- und Nachtseite, z. B.

"die Gottesliebe hat ihr Pendant in der Sündenliebe die Gottesfurcht in der bösen Frucht, die z. B. in Haß ausbricht, die Gottesverherrlichung in der Selbstverherrlichung usw."¹⁾

¹⁾Siehe ZR § 87, S. 28 f.

In all diesen Schattenseiten muß man deren lichten Ursprung erkennen und sich dann alleine auf ihn richten, wodurch die Nacht vernichtet wird.

Nunmehr, glaube ich, wird der eingangs genannte Begriff vom Gottesdienst in der Dinglichkeit in seiner chasidischen Ausrichtung deutlich in allem und überall vermag das kontemplative Denken und die kontemplative Technik der Rückführung in die Wurzel seinen Ort zur Begegnung mit Gott zu finden. Und in diesem Sinne ist auch der folgende Grundsatz aus dem Testament des Baalschemtov zu verstehen:

ZR § 95 (S. 33)

"Die Arbeit darf nur um des Höchsten willen geschehen und zu keinem anderen Zwecke, sogar das Allergeringste tue man nicht zum eigenen Zwecke, nur um des Himmels willen."

Insofern ist es richtig, wenn Buber sagt, daß hier eine neue Beziehung zur Wirklichkeit gestiftet wurde. Aber nicht eine Beziehung um der Wirklichkeit des Hier und Jetzt willen, sondern um Gottes willen. Die Wirklichkeit und der Alltag haben darum eine neue Würde erfahren, weil auch sie - nicht nur das Studium der Tora und das Gebet - Ausgangspunkt und Ort der Gottesbegegnung werden können. Nicht in das Hier und Jetzt soll man sich versenken, sondern in die allgegenwärtige Gottheit. Oder anders formuliert: Die Alltäglichkeit kann kein Hindernis für die Gottesbegegnung sein, weil das allezeit in Gott versunkene Denken auch dort Raum greifen kann. Deshalb:

ZR § 30 (S. 9)

"Wenn man spricht, soll man nichts anderes denken, außer an das Hangen (devekut) am Schöpfer, E. s. g."¹⁾

¹⁾ Vgl. auch Liqutim Yeqarim § 51 u. ZR § 84, S. 27, Toledot, S. 27a. ZR 93, S. 1: "Zuweilen geht der Mensch und spricht mit den Menschen und dann kann er nicht (Tora) lernen und dennoch muß er in seinem Denken am Herrn, E. s. g., hangen und Einungen einen ... und man betrübe sich darüber nicht, denn der Herr, E. s. g., will, daß man Ihm auf alle Weisen diene, mal auf diese, mal auf jene ...".

das heißt, auch im alltäglichen Umgang mit Menschen, beim Schwatz mit dem Nachbarn, soll das Denken des Menschen auf Gott gerichtet bleiben.

Hierher gehört schließlich auch die Rede von den Einungen im Tun und Handeln des Menschen. Unter Einung, hebräisch Jichud, ist dabei weder die gesammelte Hingabe des Menschen an das Objekt seines Tuns oder eine "geeinte" Seele des Menschen gemeint wie man irrigerweise aus Bubers Formulierungen schließen könnte, wenn er etwa sagt: Jichud ist "keine besondere Formel oder Prozedur ... sondern gar nichts anderes als das gewohnte Leben des Menschen, nur gesammelt und auf die Einung als Ziel gerichtet"¹⁾. Die Einung soll vielmehr durch die mystische Kontemplation in der Gottheit entstehen, deren Eigenschaften - wie wir sahen - gleichsam im Exil verstreut sind. Zu diesen getrennten Eigenschaften Gottes gehören auch das (mystisch verstandene) Denken selbst wie auch das Tun - sie beide sind nach kabbalistischem Verstande in der Gottheit repräsentiert, doch wegen des Exils und der Sünde getrennt. Verbindet nun der Mensch seine Tat mit dem richtig, d. h. mystisch verstandenen Denken, so entsteht auch in der Gottheit die glückhafte Vereinigung von Gedanke und Tat, kabbalistisch gesprochen, von Bina und Malchut, der verborgenen "Allmutter" und Lebensspenderin in Gott, der "oberen Mutter" mit ihrer das Leben an die Welt vermittelnden Tochter, "der unteren Mutter"²⁾. Das dem Tun zugesellte Denken soll nicht nach unten auf die zu bewältigende Tat, sondern hin zur Höhe, zu Gott gerichtet sein. Dies wird in einer vom Baal Schem überlieferten Äußerung deutlich genug ausgesprochen. Als Auslegung zur Jakobsleiter sagt er da:

Toledot 26d

"Alles, was deine Hand zu tun vermag, das tue!

Und das ist es, was ich schon dazu sagte, daß dies das Werk

¹⁾ Maggid, S. XXXVII, und s. oben. Vgl. noch Werke III, 725 u.ö.

²⁾ Vgl. Ben Porat, S. 110b, am Beispiel des sogleich zu nennenden Urvaters Henoch.

des Henoch [, des Schuhflickers, war, der mit jeder Naht]den Heiligen, E. s. g., einte.

Und dadurch versteht man, daß der Mensch eine Leiter (Gen. 28, 12) ist,

die auf der Erde steht, (Gen. 28, 12) - nämlich um weltliche Taten in der Dinglichkeit zu tun und sein/ihr Haupt [der Leiter] reicht bis zum Himmel (Gen. 28, 12) - weil er mit seinem Haupt, d.h. seinen Gedanken, nach oben ausgerichtet ist, zum Himmel hin, um die Tat mit dem Gedanken zu verbinden, denn dadurch kommt droben eine Einung zustande!"

Also, die Tat geschieht in den Niederungen der Dinglichkeit, aber der Gedanke ist zum Himmel gerichtet.

Das hier Gesagte kann auch in der Sprache der lurianischen Kabbala ausgedrückt werden, nämlich mit Hilfe der Vorstellung von den gefallenen göttlichen Funken, der Lebenskraft aller Dinge, die durch die mystische Kontemplation, welche die Tat begleitet, von dort herausgelöst werden, um nach oben in ihr göttliches Stammland gehoben zu werden¹⁾.

Wenn man diese kontemplative Technik beherrscht,

Toledot (S. 28c)

"kann man unter Menschen sein und Einungen einen, wenn man mit ihnen plaudert und bei den übrigen Beschäftigungen ... und nicht nur wenn man mit Tora und Gebet beschäftigt, so kann es sein, daß die Menschen, auch wenn sie sich mit dem täglichen Leben befassen, das ewige Leben nicht lassen, indem sie ihr Denken an Gott hangen (davak) haben."

Daß diese kontemplative Bewußtseinspaltung - wie es Josef Weiss einmal nannte²⁾ - nicht leicht zu beherrschen war, wird in einer

¹⁾ Vgl. Toledot, S. 108d.

²⁾ Reshit Zemihatah shel derekh ha-ḥasidit, in: Zion 16 (1951).

kleinen Anekdote von keinem Geringeren als dem Baal Schem selbst bezeugt. In der eingangs¹⁾ genannten Legendensammlung über den Bescht wird berichtet:

"Der Baal Schem tov konnte [früher] nicht mit den Menschen reden, wegen seiner Devekut, seinem Hangen an Gott, so daß er irre sprach ..."

Durch das regelmäßige Rezitieren einiger Psalmen ist es ihm dann später aber dennoch gelungen.

Im Gegensatz zum Maggid, Dov Bär, macht sich der in seinem Denken offenbar sehr viel mehr vom Bescht abhängige Jakob Josef Gedanken darüber, wie es wohl dem einfachen Manne, dem kleinen Chasid, möglich sei, solche andauernde kontemplative Spannung und damit das Ziel zu erreichen. Er findet dafür eine in der älteren rabbinischen Theologie präfigurierte Lösung: Der einfache Mensch, der fleischlich (dinglich) ist, ist in einer mystischen Weise dem Geistlichen, d. h. dem Zaddik, verbunden wie der Körper der Seele. Wenn sich nun der dingliche Mensch an den Zaddik haftet (es steht hier das selbe Wort von der Devekut), so wird er gleich dem menschlichen Körper durch die Devekut der "Seele" geheiligt. D. h. der Zaddik ist die Seele seiner Gemeinde, sie sein Körper - und solange sie dem Zaddik dient, hat auch sie an der Devekut des Zaddik teil, der alleine direkt an Gott hangt²⁾. Das Problem des Gottesdienstes in der Dinglichkeit ist hier soziologisch gelöst. Die Tagesarbeit des einfachen Menschen gilt so lange als Gottesdienst, so lange er seinem Zaddik, seinem Rebbe, anhangt und ihm dient.

Worin unterscheidet sich nun Martin Bubers Deutung von den chasidischen Quellen? Beide kennen die Erfüllung des religiösen Zieles während der Beschäftigung mit der Dinglichkeit, beide eine vorgängige Konzentration, beide eine Ausrichtung des Menschen. - Das

1) Shivhe ha-Besht, a. a. O.

2) Vgl. G. Nigal, Torot Ba'al ha-Toledot, Jerusalem 1974, S. 102f und die Einleitung; Ben Porat, S. 77. 107. 115. 90f. 104f.

Ausschlaggebende ist wiederum, daß Buber die chasidische Konzeption der Devekut mit der "Begegnung" und der "Selbstverwirklichung" des Menschen vertauscht hat und dadurch wird die entscheidende Wertung in ihr Gegenteil verkehrt: hier vorgängige Konzentration auf sich und sein Werk, dort auf die kontemplativ zu erfassende Gottheit, hier Ausrichtung des Menschen auf das, was im "Daniel" "Verwirklichung" genannt, dort auf die Gottheit, die hinieden nur im Widerschein da, hier die Verwirklichung im Ding an sich, oder im "Zwischen" (Buber) der Auseinandersetzung mit ihm, dort der Hinweis der Dinge auf die Gottheit zu der man hinfliehen soll, denn alleine bei ihr ist die wahre Verwirklichung. Bubers Schauplatz ist die Welt der Dinge, der chasidische die Welt der Gottheit, die in den Dingen, in allen, nur Hinweis und Einladung zum Eigentlichen in der Losgelöstheit von aller Dinglichkeit ist.

Diese bedeutsame Verschiebung der Ausrichtung des Menschen bei Martin Buber soll noch an einem letzten Beispiel aufgezeigt werden, an dem vielzitierten Thema der Freude. Martin Buber sagte dazu (Die Erzählungen, Manesse, S. 18):

"Ohne die messianische Hoffnung abzuschwächen, erregte die chassidische Bewegung sowohl in den geistigen wie in den 'einfachen' Menschen, die ihr anhängen, eine Freude an der Welt wie sie ist, am Leben wie es ist, an jeder Stunde des Lebens in der Welt, wie diese Stunde ist."

Also nach Buber: eine Freude an der Welt überall und allezeit. Neben diesen "domestizierten" Hedonismus Bubers sei zunächst ein längerer Abschnitt aus Jakob Josefs Homiliensammlung Toledot Ya'aqov Yosef gestellt, in dem das Thema der chasidischen Freude anhand eines Gleichnisses erörtert wird. Jakob Josef sagt dort:

Toledot (S. 191a)

"Ich hörte von meinem Lehrer [dem Bescht]:

Ein Gleichnis von einem Königsohn, der in die Ferne gesandt wurde, wie ein Dorf von einfachen Leuten.

Nach langer Zeit erreichte ihn ein Brief von seinem Vater, dem König, und er wollte sich darüber sehr freuen. Aber weil er vor den Dorfbewohnern bangte, daß sie ihn verspotteten und sprächen: Was ist heut für ein besonderer Tag, und was soll die Freude?

Was tat der Königsohn?

Er rief die Dorfbewohner herbei, kaufte ihnen Wein und sonstige berauschende Getränke und sie betranken sich, bis sie in des Weines Freuden taumelten.

Da fand er [der Königsohn] Zeit, die Freude an seinem Vater zu feiern [Bis hier die Worte des Bescht].

Die Deutung des Gleichnisses ist klar:

Die Seele schämt sich, am Sabbat die Vergnügungen ihres Vaters, des Königs, der über den Königen der Könige, des Heiligen, E. s. g., in Freuden zu feiern ob der zusätzlichen Sabbatseele, die ihr ein Friedensbrief von ihrem Vater ist, und das wegen des Körpers, der einem Dorfbewohner gleicht. Darum befahl die Tora, den Körper am Sabbat und Feiertag zu vergnügen, denn dann, wenn sich der Körper der leiblichen Freuden erfreut, dann hat die Seele Raum/Freiheit, sich an der Freude der Devekut (dem Hangen) am König, dem Heiligen, E. s. g., zu freuen! ...

Daraus wird klar, daß der Körper keinen Raum zur Freude hat am Sabbat und Feiertag, außer damit ... der Seele Freiraum zur Freude an ihrem Vater im Himmel werde ... "

Die Deutung des Gleichnisses auf den Leib mit seiner Seele wird nun in einem zweiten Gang auf die menschliche Gesellschaft bezogen, in welcher der Zaddik der Seele gleicht und das einfache Volk dem Körper. Der Text fährt also fort:

Toledot (S. 191b)

"So wie beim Einzelmenschen der Körper in Devekut an der Seele hängt, und der Körper das Gewand für die Seele ist, und durch die Freude des Körpers Freude in der Seele erregt

wird, sich an der Devekut des Herrn zu freuen ...

[so auch die] Menschen, welche dinglich (fleischlich) sind, sie hängen in Devekut in Einheit mit den Zaddikim, die geistlich (formhaft) sind.

Nur, daß die Geistlichen sich der gebotenen Freude schämen wegen jener dinglichen Menschen, darum muß man jene Menschen, die dinglich sind, mit Essen und Trinken erfreuen oder mit Liedern, damit die Geistlichen Raum haben, sich an der Devekut (Hangen) am Herrn, E. s. g., zu freuen, wie im Gleichnis vom Königsohn und den Dorfleuten.;

Aus diesem Text wird folgendes deutlich:

1. Die Freude des Chasid ist keine Freude an dieser Welt, sondern eine Freude an oder in Gott schon in dieser Welt, ein irdisches Vergnügen in Gott. Jede Freude, die nicht eine Freude mit und im Ursprung oder der Wurzel der Freude, d.h. in Gott, ist, soll keinen Raum haben.
2. Allerdings ist die von den Chasidim angestrebte Seelenfreude unbändig, ungewöhnlich und offenbar so hemmungslos, daß die Seele durch sie vor dem verständnislosen Körper beschämt sein müßte. Darum mag auch der Körper in Freuden taumeln, damit die Seele sich ganz ihrem Entzücken hingeben kann - darum die Lizenz, sogar zum Weinrausch, dem die Chasidim ausgiebig gehuldigt haben und noch huldigen, wie auch dem Tabak.
3. Mit einer gewissen Verschiebung der Diktion wird dann allerdings auch anerkannt, daß das Ergötzen des Körpers auch als Anregung, als Stimulans, der geistlichen Freude dienen kann - dies gewiß in dem Sinne wie der Anblick einer schönen Frau, der sogleich zur Gottesliebe hinüberführen soll, wie ich oben zeigte.
4. In der Gemeinschaft der Menschen vertritt der Zaddik gleichsam die Seele, die alleine die wahren geistlichen Freuden lebt. Doch aus dem Zusammenhang des Textes geht noch hervor, daß durch die enge Verbindung der Gemeinde mit dem Zaddik auch sie vermittelt an der geistlichen Freude teil hat.

Wir finden wiederum dasselbe Bild: Das Eigentliche ist die geistliche Freude, die nichts mit der Dinglichkeit der Welt zu tun hat. Die Weltlichkeit wird als möglicher (und durch das Wesen der Schöpfung auch unvermeidlicher) Ort der geistlichen Menschwerdung in Kauf genommen, eine eigene Berechtigung und geistlichen Wert darf und kann sie nicht haben.

Wiederum ist Buber's Schauplatz die Welt der Dinglichkeit mit eigener Dignität, der chasidische Schauplatz das Vergnügen in der Gottheit, die Dinglichkeit ist Lizenz, bestenfalls Krücke im Dienste der Geistlichkeit.

Damit komme ich zum Schluß und will die Differenzpunkte nochmals thesenartig zusammenstellen:

1. Wo Buber die Ich-Du-Begegnung zwischen Mensch und Gott sieht, haben die chasidischen Texte die Devekut, das kontemplative Haf-ten am Droben.
2. Wo Buber die Sammlung des Menschen, die Einung seines Geistes, seiner Seele und des Leibes im Ausgerichtetsein auf die obliegen-de Tat hat, sehen die Chasidim die Ausrichtung des menschlichen Denkens auf die Gottheit hin, weg vom irdischen Ding.
3. Wo Buber die Weihe und Heiligung der Tat und des Alltags hat, haben die chasidischen Texte die Erkenntnis der in die Schalen gefallenen Funken, die sie kontemplativ in derer Wurzel, in die Gottheit heben.

Aus dem zuletzt genannten folgt:

4. Wo Buber die Verwirklichung im Menschlichen sieht, haben die chasidischen Quellen die Ver-Nichtung der Wirklichkeit.
5. Wo Buber die Freude an dieser Welt sieht, sehen die Chasidim ein irdisches Vergnügen in Gott, auch schon in und trotz dieser Welt.

6. Wo Buber das erfüllte Dasein erstrebt,
erstreben die Chasidim das erfüllte Dortsein auch schon in dieser Welt.
Und schließlich
7. Wo Buber die Menschwerdung im Verhaftetsein ans Menschliche sieht,
sehen die Chasidim die Menschwerdung im kontemplativen Verhaftetsein an die Gottheit.

Die neue Weihe der Wirklichkeit, von der Martin Buber spricht, besteht nach den frühesten chasidischen Texten mithin alleine darin, daß sie Hinweise und Zeichen und damit Anlaß, stets neuer Anlaß für das kontemplative Hinaufsteigen zur Gottheit sein darf und soll.

Um es auf eine Formel zu bringen: Martin Buber hat konsequent die kontemplativ-spekulativen Kategorien der chasidischen Texte in anthropologisch-innerweltliche überführt, hat die chasidische Bewegung vom Konkreten zum Transzendenten hin zu einer Bewegung der Transzendenz zum Konkreten hin, in oder "zwischen" es hinein gemacht.

Es wurde deutlich, daß Buber in Terminologie und Denken häufig von chasidischen Begriffen und Vorstellungen ausging, sie dann aber in einer ihm eigenen Weise verstand und interpretierte. Simon Dubnow wird darum recht haben, wenn er Bubers Werk "einen neuen, durch und durch modernen Kommentar zur chassidischen Lehre" nennt und es als "Neochassidismus" in die Geschichte des Chasidismus einreihet. Buber ist damit ein weiteres Glied der altehrwürdigen jüdischen Tradition, nach der das von den Vätern Überkommene in einem kreativen Rezeptionsprozeß übernommen und für eine neue Gegenwart neu gesprochen wird - wie seine Vorgänger blieb auch er darin nicht un widersprochen. Der Wissenschaftler muß darum Bubers Chasidismusarbeiten - eingeschlossen die Erzählungen - nicht zuletzt unter diesem Gesichtspunkt betrachten, bevor er sie als religionswissenschaftliche Beschreibung dieser Bewegung heranziehen will.