

Gulkoalitsch, Lazar

Fond 47

Säilike 12

F 47,
A. 12

Gulkoalitsch, Lazar

Der Chassidismus als
ein kulturphilosophisches
Problem

1940 Jaitu

81 Bl.

1
Leta B XLVI b.

Der Chassidismus
als ein kulturphilosophisches Problem .

von
Lazar Gulkowitsch

Tartu 1940.

Esitatus 20. 01. 40.

1197-

Einführung

Wenn der Chassidismus als ein kulturphilosophisches Problem behandelt werden soll, so ist damit die Frage gestellt: was lehrt uns die Tatsache des Chassidismus in bezug auf das Wesen der Kultur? Es steht damit zur Diskussion, sowohl was Kultur eigentlich ist, als auch welcher Art die einzelnen Phänomene sein können, in denen sich die Kultur historisch realisiert. Auch wenn der Chassidismus für die Geschichte der Kultur nichts geleistet hätte, auch wenn er Kultur zerstört hätte, so wäre doch das Problem vorhanden, warum er nichts leisten konnte oder weshalb er schädlich wirkte. Der Chassidismus speziell als religiöse Bewegung stellt die Frage in den Mittelpunkt, wie weit Religion und Kultur in Beziehung stehen. Wir haben dabei nicht nur zu behandeln, welche theoretische Begründung der Chassidismus seiner Stellung gegenüber der Kultur gegeben und wie er zur Kultur praktisch Stellung genommen hat, sondern vor allem auch, was er für die Kultur bedeutet hat. Als religiöse Richtung muß der Chassidismus eine transzendente Zielsetzung haben und damit erhebt sich die Frage, wie weit sich diese transzendente Zielsetzung mit der weltimmanenten Zielsetzung der Kultur vereinigen läßt. Da der Chassidismus stets jüdische Bewegung geblieben ist, so bedeutet er weiterhin ein Beispiel für die Auswirkung einer nationalen Verbindung der Kultur. Es handelt sich nicht darum, spe-

zifisch Jüdisches zu substrahieren, soda^ß allgemein Kul-
turelles übrig bleibt. Denn die Geschichte kennt nur die
geschlossenen Kulturkreise. Kultur an sich ist nur der all-
gemeine Wert , der sich in einzelnen Kulturen von verschie-
dener Färbung realisiert. So enthält jede einzelne Kultur
ein Moment, an dem sich demonstrieren lä^{ßt}, was Kultur an
sich ist. Sie enthält aber zugleich auch ein anderes Mo-
ment, das die spezifische Modifikation ausmacht. Das Spe-
zifische am Chassidismus ist sein religiöser Charakter,
seine Bindung an das Judentum und diejenigen Eigentümlich-
keiten , die sich aus der Besonderheit seiner Zeit ergeben.
All das addiert macht aber noch nicht das Wesen des Chas-
sidismus aus. Es kommt noch ein gewisses Moment dazu, das
den Chassidismus eben zum Chassidismus macht. Aber auch
dieses besondere Moment gehört in das Phänomen Kultur hin-
ein. Gerade dieses Besondere vermag die Spannweite zu il-
lustrieren , zu der Kultur fähig ist. Wir haben also an
den Chassidismus folgende Fragen zu stellen: Welche neue
Gestalt gab er der Kultur? Welche Wesens^sseite der Kultur
wurde damit durch ein historisches Beispiel klargestellt?
Vermochte der Chassidismus diese neue Wesens^sseite der Kul-
tur , die ihn zu einer Bewegung eigener Prägung stempelte,
rein darzustellen? Erfüllte er also seine historische
Aufgabe und wie erfüllte er sie?

An jede Kultur und an jede Bewegung innerhalb der Kulturen muß die Frage gestellt werden, welcher Art ihre Träger sind. Die wichtigste Seite dieses Problems ist die Frage, ob die Masse oder ob einzelne Individuen Träger der Kultur sind. Diese Frage ist nicht ohne weiteres identisch mit der Feststellung, wie groß die Anzahl der Kulturträger ist. Die Frage entscheidet sich vielmehr daran, ob das Ziel der betreffenden Kultur oder der betreffenden Bewegung ~~ein~~ dem Begriffsvermögen und den Zielsetzungen der Masse entspricht ~~oder nicht~~. Ein Ziel, das Massen zu faszinieren vermag, muß nicht notwendig ethisch wertlos oder gar verwerflich sein. Massen können auch für gute Ziele begeistert werden. Freilich verführt der äußerliche Charakter des Masseninstinktes immer wieder dazu, diesen Instinkt auf ethisch verwerfliche Ziele zu beschränken. Das ist aber keineswegs notwendig. Jedes Individuum hat mehr oder weniger am Masseninstinkt Teil. Dieser Instinkt kann angeregt werden und fortreibend wirken. Dabei wird es irrelevant, ob das Ziel, das angestrebt wird, den persönlichen Idealen des Individuums entspricht oder nicht. Wissen und Gewissen werden ausgeschaltet.

Die Erkenntnis, die zur Entstehung einer Soziologie geführt hat, daß nämlich das Individuum nicht nur als Einzelnes ~~und niemals als Einzelnes~~ ^{mit als Einzelnes gar nicht existieren dürfte} existiert, enthält das Problem, ob auch im historischen Sinne, nicht nur im metaphysischen, ein überindividueller Geist, ein objektiver Geist ¹⁾ besteht. Der Kernpunkt des Problems ist, ob dieses überindividuelle "geistige" Moment, dessen Existenz evident ist, so geartet ist, daß es mit Recht die gleiche Bezeichnung trägt, wie der individuelle Geist. Zweifellos ist der sogenannte überindividuelle Geist keine Substanz, sondern eine Funktion. Jede Funktion ist aber eine Funktion von Etwas. Der überindividuelle "Geist" ist eine Funktion des individuellen Geistes. Jedes Individuum ist dazu angelegt, der Ausgangspunkt dieser Funktion zu sein, das eine mehr, das andere weniger, aber die Funktion, die wir im Zusammenklingen ^{mit} der entsprechenden Funktion anderer Individuen als Gemeinschaftsgeist bezeichnen, macht niemals den Gesamtgehalt ~~des~~ des geistigen Lebens eines Individuums aus. Der Grad der Gemeinschaft ist nicht nur nach Individuen verschieden, sondern auch auf Grund desjenigen Momentes, das eine Gemeinschaft konstituiert. Die wirtschaftliche Gemeinschaft ~~erfüllt~~ erfährt die Erfüllung ihres Wesens am stärksten dadurch, daß das individuelle Moment möglichst zurücktritt. Ziel und Interesse der Gemeinschaft müssen identisch sein mit dem Ziel und Interesse jedes Einzelnen. Jedes Betonen des Individuellen zersprengt hier die Gemeinschaft. Das andere Extrem wird durch religiöse Gemeinschaft dargestellt. Hier ist dem individuellen Charakter der Frömmigkeit der breiteste Raum gegeben. Gerade in dieser Freiheit des Einzelnen gewinnt die religiöse Gemeinschaft ihre größte Tiefe. Innerhalb religiöser Gemeinschaften ist das individuelle Moment dann am stärk-

1) vgl. R. Eisler, Grundlagen der Philosophie des Geisteslebens, Leipzig 1908, S. 19ff.

6

146

sten ,wenn es sich um eine Religion mystischer Grund-
richtung handelt. Im Wesen der Ratio liegt immer das
Prinzip ^{seiner} ~~der~~ Allgemeingültigkeit. Die Logik macht immer
den Anspruch, daß es nur eine Logik geben kann. Das my-
stische Denken dagegen ist ein ausgesprochen individuell-
les Denken . Der andere kann immer nur ertasten, was un-
gefähr gemeint ist und versteht nur ⁱⁿ soweit, als Verwand-
tes in ihm anklingt.

Der Chassidismus ist als mystische religiöse
Bewegung also von vornherein darauf angewiesen, dem In-
dividuum seine Freiheit weitgehend zu lassen. Hier ist
die Bedeutung des unbekanntes Frommen im Chassidismus
begründet. Im Prinzip ist jeder Hāsīd ein schöpferi-
scher Gestalter chassidischer Frömmigkeit. Er ist immer
noch etwas anders als sein Lehrer, als die Mitglieder
des Kreises, dem er angehört.

7

Der Chassidismus war eine ^{Abt. c} der reichsten und lebendigsten Bewegungen im Judentum. Er ^{stellte} eine Renaissance echt jüdischen Wesens ^{dar}. Nachdem er so weit in die Vergangenheit gerückt worden ist, daß seine Entartung als solche erkannt werden konnte, erscheint seine Blütezeit als ein Idealbild und Vorbild jüdischer Frömmigkeit. Die natürliche Folge davon ist der Versuch, chassidisches Wesen neu zu beleben, um dem Judentum neue Kraft und neue Inhalte zu geben. ^{Indessen bildete} Der Chassidismus ~~war~~ zwar nicht das ^{den} Ergebnis einer äußerlichen historischen Situation, wohl aber ^{welcher} Ausdruck einer Phase der Geistesgeschichte, die nur in diesem historischen Augenblick so gestaltet werden konnte. So wenig wie sich die geistesgeschichtliche Situation, in ^{welcher} der Chassidismus entstand, wiederholen läßt, so wenig läßt sich der Chassidismus wiederholen. Was vom Chassidismus gelernt werden kann, ist nur etwas Formales: der Chassidismus ist ein ^{signifälliges} ~~skizantes~~ Beispiel für die Spontaneität und Freiheit religiöser Bewegungen. Der Chassidismus kam von innen heraus, er ist niemals bewußt gemacht worden. Die älteren Hasidim verstanden noch nicht einmal die Einheit ihrer Bewegung. Der Meseritscher Maggid und R. Nahman aus Brazlaw begannen bewußt von neuem. Sie wollten keine chassidischen Traditionen fortsetzen. Diese bestanden zwar und waren überall lebendig, auch in den Lehren und in dem Leben dieser beiden Saddikim. Aber sie waren noch nicht als solche bewußt. So bestand ~~er~~ gerade in der Blütezeit des Chassidismus ein unbewußtes chassidisches Leben und in diesem Unbewußtsein liegt die Kraft der Religion. ^{beschlossen} Es gehört zum Wesen des religiösen Genies, daß es nicht weiß und nicht zu wissen begehrt, was es tut. Wenn das heutige Judentum eine dem Chassidismus entsprechende Renaissance jüdischen Wesens hervorbringen sollte, so kann dies nur aus dem Leben des Judentums heraus ohne bewußtes Programm geschehen. Was so entstehen kann, wird und kann kein Chassidismus und kein Neo-

chassidismus sein, denn die historische Aufgabe des Chassidismus ist erfüllt. Der Chassidismus hat sich ~~überlebt~~ überlebt und ausgelebt wie kaum je eine Bewegung. Eine neue Bewegung im Judentum muß eine neue geistesgeschichtliche Aufgabe ergreifen und lösen.

Die Stellung des Chassidismus
innerhalb der soziologischen Struktur seiner Zeit.

1.

Die Stellung des Chassidismus innerhalb der soziolo-
gischen Struktur seiner Zeit: 45-63.

I. Die Stellung des Chassidismus in seiner sozialen

- 1) *berh. als Volksbewegung, nicht als Massenbewegung: 2.15-20* Umwelt: 45-46
2) Der soziale Umfang der Bewegung: 45-45c.
3) Das Aufgehen des Chassidismus in Konventikeln
als ein Versuch, das Ideal vor dem Leben zu retten:
45d-45f.
4) Der Einfluß der sozialen Struktur seiner Zeit
auf Entstehung und Ausgestaltung des Chassidismus: 45g-46.

II. Führertum und Anonymität im Chassidismus: 46-57.

- 1) Der unbekannte Häsíd: 46-49
Die dialektische Struktur der Gesellschaft überhaupt:
46-47.- Die Bedeutung des unbekanntenen Einzelnen für
die Geistesgeschichte: 47-48.- Die Bedeutung des unbe-
kannten Häsíd für die Geschichte des Chassidismus: 48-49.
2) Das mystische Moment im Chassidismus als allgemeines
Fluidum: 50-53.
Mystik und Anonymität: 50.- Das Wesen der Mystik und
der spezifische Charakter jüdischer Mystik: zu 50a-c.
Hasidismus und Kabbala: 50-53.

~~III~~
III. Der Exoterismus der chassidischen Bewegung und seine
Folgen: 53-57.

- 1) Die Konventikelbildung im Chassidismus als rein ~~im~~
~~äußerliche~~ Ueberdeckung seines exoterischen Charak-
ters: 53-55.
2) Ansätze zu echter Esoterik beim Meseritscher Maggid:
53-56.
3) Das Auswahlprinzip im Chassidismus und die ethische
Norm: 56-57.

IV. Zentralisation und Dezentralisation in der Geschichte
des Chassidismus: 57-63.

- 1) Das zentrifugale und das zentripetale Prinzip in
der Geistesgeschichte: 57-59.
2) Die Auswirkung dieses Prinzips im Chassidismus:
59-60.
3) Die Gemeinde als Strukturprinzip im Chassidismus:
60-63.

Der unbekanntete Einzelne in Gemeinschaft und Gesellschaft: zu 48, 1-6.-

~~7~~ 9

DIE STELLUNG DES CHASSIDISMUS INNERHALB DER
SOZIOLOGISCHEN STRUKTUR SEINER ZEIT.

I. Die Stellung des Chassidismus in seiner
sozialen Umwelt.

1. Der Chassidismus als Volksbewegung,
nicht als Massenbewegung.

10

Der Chassidismus hat eine außerordentliche Zahl von Menschen ergriffen. Das legt den Gedanken nahe, daß es sich hier um eine Massenbewegung gehandelt hat. Das würde zunächst ^{nicht} gegen den geistigen Wert des Chassidismus sprechen, da, wie eben ^{da} gesagt, die Masse auch für wertvolle Ziele begeistert werden kann. So enthalten alle großen Religionen Zielsetzungen, die den Massen adäquat sind. Dies sind keine Zielsetzungen, die den Charakter der betreffenden Religion verfälschen. Es sind nur nicht alle Ziele der Religion. Es gibt immer Gebiete des Religiösen, die der Masse nicht adäquat sind, die nur den Individuen zugänglich bleiben, also den Menschen, denen es gelingt, persönliche Zielsetzungen über den Masseninstinkt zu stellen. Der Chassidismus ist trotz der großen Zahl seiner Anhänger nicht eine religiöse Bewegung, die dem Masseninstinkt entspräche. Er ist doch zu sehr mystisch eingestellt, er erkennt ^{zu sehr} die Einsamkeit der Seele vor Gott an. Was er zu bieten hat, kann keine Masse begeistern. Das zeigt sich am deutlichsten daran, daß er soziale Probleme bis zum ethisch Bedenklichen ignoriert. Was er verlangt, kann immer nur der Einzelne leisten, sofern er nicht Masse ist. Wenn es dem Chassidismus gelang, dennoch weite Kreise des jüdischen Volkes zu durch-

dringen, so lag es daran, daß er ausgesprochen ~~ein~~ jüdisches Wesen explizierte. So konnten viele Einzelne empfinden, daß hier Art von ihrer Art vorlag. Daß der Chassidismus nicht Massenbewegung war, erklärt auch die auffällige Tatsache, daß er ^{sich} nicht aus Proselyten unter Nichtjuden gemacht hat. Denn der Masseninstinkt ist so wenig differenziert, daß eine Bewegung, die an Masseninstinkte appelliert, nicht vor den Grenzen einer Kultur Halt macht, ~~zum~~ ^{zumal} wenn diese ^{Grenzen} wie im Falle des Chassidismus, nicht mit räumlichen Grenzen zusammenfallen.

Die Tatsache, daß ^c der Chassidismus keine Massenbewegung ist, muß ^{seiner} sich vor allen Dingen in ~~der~~ Sprache auswirken. Die Sprache ist ja das Mittel, mit dem der Masseninstinkt angeregt und geleitet wird. Der Chassidismus wendet sich an keine Masse, er bedarf also keiner Sprache, die auf Massen wirkt. Er kann verzichten auf Flachheiten und grobe Effekte. Er kann also das Leben der Sprache gleichsam nach innen wenden. So konnte der Chassidismus eine eigene Begriffswelt und ein eigenes Sprachsystem gestalten. Diese Sprache mußte auf nichts weiter Rücksicht nehmen als auf die spezifische Eigenart der Gedankenwelt, die sie darzustellen hatte.

~~1) S. Gulewitsch, Die Grundgedanken des Chassidismus als Quelle seines Schicksals, S. _____~~

1) Die Tatsache, daß die chassidische Literatur in ihrem legendären ~~in~~ sowohl als in ihrem dogmatischen Teil ein Hebräisch, das nicht nur von Jiddischismen durchsetzt ^(gt) ist, sondern sogar jiddischen Satzbau aufweist, berechtigt noch nicht zu einem abschätzigen Werturteil diesem Hebräisch gegenüber (so die meisten Forscher des Chassidismus). Vielmehr handelt es sich hier, wie ich in meiner Arbeit "Das kulturhistorische Bild des Chassidismus" (Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis Dorpatensis BXLIII, 3 = Acta Seminarii Litterarum Judaearum Universitatis Tartuensis, Heft 7), V, S. 88ff. nachgewiesen zu haben glaube, um eine vom Geiste des Chassidismus aus geschaffene Synthese des Hebräischen und Jiddischen, sodaß man weder von einem chassidischem Hebräisch allein noch von einem chassidischen Jiddisch allein sprechen kann, ~~sondern~~ sondern von einem hebräischen und einem jiddischen ~~Element~~ Element der chassidischen Sprache reden *müß*. Welche Bestandteile und Funktionen der Chassidismus attrahiert und sich ihrer bedient hat, wäre noch zu untersuchen.

V 1938

Der Chassidismus wendet sich an Einzelne, an viele Einzelne, mit anderen Worten: er ist eine Salusbewegung. Als solche steht er in einem gewissen Gegensatz zu dem stark individualistischen und aristokratischen Charakter, den mystische Bewegungen zu tragen pflegen. Die Mystik setzt immer eine gewisse religiöse "Begabung" voraus, sie wendet sich stets an eine im Grunde weltabgewandte Seelenhaltung. Ihre Lehren sind zu wenig rational, als daß sie an der Oberfläche liegen könnten. So ist auch der Chassidismus im eigentlichen Sinne nicht populär. Er appelliert nicht an Masseninstinkte, er verspricht den Armen kein soziales Paradies, er predigt nicht Befreiung von dem politischen Druck der Zeit, sondern er bringt eine ausgesprochen geistige Lehre, die bei aller Sachlichkeit, ^{so auch} trotz des verzichtes auf den kabbalistischen Begriffsaapparat, doch ein hohes religiöses Bildungsniveau voraussetzt.

~~2-4-14~~ ✓

Chassidismus gilt populär nur zu oft als eine Religion von Wundertätern und Wundergläubigen. Das Wunder hat im Chassidismus stets eine Rolle gespielt, sonst hätte eine solche Meinung nicht entstehen können. Es nimmt auch in der Geschichte des Chassidismus einen um so größeren Raum ein, als sich die Geschichte ihrem Niedergang nähert. Dennoch ist das Wunder nicht das konstituierende Moment für den Chassidismus. Der Ba'al Sem ^vtōb nahm dazu die im Grunde kritische Stellung aller großen Frommen ein. Das Wunder legitimiert das religiöse Genie vor dem Volke. Deshalb wird kaum einer der großen religiösen Führer darauf verzichten, seine geistige Kraft auch in dieser Richtung aufs äußerste anzuspannen. Aber der Ba'al ^v Sem tōb sieht im Wunder doch nur ein Mittel zum Zweck, ein recht gefährliches Mittel sogar. Die Tradition hat ihn zum Wundertäter gemacht. Aber noch aus dem Bilde, das sich die Kreise um den Meseritscher Maggid von ihm machen, spüren wir, daß er das Wunder nach Möglichkeit in seiner Besonderheit zu entkräften suchte. Er bemühte sich, darauf hinzuweisen, daß das goldene Zeitalter der Religion, indem u.a. auch Wunder geschehen, durchaus nicht vorüber ist. Der Weg, den die großen Rabbinen der talmudischen Zeit gingen, ist noch heute für jeden gangbar. Es geschieht damit nichts Außergewöhnliches, sondern das Natürliche, was nach Gottes Willen eigentlich immer geschehen sollte. Wenn dabei auch Wunder geschehen, so ist das nicht das Wesentliche und das Entscheidende. Entscheidend ist die Frömmigkeit. Der Meseritscher Maggid stellt sich ganz auf dem Standpunkt des Ba'al ^v Sem tōb, fügt ~~noch~~ aber noch ein Moment hinzu, das dieser Frömmigkeit ein Ziel gibt. Ziel der Frömmigkeit ^{ist}, die Welt zu verbessern, die Welt zu Gott zurückzu-

(verte)

12.
führen . Damit ist aller Nachdruck auf das ethische
Moment gelegt. Auch das Wunder ist diesem Moment
untergeordnet.

13. aristokratischen Charakter, den mystische Bewegungen zu 14
tragen pflegen. Die Mystik setzt immer eine gewisse religiö-
se "Begabung" voraus, sie ^{wendet sich} ~~appelliert~~ stets an eine im Grunde
weltabgewandte Seelenhaltung. Ihre Lehren sind zu wenig ra-
tional, als daß sie an der Oberfläche liegen könnten. So
ist auch der Chassidismus im Grunde nicht populär. Er appe-
liert nicht an Masseninstinkte, er verspricht den Armen kein
soziales Paradies, er predigt nicht Befreiung von dem poli-
tischen Druck der Zeit, sondern er bringt eine ausgesprochen
geistige Lehre, die bei aller Schlichtheit, z.B. trotz des
Verzichtes auf den kabbalistischen Begriffsapparat, doch ein
hohes religiöses Bildungsniveau voraussetzt. ~~In der Tat ha-~~
~~ben sich auch~~ Um den Ba'al ^{haben sich} ~~šēm tōb~~ von Anfang an Männer von
höchster Bildung gesammelt, und der Chassidismus hat in sei-
ner Blütezeit stets auch auf Persönlichkeiten gewirkt, die
durchaus nicht als religiös primitiv angesehen werden dürfen.
Primitiv im eigentlichen Sinne ist aber auch die Religiosi-
tät der einfachsten Dorfgemeinde nicht gewesen. Der Ba'al
~~šēm tōb~~ fand ^{keine} ~~kein~~ ~~ein~~ religiöses Volk vor. Mochte die Masse
~~auch~~ noch so ungebildet sein, so blieb sie doch durch das
Ritual mit dem großen geistigen Strome des Judentums ver-
bunden. Die Religion, wenn sie auch oft unverstanden blieb,

244. ja bis zum Aberglauben herabsink^{end)}, behauptete ^{den} (noch einen ¹⁵
Platz im Leben, und zwar einen zentralen. Hier liegt ~~der~~
^{Schlüssel} ~~Lösung~~ des Geheimnisses, warum die ihrem Wesen und ihrer
Absicht nach in keiner Weise ^{demagogische} ~~organisierte~~ (Bewegung des
Chassidismus ~~die~~ ^{Volke} ~~Massen~~ in ihren Bahnen zwang. In diesem
^{Volke} ~~Massen~~ war noch immer eine Disposition vorhanden, die nur
auf den Anlaß wartete, eine neue religiöse Blütezeit
herbeizuführen in Erscheinung treten zu lassen.

Der Ba'al ~~Šem~~ ^{Šem} ~~tōb~~ von sich aus hat wohl nie ein so-
ziales Programm geschaffen. ^{Ebenso} ~~Er~~ dürfte ^{er} auch nicht die Ab-
sicht gehabt haben, durch ^{Stärkung} der inneren Gemeinschaft
doch schließlich auch die politische Machtstellung zu
stärken. Freilich brachte er den Armen Trost, indem er
durch die Entwertung des irdischen Gutes die Armut zu ei-
nem irrelevanten Faktor machte. Wenn er Gemeinsamkeit alles
Besitzes predigte, so ist dies nicht im Sinne eines Sozial-
programms zu verstehen. Was einem Menschen gehört, gehört
zugleich allen, da alle gleich sind. Die bedingte Güterge-
meinschaft des Chassidismus ist also rein religiös begrün-
det und bezweckt ^{unmittelbar} ~~zunächst~~ nicht ^{die} Linderung des sozialen
Elends, wenn sie natürlich auch dazu beigetragen hat, der
schlimmsten Not zu steuern. Wie aristokratisch der Chassi-
dismus im Grunde eingestellt war, zeigt die Erscheinung der
Šaddikim; an ^{würde} ihren Höfen (sogar ein Luxus geduldet werde,

Die Gemeinschaft ist organisch gewachsen. Die Gesellschaft wird konstituiert. Dies sind die typischen Merkmale des Entstehens beider Formen menschlicher Gruppenbildung. Das Wesen von Gemeinschaft und Gesellschaft wird durch dieses Merkmal nicht erschöpft und nicht erklärt. Die Tatsache, daß man menschliche Gemeinschaft nicht konstituieren kann, ist vielmehr eine Folgeerscheinung. Wesentlich für den Charakter der Gemeinschaft ist die ~~Tatsache~~ Tatsache, daß in der Gemeinschaft der Mensch als Mitmensch und nicht nur als Nebenmensch gilt. Der Begriff des Mitmenschen ist historisch und sachlich religiösen Ursprungs. Deshalb ist auch die Gemeinschaft historisch und sachlich ~~religiösen~~ religiösen Ursprungs. Der Mitmensch als ethische Forderung ist immer Problem. Der Mitmensch als religiöse Forderung ist eine Tatsache. In der Religion ist das Individuum gültig, wie es gültig vor Gott ist. In der Ethik ~~muß~~ ^{braucht} das Individuum durchaus ~~nicht~~ ^{keine} Gültigkeit ~~haben~~. In der Ethik ist der Mitmensch zunächst vom Ich aus vorhanden, er ist also relativ. Das Individuum kann in der Ethik Fiktion bleiben. Die Religion begnügt sich nicht mit dieser Fiktion, wie sie sich überhaupt niemals mit Fiktionen begnügen kann. In der Religion ist das Individuum absolut gültig, wie es vor Gott gültig ist. Deshalb ist jede Gruppenbildung auf religiöser Basis darauf angewiesen, das Individuum anzuerkennen, es gibt darum auf dem Gebiet der Religion nur Gemeinschaft, nicht Gesellschaft ~~W. S.~~

~~Hier ist der tragische Irrtum religiöser "Gesellschaften" begründet, die Tatsache, daß die Eingliederung religiöser Gemeinschaften in die Gesellschaft stets einen Sündenfall, einen Verzicht auf das eigentliche Wesen der Religion bedeutet.~~

4
17
an eine Ordensgründung dachte, als er sein Werk ~~begann~~
begann. So extrem ist der Gegensatz zwischen dem
ursprünglichen Wollen des Ba'al Šem tōb und den
späteren chassidischen Gemeinden nicht. Doch
müssen wir annehmen, daß das organisatorische ~~Moment~~
Moment im Chassidismus erst allmählich zur Geltung
gekommen ist, je weiter sich die Bewegung aus-
breitete und je mehr eine Abgrenzung nach außen
notwendig wurde.

2. der soziale Umfang der Bewegung.

H. B. Wehr. 1940.

3
- 19 - zwar gewiß 16.
der ^{die} zwar in den Augen der Nachwelt zur schärfsten Kritik
am Chassidismus herausforderte ^{ge}, aber die Autorität der
betreffenden Saddikim ^{bei ihren Zeitgenossen durchweg} nicht erschüttert hat.

Es erhebt sich die Frage ⁱⁿ wieweit die spätere Or-
ganisation des Chassidismus zu Gemeinden mit einer äußere-
ren Rechtsordnung im Programm des Ba'al S^vem tōb explizite
oder implizite ~~et~~ vorgesehen war. Die ~~et~~ Gemeinde, die Kirche
oder wie sonst die organisierte religiöse Gemeinschaft
heiß^{en} mag, ist immer eine Konzession an die Welt. Die
Religion an sich kennt nicht die Zweckbestimmtheit, die
Welt aber ist nach dem Prinzip des Zwecks gestaltet. Sozi-
ologisch betrachtet, bedeutet dies, daß die Welt die reine
Gemeinschaft nicht duldet, weil sie sie gar nicht begreift.
Wenn eine Gemeinschaft in der Welt bestehen will, so muß
sie ^{stets} ~~immer~~ ihren reinen Gemeinschaftscharakter aufgeben
und sich wenigstens äußerlich als Gesellschaft gestalten.
In der Frühzeit der religiösen Bewegungen, wo die Welt
noch keine Rolle für die Lehre und das Leben der Gläubi-
gen spielt, ist dagegen meist reine Gemeinschaft vorhanden.
Die Vergesellschaftung der religiösen Gemeinschaft kann
so weit gehen, daß sie dem ursprünglichen Willen des
Stifters widerspricht. Das eklatanteste Beispiel dafür
bietet der Orden der Franziskaner, dessen Stifter niemals

18
Es ist für die Erkenntnis des Charakters einer Bewe-

gung sehr aufschlußreich festzustellen, welche Kreise eines Volkes sie zuerst, welche sie allmählich und welche sie überhaupt nicht ergriffen hat. Zunächst bleibt die Frage offen,

die Verbreitung der betreffenden Bewegung sich auf
ob ~~es sich dabei um~~ wirtschaftlich verschieden gestellte

Schichten oder ~~auf~~ geistesgeschichtliche Gruppen oder auch ~~auf~~ bestimmte psychologische Typen ^{beschränkt} handelt. Dies ^{Verteilungsprinzip} entscheidet

sich sowohl nach dem in einem Volke vorherrschenden Prinzip der Struktur als auch nach dem Charakter der betreffenden

Bewegung. Für den ^{Chassidismus} Charakter ist von vornherein charakteristisch,

dass der Gegensatz zwischen ihm und seinen Gegnern nicht mit einem sozialen Gegensatz kongruent war. Die Chassidim und die Anhänger der rabbinischen Richtung und später

ebenso die Chassidim und die Anhänger der Haskālā gehörten denselben sozialen Schichten an. Diese Tatsache findet ein-

mal ihre Begründung darin, dass das Ostjudentum des 18. und 19. Jahrhunderts keine scharfe Trennung in bezug auf die

wirtschaftlich verschiedene Stellung seiner Glieder kannte. Der Wohlstand war auf das Ganze gesehen überhaupt gering

und zudem in ständiger Abnahme begriffen. Wo aber eine kleine Schicht Besitzender oder einzelne Besitzende vorhanden

waren, ließ die gemeinsam starke religiöse Bindung den wirtschaftlichen Gegensatz nicht zu einem geistigen werden.

In seiner Gesamtheit
~~auf das Ganze gesehen~~ kennt das Ostjudentum nicht das Her-



ausstreben einer besitzenden Klasse aus dem geistigen Verbände des strengen Judentums, wie es für die Zentren des westeuropäisches Judentums typisch ist. ^{was auch in einzelnen Fällen Besitz und Emanzipation in einem ursächlichen Verhältnis gestiegen haben} Die Klassifizierung der Chassidim und Nichtchassidim kann darum nicht unter dem Gesichtspunkte erfolgen, daß eine bestimmte wirtschaftliche Situation von entscheidender Bedeutung wäre. ~~Der Chassidismus umfaßt zwar von vornherein die Schicht der aller Ärmsten, ohne dass auch damit gesagt wäre, dass der Rabbinismus eine besitzende Schicht repräsentiert hätte.~~ Vielmehr unterscheiden sich Chassidim und Nichtchassidim ganz als geistesgeschichtliche Gruppen. Entscheidend ist die Stellung zur jüdischen Tradition. Der strenge unbedingte Traditionalismus wird durch den Rabbinismus verkörpert. Demgegenüber verkörpert der Chassidismus nicht etwa einen Antitraditionalismus, sondern eine nach der mystisch antiintellektualistischen Seite hin nuancierte und dadurch aufgelockerte Form. Es entschied sich also nach der religiösen Einstellung, nicht nach der sozialen Schicht und dem Besitzer, ob der Einzelne, ob sich einzelne Gruppen dem Chassidismus oder Rabbinismus anschlossen. Beide Richtungen sind stark gemeinschaftsgebunden, ~~sodass~~ weniger die psychologische Einstellung des Einzelnen als das geistige Milieu, in dem er lebt von Bedeutung dafür ist, welcher Richtung sich der Einzelne anschloß. In späterer Zeit änderte sich das ^{in dieser Hinsicht} Bild insofern, als der neue Gegner des Chassidismus, die Haskalā, sich stärker auf Grund psychologischer Veranlagung rekrutierte.

3 19. 19
Die Anhänger der Haškālā sind Abtrünnige, Renegaten, Oponenten, bewußte Gegner ihres Milieus. Entscheidend dafür, ob sich jemand der Haškālā anschließt, ist die Tatsache seiner Gegnerschaft gegen sein angestammtes Milieu, nicht gegen ^(überhaupt) ~~ein Milieu bestimmter Prägung~~ ^{den Charakter dieses Milieus}. Die Stellung der Haškālā zum Chassidismus hat allmählich eine Wandlung erfahren. Die Haškālā ist eine naiv intellektualistische Richtung. Sie wird charakterisiert durch die naive ^Überschätzung der eigenen Epoche, durch einen naiven Optimismus, durch Freude am sogenannten Fortschritt. Darum erschien der strenge Traditionalismus der Rabbinen, der im Grunde ein viel ernst^{er} zu nehmender Intellektualismus war, als die Haškālā, als veraltet, als stumpf geworden, als nicht mehr zeitgemäß. Der Chassidismus ^{den Anhängern der Haškālā} mußte aber darüber hinaus als geradezu unvernünftig, ja sogar als lächerlich ^{vorkommen} erscheinen. Er erschien unter dem Gesichtspunkte der Haškālā geradezu als eine Zuflucht für geistig Träge, als ein Betäubungsmittel für die Stiefkinder des Lebens. Später ^{aber betrachtete} erschien ^(den Chassidismus) die Haškālā mehr und mehr unter einem romantischen Gesichtspunkte, ^{dem} die Haškālā neigt wie alle Richtungen, die einseitig und oberflächlich intellektuell eingestellt sind, zur Sentimentalität und Romantik. Dazu kommt, daß ihre Anhänger als Renegaten das Aufgegebene immer ein wenig als verlorenes Paradies erscheint.

mußte.
✓

20.

4

So gelangt die Haskālā allmählich von einer polemischen Geringschätzung des Chassidismus zu einer romantischen Verherrlichung, die ^{ihm} freilich ebenso wenig gerecht werden kann, wie vorher die ablehnende Haltung.

Die Gegner des Chassidismus haben ^{so} ~~haben~~ gewechselt, die Wertschätzung des Chassidismus hat zwischen allen Extremen geschwankt. Der Chassidismus ^{aber} ist sich in auffallender Weise gleich geblieben. Er ist weder proletarisiert noch plutokratisiert worden. Er ist immer freie Religion im Gegensatz zum mehr amtlichen Rabbinismus geblieben. So bleibt das Milieu des Chassidismus ein relativ konstantes. Es blieb immer ein von geistesgeschichtlichen Gesichtspunkten her bestimmtes Milieu. Sozial wirtschaftliche und individualistisch psychologische Momente haben immer nur eine untergeordnete Rolle gespielt, wo die Frage der Zugehörigkeit des Einzelnen zum Chassidismus akut geworden war.

Wenn wir also den Chassidismus als eine Volksbewegung bezeichnen, so ist dies also nicht im Sinne seines wirtschaftlich sozialen Milieus zu verstehen, sondern in geistigem Sinne: der Chassidismus ist seinem Wesen nach durchaus exoterisch gerichtet. Dem scheint die Tatsache zu widersprechen, daß der Chassidismus schließlich im kleinen Konventikeln aufging. Dies ist aber kein Ergebnis eines inneren Prinzips, sondern ein letzter Versuch, das chassidische Ideal mit dem Leben zu vereinigen.

Diese Vereinigung des Ideals mit dem Leben mußte der Chassidismus als eine geistige Bewegung, der es darauf ankam zu wirken und nicht nur darauf Erkenntnisse zu gewinnen, zu registrieren und zu tradieren, als ein unerläßliches Ziel betrachten. Er mußte das Leben der Geschichte in den Bereich seiner Ideale einbeziehen und mußte mit dem Anspruch auftreten, damit dem Leben einen tieferen, erst seinen eigentlichen Sinn zu geben. Eine solche Einstellung bedingt eine exoterische Tendenz, ein Streben nach Ausbreitung, nach Erfassung einer möglichst großen Anzahl von Menschen, im Prinzip sogar das Bestreben, alle Menschen zu erfassen. Es ist für die meisten Bewegungen im Verlaufe der Geistesgeschichte typisch, daß die Vereinigung von Ideal und Leben in der ersten, der klassischen, der heroischen Periode der Bewegungen am besten gelingt. Es scheint wirklich so, als sei nun wirklich endlich das Prinzip gefunden, nach dem das Ideal mit dem Leben zu einer fruchtbaren Synthese gebracht werden könnte.

Der Widerstand gegen diese Synthese von zersetzenden

1) Über die Beschränkung dieses Prinzips auf Grund des Begriffes eines nationalen oder eines geistigen Israels s. unten S.

setzenden Kräften her pflegt im allgemeinen erst später zu erfolgen. Der Lebenserhaltungstrieb, der gesunde Menschenverstand, die seelische Trägheit, die Staatsklugheit bedürfen erst einer gewissen Zeit, um die Gefährlichkeit des neuen Feindes zu erkennen und die Waffen zu finden, mit denen der neue Feind angreifbar ist. Der Kampf zwischen den beiden Prinzipien der Vereinigung des Ideals mit dem Leben und der Anpassung des Ideals an das Leben pflegt¹⁾ auf zweierlei Weise zu enden: entweder wird das Ideal so modifiziert, daß²⁾ es schließlich auch den Ansprüchen des "Lebens" im Sinne der Weltklugheit entspricht oder die geistige Bewegung zieht sich auf einen kleinen Kreis zurück, den die breite Öffentlichkeit ignorieren kann. Wenn in einer Bewegung von vornherein das esoterische Prinzip das stärkere, das dem Sinne der Bewegung entsprechendere, ist, so verliert die Bewegung durch diese Einschränkung nichts. Das Ergebnis einer solchen Entwicklung ist ein kleiner Kreis intensivsten geistigen Lebens, der stets bald mehr latent, bald mehr sichtbar eine Keimzelle geistigen Lebens bleibt. Bewegungen aber, bei denen die exoterische Komponente einen³⁾ wesentlichen Faktor⁴⁾ ausmacht, büßen durch eine solche Einschränkung den größten Teil ihrer Lebenskraft ein. ~~So entstehen~~

Sekten als Erstarrungsformen geistiger Bewegungen. Da im

¹⁾ Gelegentlich werden auch beide Wege beschritten. Das klassische Beispiel hierfür ist die katholische Kirche, die nebeneinander das Ideal einer Kirche in der Welt und das Ideal eines Kreises von Auserwählten zu pflegen sucht.

allgemeinen jede Bewegung eine exoterische und eine esoterische Komponente aufweist, so ist es möglich, dass eine Bewegung beide Wege, den des Kompromisses und den der Einschränkung nebeneinander bestreitet. Das klassische Beispiel für eine solche Doppellösung ist die katholische Kirche, die stets versucht hat, das Ideal einer Kirche in der Welt neben dem Ideal eines Kreises von Auserwählten zu pflegen. Bei der Betrachtung des Chassidismus werden wir also zu fragen haben, ob die Tendenz auf Expansion so wesentlich für ihn war, dass er von der Möglichkeit dieser Expansion in der Weise abhängig war, dass eine Verhinderung der Expansion ihn tödlich treffen musste. Es ist also zu fragen, ob die Beschränkung auf kleine Kreise, der der Chassidismus verfallen ist, eine seinem Wesen nicht entsprechende Entwicklung bedingt hat.

Die chassidische Bewegung wird ganz allgemein als eine typisch mystische Bewegung angesehen. Eine solche allgemeine Voraussetzung bedarf des Beweises und darum vor allem eine Klarstellung dessen, was unter Mystik verstanden werden soll. Das Wesen des mystischen Denkens ist sein arationaler, sein alogischer Charakter, womit aber nicht etwa gesagt sein soll, dass das mystische Denken ein undiszipliniertes Denken sein darf. Es folgt nur einem anderen

Der Chassidismus wurde gezwungen, zur Rettung seines Ideals vor einer Verweltlichung diese Welt zu verlassen. Das widersprach seinem im Prinzip esoterischen Charakter. Es schloß ihn von seiner genuinen Aufgabe innerhalb der jüdischen Geschichte und damit von der Geschichte überhaupt aus.

Der Chassidismus entstand als eine Bewegung unter Armen und Verzweifelten. Die Legende schildert den Ba'al Šem tōb drastisch als den ["]Ärmsten der Armen. Aber nicht diese allgemeine Armut - der Chassidismus entstand nicht als Gegensatz zu einer Klasse von Besitzenden, die kaum vorhanden war - und nicht die allgemeine Verzweiflung als solche verursachten, entzündeten, nährten den Chassidismus. Als passiv negative Zustände konnten sie keine schöpferische Wirkung ausüben.

seiner Auslegung, die Art seiner Verwirklichung im Chassidismus zu prüfen.

Der Chassidismus ist von uns als eine Volksbewegung bezeichnet worden. Damit ist einmal gesagt, dass der Chassidismus seinem Wesen nach nicht esoterisch ist. Dies ist eine Behauptung, die nicht ohne weiteres anerkannt werden wird, da ihr bestimmte Tatsachen aus der chassidischen Geschichte zu widersprechen scheinen. Der Chassidismus ist aber eine Volksbewegung in dem Sinne, dass er eine Bewegung unter den Aermsten gewesen ist und dass ihr Führer selbst den armen Volksschichten angehörte. Die Legende schildert ihn drastisch als den Aermsten der Armen. Damit trifft sie auf jeden Fall das Richtige in der Hinsicht, dass die Botschaft des Ba'al Sem tob ~~dam~~ ihrem ganzen Wesen nach an die Armen gerichtet war. Man hat geradezu die Verzweiflungsstimmung der polnisch-russischen Judenheit des 18. Jahrhunderts für die Entstehung des Chassidismus verantwortlich gemacht. Die Verzweiflungsstimmung war zweifellos vorhanden. *gegen die Unterdrücker* Dass sie aber nicht zu einer sozialen Revolte *lution* oder zur Auswanderung oder zur völligen geistigen Resignation und Stagnation führte, ist das Werk des Chassidismus. Nicht die Verzweiflungsstimmung als solche erzeugte den Chassidismus, sondern der Chassidismus gestal-



tete die Verzweiflung an der Welt um in eine schöpferische Ueberwindung der Welt. Im Einzelnen wirkte natürlich das ^{allgemeiner Armut} Milieu) modifizierend auf den Chassidismus. Es bewirkte z.B., daß gerade das Moment der Freiheit gegenüber dem Übel besonders betont wurde. Hätte der Chassidismus ein Milieu vorgefunden, in dem etwa eine ^{soziale} ~~solche~~ Zufriedenheit, eine wirtschaftliche Wohlhabenheit geherrscht hätte, so hätte er die Freiheit von den Gütern der Welt betonen müssen. Ueberwindung des Ungeistigen ^{aber} ist auf jeden Fall das Prinzip. Daß ^{jene Zeit trotz ihrer} die Verzweiflungsstimmung jener Zeit geistig produktiv sein konnte, war nur möglich, weil im Volke latent geistige Kräfte lebendig waren. Dem Baral ^{v-} ~~sem töb~~ gelang es, diese Kräfte dadurch in eine historische ⁻⁻⁻ Wirksamkeit hineinzuführen, daß er ihnen Form zu geben wußte. Seine ^β Lehre und sein Leben explizierten das, was bisher nur im latenten Zustande vorhanden war. Wenn wir den Chassidismus als eine Volksbewegung bezeichneten, so werfen wir damit die Frage nach der historischen Bedeutung der Gesellschaft ^{gegenüber der des Individualismus auf} auf. Die Geschichtsphilosophie des 20. Jahrhunderts hat die Gesellschaft mehr als das Individuum in den Mittelpunkt des historischen Geschehens gestellt. Die extrem soziologisch eingestellten Richtungen sehen im Begriff des Individuums kaum mehr als eine naive

Fiktian. Demgegenüber muß die dialek-
 tische Struktur der Gesellschaft betont werden.
 Wenn die Gesellschaft überhaupt lebenskräftig
 sein soll, wenn sie also Gemeinschaft
 ist, dann lebt sie gerade aus der Tatsache
 des Individuellen ebenso wie das Indi-
 viduelle nur durch seine Beziehungen
 zur Gemeinnhaft existieren kann. Der
 einzelne Häsid, ob es nur der Ba'al
Sem töb selbst oder der unbedeutendste,
 unbekannte Häsid war, ist für die Bewegung
 des Chassidismus von ausschlaggebender Bedeutung.
 Denn der Chassidismus war zwar eine Volksbewe-
 gung, aber durchaus keine Massenbewegung.
 Er vermochte nur in der lebendigen historischen
 Gemeinnhaft lebenskräftig zu bleiben. Aber diese
 Gemeinschaft war eine echte Gemeinschaft,
 in der das Individuelle aus dem Ganzen und
 das Ganze aus dem Individuellen lebte.

2 28.
Absterbens. Nicht das Vorhandensein von Differenzen als solches entscheidet über Wert und Unwert einer Bewegung, sondern die Ursache dieser Differenzen.

Im Einzelnen entstehen Differenzen zwischen den einzelnen Vertretern einer Bewegung entweder dadurch, dass das als Gegensatz angesehen wird, was in einer tieferen Schicht, d.h. der zentralen Idee mehr angenähert, eine einheitliche Basis findet. In solchen Fällen pflegt die Geschichte einer Bewegung selbst die Korrektur vorzunehmen, indem bewusst oder unbewusst der zentralere verbindende Gedanken gefunden wird. Ferner findet die Auseinandersetzung mit anderen mehr oder weniger verwandten oder ganz heterogenen Bewegungen sehr oft in Form intensiver Meinungskämpfe statt, indem nämlich irgendein Vertreter in besonderem Masse an einer ausserhalb stehenden Geistesrichtung interessiert und von ihr beeinflusst ist. Die Verschiedenheit des psychologischen Typus, des Milieus und der Zeit bedingt immer individuelle Nuancierungen in dieser Richtung. Sehr oft wird ein Gegensatz nicht erkannt, besonders wenn eine gewisse Verwandtschaft im Einzelnen zwischen zwei Richtungen besteht. Neu auftretende Bewegungen, die ihrem Wesen nach noch nicht erkannt worden sind, und die ihr Wesen selbst noch nicht expliziert haben, werden oft nicht als abwegig erkannt und er-

scheinen so nur als besondere Nuancierung und Vertiefung des schon Bestehenden. In den Kämpfen zwischen einzelnen Vertretern derselben Richtung spiegelt sich das geistige Ringen, indem Gleichartiges rezipiert, Heterogenes ausgestossen wird. Auch die Entwicklung innerhalb der Bewegung selbst vollzieht sich in einem solchen Ringen. Überall, wo eine neue Nuancierung auftritt, drängt sie, auch wenn sie durchaus der zentralen Idee entspricht, zunächst zum Extrem und fordert so zum Widerspruch heraus. Die zentrale Idee selbst ist ja erst in der Gestaltung begriffen. Sie vollendet sich erst, wenn eine Bewegung ihren Höhepunkt und damit ihr Ende erreicht hat.

Wenn also die Auseinandersetzungen innerhalb des Chassidismus in ihrer Bedeutung gewertet werden sollen, so ist es die erste Aufgabe von Fall zu Fall ihren inneren Ursachen nachzuspüren. Erst dann lässt sich entscheiden, ob es sich um Verfallserscheinungen oder gerade im Gegenteil um eine lebendige Entwicklung zu immer reinerer Gestaltung der zentralen Idee handelt.

Die Gesellschaft als historisch lebenswichtiger Factor wird von extrem soziologischen Richtungen der Geschichtsphilosophie als allein schöpferische Ursache des historischen Geschehens angesehen. In solchen Richtungen steht und fällt mit der Auffassung, worin das konstituierende Moment der Gesellschaft besteht, die gesamte Auffassung vom Wesen des historischen Geschehens. Die Auffassung von der Bedeutung des geistigen Momentes in der Geschichte, die wir mit unserer Betrachtungsweise die Beziehungen zwischen dem Chassidismus und seinem Milieu set-

treten haben, gesteht dagegen der Gesellschaft und ihrer jeweiligen Struktur nur eine mittelbare Bedeutung zu. In der Gesellschaft und durch die Gesellschaft wird das geistige Moment in der Geschichte wirksam. Es kann sich nur durch die Gesellschaft in der Geschichte auswirken. Aber die jeweilige gesellschaftliche Struktur vermag von sich aus nicht, Geistesgeschichte produktiv zu gestalten. Die Gesellschaft ist so Mittlerin des Geistes in der Geschichte. Schöpfer der geistigen Entwicklung ist der Einzelne, und zwar jeder Einzelne. Nur der Grad der schöpferischen Kraft ist verschieden. Die Geschichte wird nicht nur von den Trägern der großen Namen gemacht. Die Bedeutung der Ungenannten für die Geschichte ist darum noch viel größer, als es den Anschein hat, weil die Überlieferung sehr willkürlich verfährt und dem Blendenden schein mehr Beachtung schenkt, als den weimlichen, schöpferischen Kräften, deren Wirksamkeit nach dem Gesetze alles Organischen und Schöpferischen nicht an der Oberfläche liegt.

Wir haben uns seit der grundlegenden Untersuchung von Ferdinand Tönnies über "Gemeinschaft und Gesellschaft" daran gewöhnt, zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft zu scheiden, und zwar so dass wir den Wertakzent im ethischen und kulturellen Sinn ganz auf die Seite der Gemeinschaft setzen, indem wir alles das als Gemeinschaft ansehen, was organisch sich gestaltet, während wir mit Gesellschaft bewußte Gründungen zu bestimmten Zwecken bezeichnen, wobei es völlig gleichgültig ist, ob das Ziel der Gesellschaft ethisch positiv, negativ oder neutral ist. Wenn wir diese Terminologie, die sich als höchst adäquat erwiesen hat, beibehalten, so ergibt sich, daß der Zusammenschluss der ~~Basidem~~ ^{Chassidim} sich ganz evident als Gemeinschaft erweist. Friedrich Delecat in seiner Abhandlung Was ist und wie entsteht Gemeinschaft?¹⁾

(Philosophie der Gemeinschaft, Sonderhefte der Deutschen Philosophischen Gesellschaft 2, Berlin 1929) greift die Gegenüberstellung von Ferdinand Tönnies u.a. deshalb an, weil Tönnies seinen Begriff der Gemeinschaft an einem idealisierten Mittelalter als Beispiel demonstriert. Dieser Vorwurf trifft aber nur eine technische Einzelheit und nicht das Prinzip. Das Mittelalter mag in der Tat nicht reicher an Gemeinschaft wie unsere Zeit gewesen sein. Dies läßt sich niemals exakt entscheiden, da viele Gemein-

ten keine sichtbare Gestalt tragen und darum für die historische Forschung schwer fassbar bleiben. Wenn Delecat die Neigung von einer guten alten Zeit zu reden hier als Fehlerquelle ansieht, so ist dies berechtigt. Es muß aber zugleich die andere Fehlerquelle berücksichtigt werden, daß nämlich gegenüber der eigenen Zeit ein zu geringer Abstand besteht, als daß hier ein ausreichender Ueberblick vorhanden sein könnte. Wenn wir also auch kaum in der Lage sind, Epochen und Kulturen ihrem Werte nach, d. h. ihren Gehalt ^{an/} ~~an~~ Gemeinschaft nach zu vergleichen, so müssen wir doch daran festhalten, daß der Wert einer Kultur mit ihrem Gehalt an Gemeinschaft identisch ist. Daraus ergibt sich die Aufgabe bei der Erforschung einer Kultur, einer Kulturepoche, eines Kulturphänomens unser Augenmerk darauf zu richten, wie in dieser Kultur Gemeinschaft entstand, gelebt und zerstört wurde. Die Faktoren, die in diesem Falle wirksam waren, sind zugleich als gemeinschaftsbildende Faktoren von kulturphilosophischer Bedeutung. Von hier aus kann und muß die Frage: was ist Gemeinschaft? gestellt und beantwortet werden. F. Delecat (a. a. O., S. 31) führt aus, daß die Frage: was ist Gemeinschaft? eine müßige Frage sei. Beantwortet werden könne nur die Frage: wie schaffe ich Gemeinschaft? Die Entscheidung darüber, welche Frage möglich ist, hängt davon ab, ob wir

9. überhaupt für Fragen der Ethik eine theoretische) Lösung finden können, ob das was Aufgabe ist zugleich Gegenstand exakter theoretischer Forschung sein kann. Damit steht und fällt im Grunde die Beantwortung der Frage: ist Wissenschaft überhaupt möglich? Delecat muß im Grunde diese Frage verneinen, weil er nämlich die Möglichkeit einer theoretischen Erfassung mit der Möglichkeit identifiziert, auf theoretischer Erkenntnis den Gegenstand dieser Erkenntnis ohne weiteres ^{aufzubauen.} zu verlieren. Ob das Wissen um das Wesen der Gemeinschaft schon Gemeinschaft stiftet, ist in der Tat fraglich. Auch darin hat Delecat Recht, daß im akuten Falle die Frage nach dem die Gemeinschaft stiftenden Moment diese Gemeinschaft im Augenblick zerstören kann. Dies sagt aber nichts gegen die Möglichkeit, aus der Beobachtung einer realen Gemeinschaft Gesichtspunkte zu gewinnen, die uns eine Erkenntnis dessen, was Gemeinschaft ist, vermitteln können. Ferdinand Tönnies sieht das organische Wachstum, das Ausscheiden jeder bewußten Zweckbestimmtheit als ein Kriterium echter Gemeinschaft an. Delecat betrachtet diesen Tatbestand ebenfalls als idealen, sieht aber für die Praxis nur die Möglichkeit, Gemeinschaft durch Erziehung bewußt zu gestalten und glaubt, daß Gemeinschaft immerhin auch so entstehen kann. ~~Wenn wir die Geschichte des Chassidismus betrachten, so bietet sie ein evidenten Beispiel für die rein~~

organische Entstehung echter Gemeinschaft dar. Es ist zwar versucht worden, den Chassidismus als einen Weg darzustellen, auf dem der Not der Zeit abgeholfen werden konnte. Im Grunde steckt hinter der Behauptung, eine geistige Bewegung sei als Reaktion gegen eine materielle Not entstanden und bewusst gestaltet werden, immer der Vorwurf einer pia fraus. Irgendwie würden in diesem Falle Steine für Brot gegeben. Aber das Wollen des Ba'al Šem tōb und die Sehnsucht des Volkes, die durch das Wollen nur aktiviert wird, gingen in einer ganz anderen Richtung. Es handelt sich wirklich um eine Erneuerung der Seelen. Es mag sein, dass Armut eine bessere Disposition für solche Ziele schafft als behagliches Wohlleben. Aber Armut an sich ist kein schöpferischer Faktor. Die Erneuerung der Seelen, die Auflockerung aller geistigen Kräfte aktiviert zugleich den lebendigen Gegensatz zwischen Individuum und Gemeinschaft. Die Autonomie des Einzelnen, die Delecat mit Recht als einen Faktor in der Gemeinschaftsstruktur ansieht, wurde wieder gefühlt, und zwar gelang es dem Chassidismus, dieser Autonomie die altruistische Wendung zu geben, die sie allen schöpferisch zu machen vermag. Die Anerkennung des Anderen nicht als gleichberechtigten ökonomischen Faktor, sondern als ebenso wertvolle Kreatur Gottes wurde das schöpferische Moment in der chassidischen Gemein-

Rabbi ^v Simon ben Semach Duran in seinem Kommentar "Magen Aboth" zu den Pirge aboth IV,15,Leipzig 1855,S.70 a, erzählt von einem "großen Chasid", der niemals eine verheiratete Frau ansehen wollte. Der Satan wollte ihn auf jeden Fall verführen. Als er das merkte -er hat hier den Namen Mathja ben Cheresch -,nahm er Eisennägel,zog sie durchs Feuer und blendete seine Augen.Gott sandte ihm den Engel Raphael,um ihn zu heilen. Er ließ sich von ihm nur unter der Bedingung heilen,daß der böse Trieb niemals über ihn herrschen dürfe.Duran verweist für diese Geschichte auf Tanchuma,Abschn.chuqqath.

Buber, Einleitung zu Tanchuma 54a, bemerkt hierzu, daß diese Geschichte weder im gedruckten, noch in der von ihm zugrunde gelegten Handschrift sich befinde, sondern nur in der zweiten Oxforder Handschrift. Er vermutet daher mit Recht, daß sie dem Jelamdenu entnommen sein könnte.

Dieselbe Geschichte findet sich im Midrasch Asereth haddibberoth, Jellinek Beth hammidrasch I, S.79 f, und zwar offenbar novellistisch ausgestaltet. Dieser Midrasch ist erzählender Midrasch aus dem 10. Jahrhundert. Er hat eine ältere Geschichte vorgefunden und zu Erbauungszwecken ausgestaltet, wie das in dieser Zeit üblich ist. In dieser Version ist nicht von einem Chasid, sondern von einem Saddiq die Rede.

Bei Duran tritt die Geschichte lediglich um des Mathja ben Cheresch willen auf, von dem in den Pirge aboth einige Aussprüche zitiert werden, die aber mit dem Inhalt dieser Geschichte nichts zu tun haben.

In dem Midrasch bei Jellinek tritt diese Geschichte auf in Anknüp-

Handwritten: 48,3 / 21
Handwritten: 35
Page number: 32

Das ^{ps} Gesellschaft überall und jederzeit geschaffen werden kann, das ^{ps} aber Gemeinschaft sich jeder willkürlichen Absicht entzieht, ist begründet in dem Wesen der Gemeinschaft, die nur als zugleich metaphysische Größe existiert. Diese metaphysische Gültigkeit allein entscheidet darüber, was echte Gemeinschaft ist, ¹⁾ nicht die Zahl der Glieder, nicht die historische Wirksamkeit, nicht der Sieg oder Untergang der von einer Gemeinschaft vertretenen Idee. Solange unsere Theorien über das Wesen der Gemeinschaft am Historischen haften, vermögen sie immer nur eine Seite des Phänomens zu erfassen. Von hier aus ist die Auffassung von Tönnies ebenso sehr und ebenso wenig anfechtbar wie die von Delecat. Gemeinschaft ist überzeitlich. Das Mittelalter empfing seinen Wert durch seinen großen Gehalt an Gemeinschaft, ebenso entscheidet sich der Wert einer Zeit für die Kultur an ihrem Gehalt an Gemeinschaft. Aber diese Betrachtungsweise ist nicht umkehrbar: das Wesen der Gemeinschaft erschöpft sich nicht in ihrer Zeitgebundenheit. Die historische Seite der Gemeinschaft ist nur zufälliges Kleid. Der explizierbare ~~Kern~~ Kern ihres Wesens liegt im Metaphysischen.

Jede Gemeinschaft hat einen exklusiven Charakter. Sie hat nicht das Ziel, alle zu erfassen, sondern sie arbeitet stets (und zwar meist unbewusst) mit einem Auswahlprinzip. Die besondere Disposition, die jedes Glied einer Gemeinschaft haben muss ^{ps}, kann und wird nicht von allen verlangt werden. Das ^{ps} sich die Gemeinschaft aus einer

1) Die Partei im politischen Sinne ist gewollter Zweckverband, also Gesellschaft, wenn auch Parteien zu Propagandazwecken immer wieder versuchen als Gemeinschaft aufzutreten und ihre Existenz als metaphysische Notwendigkeit hinzustellen.

Das Gesellschaftsverständnis und jedwede Gesellschaft
werden kann, dass aber Gesellschaft sich jeder Willkür-
chen Absicht entzieht, ist begründet in dem Wesen der Ge-
meinschaft, die nur als zugleich metaphysische Größe exi-
stiert. Diese metaphysische Gültigkeit allein entscheidet
darüber, was echte Gemeinschaft ist,¹⁾ nicht die Zahl der
Glieder, nicht die historische Wirksamkeit, nicht der Sieg
oder Untergang der von einer Gemeinschaft vertretenen
Idee. Solange unsere Theorien über das Wesen der Gemein-
schaft am Historischen hängen, vermögen sie immer nur eine
Seite des Phänomens zu erfassen. Von hier aus ist die
Auffassung von Tönnies ebenso sehr und ebenso wenig an-
fechtbar wie die von Deleat. Gemeinschaft ist überzeit-
lich. Das Mittelalter empfing seinen Wert durch seinen
grossen Gehalt an Gemeinschaft, ebenso entscheidet sich
der Wert einer Zeit für die Kultur an ihrem Gehalt an
Gemeinschaft. Aber diese Betrachtungsweise ist nicht um-
kehrbar: das Wesen der Gemeinschaft erschöpft sich nicht
in ihrer Zeitgebundenheit. Die historische Seite der Ge-
meinschaft ist nur zufälliges Kleid. Der explizierbare Ker-
n ihres Wesens liegt im Metaphysischen.
Jede Gemeinschaft hat einen exklusiven Charakter.
Sie hat nicht das Ziel, alle zu erfassen, sondern sie er-
beitet stets (und zwar meist unbewusst) mit einem Auswahl-
prinzip. Die besondere Disposition, die jedes Glied einer
Gemeinschaft haben muss, kann und wird nicht von allen
verlangt werden. Das sich die Gemeinschaft aus einer
1) Die Partei im politischen Sinne ist gewollter Zweckver-
band, also Gesellschaft, wenn auch Parteien zu Propaganda-
zwecken immer wieder versuchen als Gemeinschaft aufzutre-
ten und ihre Existenz als metaphysische Notwendigkeit
hinzustellen.

indifferenten Masse herauskristalisiert, ist in ihrer metaphysischer Gebundenheit begründet. Die organische, niemals mechanisch gleichmäßige Beschaffenheit alles geistigen Seins schließt eine völlig gleichmäßige Struktur geistiger Phänomene aus.

Ebenso wie der exklusive Charakter jeder Gemeinschaft in ihrer metaphysischen Struktur begründet ist, so ist auch die Tatsache nicht etwa zuvöllig, daß jede Gemeinschaft ihren **G**egner findet. Die Polarität gehört ebenfalls zum Wesen des Geistigen. Keine geistige Bewegung kann überhaupt ohne ihren Gegenpol existieren. Die metaphysische Notwendigkeit eines Gegenpols schließt dennoch nicht aus, daß sich die beiden gegnerischen Gemeinschaften auf der Ebene des Historischen mit dem Ziele der völligen Vernichtung des Gegners zeitweilig zu vereinigen pflegen. Wenn diese Vernichtung wirklich gelingt, fällt die siegende Partei der Erstarrung anheim. Für die Gesellschaft gibt es ~~ix~~ nicht in diesem Sinne einen **G**egner. Es gibt nur eine Konkurrenz von Interessen. Die Gesellschaft profitiert aus der Ausschaltung dieser konkurrierenden Interessen, auch wenn die Ausschaltung radikal ist. Das Prinzip der Erstarrung ist auf die Gesellschaft nicht anwendbar, da der Begriff des Lebens hier nicht anwendbar ist 2).

- 2) Die Parteien im politischen Sinne, die, obwohl sie Gesellschaften sind, sich als Gemeinschaften geben, versuchen den Anschein ihrer Unbedingtheit zu erwecken, indem sie immer neue **G**egner suchen und sich gegebenenfalls sogar künstlich Gegner schaffen.

Wenn wir die Geschichte des
Chassidismus betrachten, so bietet
sie ein evidentestes Beispiel für
für die rein

folgt S. 38 auf S. 34 Rückseite

überhaupt für Fragen der Ethik eine theoretische Lösung finden können, ob das was Aufgabe ist zugleich Gegenstand exakter theoretischer Forschung sein kann. Damit steht und fällt im Grunde die Beantwortung der Frage: ist Wissenschaft überhaupt möglich? Delecat muss im Grunde diese Frage verneinen, weil er nämlich die Möglichkeit einer theoretischen Erfassung mit der Möglichkeit identifiziert auf theoretischer Erkenntnis den Gegenstand dieser Erkenntnis ohne weiteres zu verlieren. Ob das Wissen um das Wesen der Gemeinschaft schon Gemeinschaft stiftet, ist in der Tat fraglich. Auch darin hat Delecat Recht, dass im akuten Falle die Frage nach dem die Gemeinschaft stiftenden Moment diese Gemeinschaft im Augenblick zerstören kann. Dies sagt aber nichts gegen die Möglichkeit, aus der Beobachtung einer realen Gemeinschaft Gesichtspunkte zu gewinnen, die uns eine Erkenntnis dessen, was Gemeinschaft ist, vermitteln können. Ferdinand Tönnies sieht das organische Wachstum, das Ausscheiden jeder bewussten Zweckbestimmtheit als ein Kriterium echter Gemeinschaft an. Delecat betrachtet diesen Tatbestand ebenfalls als idealen, sieht aber für die Praxis nur die Möglichkeit, Gemeinschaft durch Erziehung bewusst zu gestalten und glaubt, dass Gemeinschaft immerhin auch so entstehen kann. Wenn wir die Geschichte des Chassidismus betrachten, so bietet sie ein evidenten Beispiel für die rein

organische Entstehung echter Gemeinschaft dar. Es ist zwar versucht worden, den Chassidismus als einen Weg darzustellen, auf dem der Not der Zeit abgeholfen werden konnte. Im Grunde steckt hinter der Behauptung, eine geistige Bewegung sei als Reaktion gegen eine materielle Not entstanden und bewusst gestaltet werden, immer der Vorwurf einer *pie fraus*. Irgendwie würden in diesem Falle Steine für Brot gegeben. Aber das wollen des Ba'al Šem tōb und die Sehnsucht des Volkes, die durch das Wollen nur aktivisiert wird, gingen in einer ganz anderen Richtung. Es handelt sich wirklich um eine Erneuerung der Seelen. Es mag sein, daß Armut eine bessere Disposition für solche Ziele schafft als behagliches Wohlleben. Aber Armut an sich ist kein schöpferischer Faktor. Die Erneuerung der Seelen, die Auflockerung aller geistigen Kräfte aktivisierte zugleich den lebendigen Gegensatz zwischen Individuum und Gemeinschaft. Die Autonomie des Einzelnen, die Delecat mit Recht als einen Faktor in der Gemeinschaftsstruktur ansieht, wurde wieder gefühlt, und zwar gelang es dem Chassidismus, dieser Autonomie die altruistische Wendung zu geben, die sie allen schöpferisch zu machen vermag. Die Anerkennung des Anderen nicht als gleichberechtigten ökonomischen Faktor, sondern als ebenso wertvolle Kreatur Gottes wurde das schöpferische Moment in der chassidischen Gemein-

9/11
schaft. Eine solche Anerkennung schafft zugleich eine organische geistige Rangordnung. Eine solche Gemeinschaft ist keine homogene Masse, sondern sie hat eine organische Struktur in der die Intensität des Lebens und der Wirkung verschieden ist, in der aber keine Scheidung zwischen Berechtigtem und Unberechtigtem besteht. Der Chassidismus war keine organisierte Religionsgemeinschaft. Er gruppierte sich organisch um seine Zentren. Er lebte ohne Zwang, ohne kanonisiertes Gesetz rein aus dem Charisma der Gemeinschaft. Das Unorganisierte, das irrationale Moment in der Gemeinschaftsstruktur des Chassidismus wirkt sich besonders in dem sozial charitativen Leben der Chassidim aus. Vom Standpunkte der Oekonomie aus ist die Art, wie im Chassidismus das Almosenwesen gehandhabt wurde, gerade zu einer Katastrophe. Man hat es auch für den Niedergang des Chassidismus verantwortlich gemacht. Man verkennt aber, daß so lange die Gemeinschaft der Chassidim lebendig ward die Frage des Besitzes und der Wohltätigkeit von rein geistigen Gesichtspunkten her betrachtet würden und daß sie ökonomischen Prinzipien überhaupt nicht unterlagen. Es geht nicht an, lebendige geistige Gemeinschaft unter den Zweckkategorien zu betrachten, die für eine Gesellschaft maßgeblich wären. Was eine Gesellschaft zerstören muß, ist für eine Gemeinschaft ein irrelevanter Faktor.

Chassidim
Hasidim

✓

Wenn eine Gesellschaft nicht nur ein Deckmantel für die Macht und Ausnutzungsgelüste einiger weniger Machthaber ist, so ist ihre Struktur eine durchaus gleichmäßige. Die Bedeutung der Einzelnen ist vollkommen gleich. Aus der Anonymität treten nur einige aus rein verwaltungstechnischen Gründen hervor. In einer Gemeinschaft ist die Bedeutung jedes Einzelnen besonderer Art. Jeder steht an einer Stelle, an der nur er stehen kann. Die Anonymität in der Gemeinschaft ist keine Zugehörigkeit zu einer homogenen Masse. Der anonyme Einzelne ist autonom, ist ein Eigenwert. So kann er stets Kraftzentrum sein, aus dem die Gemeinschaft lebt. Für eine Gesellschaft ist der Verlust eines Mitgliedes jederzeit ersetzbar, er wird überhaupt nur dann spürbar, wenn ein gewisser Prozentsatz der Gesamtzahl ausfällt. Eine Gemeinschaft kann ihre Einzelnen niemals ersetzen. Jedes Glied gibt der Gemeinschaft eine bestimmte Nuance, die vollkommen individuell bleibt.

Der K^ehal Ha^sidim ist seinem innersten Wesen nach eine organisch gewachsene Gemeinschaft. Die Prinzipien, aus denen er sich gestaltet, sind ihrem Wesen nach nicht abgrenzend, sondern umfassend. Während eine Gesellschaft stets ihre Satzungen in irgendeiner Weise so gestaltet, dass sie einschließend und ausschließend als abgrenzend wirken, unterscheiden wir bei der Gemeinschaft solche mit esoterischer und solche mit exoterischer Tendenz, d.h. also die eine Art von Gemeinschaft findet ihre Erfüllung gerade im Abschluss nach aussen, während die andere Art ihrer Tendenz nach ihre Grenzen erst dann gefunden hat, wenn sie die ganze Menschheit umfasst. Der Chassidismus will seinem Prinzip nach das ganze Israel umfassen, und zwar ein geistiges Israel. In seinen konsequenten Formen (s.u.S.) bricht der Chassidismus überhaupt mit dem historischen Volksbegriff (s.u.S.). So ist der K^ehal Ha^sidim zugleich Repräsentant des israelitischen Volkes gerade im Sinne seiner metaphysischen Existenz, im ^{weil eben} Grunde steht hinter jeder echten Gemeinschaft ein metaphysisches Äquivalent, ^{steht, was} das ist der letzte prinzipielle Unterschied zwischen Gesellschaft und Gemeinschaft. ^{ist} Die Gemeinschaft K^ehal Ha^sidim findet ihre metaphysische Begründung im Begriffe eines geistigen Israel. Es trägt für den Gemeinschaftscharakter des K^ehal Ha^sidim wenig aus, wie groß ^{ist} die Gemeinschaft

10. März 1909

V

waren und ob sie immer ihrer Idee entsprochen haben. Gemeinschaft und nicht Gesellschaft ist der K^ehal H^asīdīm eben durch seine metaphysische Grundlegung. Der K^ehal H^asīdīm schließt im Prinzip niemand aus, keine Frau und keinen Nichtisraeliten (s.u.S.). Die religiöse Gleichstellung der Geschlechter ist im Chassidismus ausdrücklich formuliert worden. Der Einchluss ^β des Nichtisraeliten im historischen Sinne ist dagegen nicht akut geworden und hat deshalb keine ausdrückliche Formulierung im positiven und im negativen Sinne gefunden. Auch die religiöse Gleichstellung der Geschlechter ist in Praxis nicht erfolgt. Die Struktur des jüdischen Lebens und die allgemeine historische Situation stand dem entgegen. Es ist hier interessant zu beobachten, wie die Struktur der Gesellschaft das Prinzip einer Gemeinschaft nicht zur Auswirkung kommen lässt. Dieses ist das allgemeine Schicksal jeder exoterischer Gemeinschaft. Ihr Allgemeinheitsanspruch bleibt theoretisch, weil die Gesellschaft ihre Ansprüche dagegen gestellt hat. Dies ist die soziologische Seite des Problems, wie Idee und Leben sich gegen einander durchsetzen. Die esoterische Gemeinschaft unterliegt dieser Gefahr weniger. Deshalb findet die exoterisch gerichtete Gemeinschaft letzten Endes noch eine Zuflucht im praktischen Esoterismus. Die Begründung des Begriffes Gemeinschaft in einem metaphysischen Äquivalent ent-

scheidet zugleich darüber, ob ein Volk Gemeinschaft oder Gesellschaft darstellt. Ein Volk ist so weit Gemeinschaft, als es einen geistigen Begriff darstellt. Gesellschaft ist es insofern, als es einen historisch gewordenen bewusst geschaffenen Zweckverband mit abgrenzenden Satzungen darstellt. Das Gesetz konstituiert das Volk als Gesellschaft. Seine metaphysische Begründung und Bestimmung macht seinen Charakter als Gemeinschaft aus. Der K^ehal H^asidim als Repräsentant eines geistigen Israel ist ein extremer Versuch, Volk rein aus Gemeinschaft auch in der Gesellschaft zu realisieren.

Die Gemeinschaft ist die Lebensform der Kultur und ihre alleinige Lebensform. Die Einheit und Ganzheit jeder Kultur bedingt eine solche Struktur auch der sozialen Lebensformen. Der wirklich schöpferische Einzelne ist nicht losgelöst aus seiner Kultur und nicht losgelöst aus deren soziologischen Formen. Denn, wenn er überhaupt eine Resonanz für sein Wirken in der Geschichte finden soll, so muss er aus dem Wesen dieser Kultur heraus sein Werk gestalten. Die Führer der großen Bewegungen bringen nichts absolut Neues und Eigenes, ihr Wirken ~~besteht~~ bedeutet vielmehr eine Rückkehr zu den ursprünglichen Quellen ihrer Kultur. Was in einer Kultur implizite stets vorhanden war, was aber nur noch nicht expliziert oder zeitweilig verdrängt worden war, wird durch die schöpferischen Persönlichkeiten historisch wirksam gemacht. Das Alte, die bisher in der Geschichte wirksame Gestalt einer Kultur wird nicht verworfen, nicht diffamiert, nicht verdrängt, es erhält nur eine neue und tiefere Deutung, eine neue Gestalt, die dem Wesen der betreffenden Kultur adäquater ist. Es ist dabei sachlich ohne Belang, ob die betreffenden Persönlichkeiten sich dieser Sachlage bewusst sind oder nicht, d.h. ob sie ihre Gedanken als etwas Neues oder eine Reformation empfinden oder ob sie die Frage der Originalität ihrer Gedanken überhaupt ignorieren. Doch zeigt die die großen Persönlichkeiten der Geschichte stets auszeichnende Bescheidenheit, dass sich das schöpferische Genie seiner Bindungen durchaus bewußt ist. Was ethisch betrachtet Eitelkeit oder Bescheidenheit heisst, ist \neq unter dem metaphysischen Aspekt die Loslösung von den Quellen der Kultur und das Bewußtsein einer Bindung an die

48,11

75

39

Kultur. Das Beispiel des Johanan ben Zakkai, dem es
vergönnt war, die Kultur seines Volkes in der größten
Katastrophe zu retten, zeigt, wie gerade das Verständnis
für das Gebot des historischen Augenblicks dazu führt
die eigene Person in den Hintergrund zu stellen. Daß
Johanan ben Zakkai in _____ ein neues Zentrum der jüdi-
schen Kultur schuf, war in den Augen seiner Zeitgenossen
kaum eine unerhörte Tat. Den Römern mußte es als ein
adiaphoron erscheinen, seine jüdischen Zeitgenossen
empfanden es nur als die Fortsetzung und Ausgestaltung
eines längst Vorhandenen. Johanan ben Zakkai stellte
seine Aufgabe, dem Judentum ein neues lebensfähiges
Zentrum zu schaffen, so sehr über seine eigene Person
daß er sich selbst von seinem Werke zurückzog und
die Führerschaft in _____ dem _____ Gamliel überließ,
dessen Person und Autorität eine kontinuierliche
Entwicklung garantierte. Seine Tat bestand darin,
daß er unter Beweis gestellt hatte, wo die lebendi-
gen Quellen des Judentums liegen. Er lehrte das jü-
dische Volk, wie es auch ohne das sichtbare Zentrum
des Tempels weiter existieren konnte. Er schuf also
nicht etwa eine tempellose neue Religion. Der Kultus
gehört zum Wesen der jüdischen Religion, wie er zum
Wesen jeder echten Religion gehört. Johanan ben
Zakkai ließ darum den Kultus nicht etwa fallen als
eine überlebte Größe, er setzte vielmehr die Wieder-
herstellung des Kultus an das Ende der Entwicklung.
Die Wiederherstellung des Tempels blieb Ziel und
Sehnsucht des Judentums. Ebenso wie Johanan ben Zakkai
den Kultus als wesentlichen Bestandteil des Judentums
gelten ließ und sich nicht anmaßte, ein neues kultfrei-
es Judentum zu predigen, ebenso haben Jahrhunderte
vorher die Propheten keine neue Religion gelehrt.

Ihr Kampf gegen die Erstarrung und falsche Bewertung des Kultus bezweckte nicht seine völlige Beseitigung, sondern die Wiederherstellung seiner echten genuin jüdischen Art. Wenn wir den Baal Sem tob unter diesem Gesichtspunkte betrachten, so finden wir auch hier die Achtung vor der Tradition. Er wußte, dass der Talmud und das Studium des Gesetzes zum Wesen des Judentums gehören und dass kein Mißbrauch und keine falsche Einschätzung des Gesetzesstudiums das Gesetz selbst aus dem Mittelpunkte der jüdischen Lehre verdrängen dürfen. Er lehrte Gesetz und Gesetzesstudium neu begreifen, hat es also nicht verworfen, sondern im Gegenteil neu belebt. Wenn der Baal Sem tob mit dieser seiner konservativen Haltung bereits die Echtheit seines Schöpfer-tums beweist, so zeigt sich dies auch in dem Zurücktreten seiner Persönlichkeit hinter sein Werk. Seine Zeit bot ihm Beispiele und Anlaß genug, sich mit dem Nymbus eines Erlösers, eines Messias zu umgeben. Er ist aber niemals als Messias aufgetreten, er hat seine Gedanken nicht als kanonisch verkündigt. So ist der Baal Sem tob auch nicht in Gegensatz zum Rabbinismus getreten. Daß sich allmählich eine Gegnerschaft zwischen Rabbinismus und Chassidismus ausbildete, beruht nicht auf einer Einstellung des Chassidismus gegen das Gesetz. Dieser Gegensatz entsteht vielmehr auf rein historischer Basis im Kampfe um die Seelen des jüdischen Volkes. So notwendig dieser Kampf gewesen ist, so bedeutet auch er doch einen gewissen Sündenfall des Chassidismus, ein Heraustreten aus der Gemeinschaft in die Sphäre der Gesellschaft. Für den Baal Sem tob gab ^{es} nur die Gemeinschaft. Deshalb hat seine Lehre keinen politischen Charakter. Er versuchte, die Gemeinschaft echten Judentums wieder rein darzustellen und musste so annehmen, dass

alle echten Frommen von selbst dieser Gemeinschaft angehören würden. Er sah seine Aufgabe in einer Intensivierung des Judentums, nicht in der Gewinnung einer möglich grossen Anhängerzahl. Wenn er auch den Weg des Judentums seiner Zeit als einen Abweg ansehen mußte, so konnte er doch das Tora-studium als soches nicht verwerfen, da er die zentrale Bedeutung der Tora für das Judentum sehr wohl erkannte, eben weil ihm nur daran gelegen war, das Judentum wieder in seiner alten reinen Form erstehen μ zu lassen .

folgt S. 48 auf S. 30 Rückseite!

Das Problem der Anonymität, das uns überall in der Geistesgeschichte begegnet, ist für den Chassidismus besonders acut, und zwar vor allem aus methodischen Gründen. Die Geschichte des Chassidismus ist von jeher als die Geschichte seiner berühmten und besonders überragenden Persönlichkeiten geschrieben worden. Diese Form der Geschichtsschreibung hat ihre philosophische Begründung erfahren. Sie kann sowohl mit der Eigenart des historischen Geschehens überhaupt als mit dem besonderen Character des Chassidismus begründet werden. Aber eine solche Begründung kann nicht mehr als eine Arbeitshypothese sein, deren Bestätigung erst durch die Sache selbst erfolgt. Die Beschaffenheit des Quellenmaterials, die Tatsache, daß wir weitgehend auf Legenden beschränkt sind, die ihrer Natur nach an Persönlichkeiten anduncknöpfen pflegen, zwingen uns in der That, bei einer Betrachtung des Chassidismus von der Erkenntnis und Darstellung seiner führenden Persönlichkeiten auszugehen. Die Identität aber dieser Persönlichkeiten mit dem Chassidismus in seiner Gesamtheit

muss erst bewiesen werden. Es besteht immer die Möglichkeit,
 dass die entscheidenden Gedanken von unbekanntem Chassidim
 gedacht worden sind, dass sich das eigentliche chassidische
 Leben in der Anonymität abgespielt hat. Wir müssen untersu-
 chen, wie weit die bekannten Persönlichkeiten des Chassidismus
 wirklich das Leben leben und die Gedanken denken, die für den
 Chassidismus ~~wirklich~~ entscheidend sind. Wir müssen damit
 rechnen, dass ein chassidischer Führer gerade infolge seiner
 Sonderstellung hier und da, vielleicht sogar im Prinzip, den
 Grundgedanken des Chassidismus untreu geworden ist. Gerade
 der Führer, der immer mit einer Diskrepanz zwischen Charisma
 und Amt zu kämpfen hat, ist in Gefahr, der Weltklugheit früher
 und im weiteren Masse nachzugeben, als es für die unbekanntem
 Anhänger der Bewegung notwendig ist. Wir müssen also beweisen,
 dass die unbewusst in unseren ~~Quellen~~ ^Q mitgeschilderte tragen-
 de Atmosphäre ~~xxxx~~ des Chassidismus, für die ^{gerade auch} ~~besonders~~ die
 Legende wertvolles Material zu bieten vermag, mit den führen-
 den Persönlichkeiten des Chassidismus adäquat ist. Nur wenn
 dieser Beweis gelingt, ist die Geschichte des Chassidismus in
 der Tat mit der seiner Führer identisch. Wir müssen aber damit
 rechnen, dass auf Grund einer solchen Untersuchung ganz andere
 Personen, ganz andere Kreise ^{sich} als die entscheidenden in der Ge-
 schichte des Chassidismus ^{erweisen} ~~hervortreten~~ werden, als auf Grund
 der äusseren Geschichte des Chassidismus zunächst anzunehmen
 ist.

Wenn wir so das anonyme, das ahistorische Moment in der Beurteilung des Chassidismus einbeziehen, sehen wir uns genötigt, den stärksten Nachdruck auf die geistigen Strömungen im Chassidismus ^(nicht auf das biographische Moment,) also auf seine Lehre ^(und) zu legen ^(und) auch hier müssen wir versuchen, dem Gesamtcharakter, der Atmosphäre innerhalb dieser Lehre ein grösseres Gewicht beizulegen, als etwa besonders originellen Gedanken, deren Wirkungsbereich ^(wir nie mit Sicherheit feststellen können) ~~uns immer unklar bleiben muss~~. Die Eigentümlichkeit der chassidischen Lehre wird es mit sich bringen, dass wir unter diesem Gesichtspunkte die mystischen Strömungen innerhalb der chassidischen Gedankenwelt besonders in Betracht ziehen müssen. Denn gerade mystischen Strömungen haftet die Neigung an, das Fluidum zu bilden, in das jeder einbezogen wird, der nur überhaupt mit der betreffenden Geistesrichtung in Berührung kommt. ~~Die mystischen Strömungen im Chassidismus sind nicht ohne Vorläufer, ohne Tradition im Judentum. Der Chassidismus gilt sogar als ein Produkt der Kabbala. Der genuin jüdische Charakter der chassidischen Mystik ebenso wie der genuin jüdische Charakter der Kabbala ^(erlauben uns) lassen eine weitgehende Übereinstimmung beider Richtungen ohne weiteres voraussetzen. Es darf aber nicht vergessen werden, dass die Kabbala ganz abgesehen von Chassidismus ihren eigenen Weg weitergegangen ist. Der Chassidismus ist keine Epoche~~

zu S. 50.^a

51

(= S. 50 + 51)

43

Die chassidische Bewegung wird ganz allgemein als eine typisch mystische Bewegung angesehen. Eine solche allgemeine Voraussetzung bedarf des Beweises und vorher einer Klarstellung dessen, was unter Mystik verstanden werden soll. Das Wesen des mystischen Denkens ist sein arationaler, sein alogischer Charakter, womit aber nicht ~~es~~ etwa gesagt sein soll, dass das mystische Denken ein un-
diszipliniertes Denken sei. Es ^{folgt} ~~pflegt~~ nur einem anderen Gesetze als das rationale Denken, aber es ist ebenso konsequent wie dieses.

Andreyev - Lyapunov

zu "Zu L. 50"

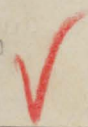


Der Chassidismus zeigt eine deutliche Neigung zu mythischem Denken. Dies zeigt sich besonders augenfällig in der Vorliebe gewisser chassidischer Kreise für die Legende. Diese ist zwar von verschiedenen chassidischen Autoritäten abgelehnt worden, gehört aber doch zum Charakterbild des Chassidismus. Die "Legendenbildung ist eine Konsequenz der Tatsache, daß der Chassidismus sehr volkstümlich war. Die Legende ist die volkstümlichste aller literarischen Formen. Die Zentralgedanken des Chassidismus dagegen sind frei von dem Persönlichkeitskult, der Voraussetzung der Legendenbildung ist. Die Legende ist darum mehr Quelle für chassidisches Leben als für chassidisches Denken. Ihr Vorhandensein aber beruht auf einer Denkhaltung, die auch sonst im Chassidismus gepflegt wird: auf dem mythischen Denken. Die jüdische Tradition hat stets verstanden, das mythische Denken in den Dienst der Religion zu stellen. Wo das begriffliche Denken seine Grenzen erreicht, wird immer das mythische Denken herangezogen, um das in Begriffen Unsagbare doch noch sagen zu können. Darum sind solche Schriften wie der Zohar, die sich vorzugsweise mit den Bezirken der Religion befassen, in denen das begriffliche Denken versagt, weitgehend auf einer mythischen Denkweise aufgebaut. Diese Form des mythischen Denkens, die zur Weiterführung des begrifflichen Denkens ~~für~~ dient, wird auch in den chassidischen Lehren überall gepflegt. Die jüdische Religion ist eine Vernunftreligion, aber gerade ~~wie~~ weil sie das ist, werden hier die Grenzen der Vernunft mit Deutlichkeit gespürt und darum selten überschritten. Das jüdische religiöse Denken bedient sich stets des Mythos, ohne den ein religiöses Denken niemals auskommen kann. Je nachdem eine Richtung im Judentum das irrationale Moment in der Religion mehr oder weniger in den Vordergrund stellt, bedarf sie mehr oder weniger des mythischen Denkens und seiner Ausdrucksformen. Verglichen mit dem Rabbinismus seiner Zeit, enthält der Chas-



sidismus mehr mythische Denkelemente. Aber der Rabbinismus selbst ist durchaus nicht frei davon und will nicht frei davon sein. Die Person und die Lehre des Wilnaer Ga'on stellen sogar den Versuch dar, mit dem Chassidismus auf dem Gebiete des mythischen Denkens zu konkurrieren. So wenig aber wie die volkstümliche ~~e/~~ Ausdrucksformen des mythischen Denkens, der Legende nur im Chassidismus gepflegt wird und ^{in ihm} ein konstituierendes Moment ~~des Chassidismus ist~~, ^{bildet} so wenig ist auch das mythische Denken selbst nur dem Chassidismus eigen und ein konstituierendes Element der Bewegung .

~~gesetzte als das rationale Denken, aber es ist ebenso kon-~~
~~sequent wie dieses.~~ Wir müssen ^{nun} ~~den~~ die Frage stellen, wie
 weit in der chassidischen Lehre das mystische oder das ra-
^{und wie weit im chassidischen Leben das Rationale oder das Mystische auf Verwirkli-}
~~tionale~~ Element das Denken bestimmt. Wie stets in der Gei-
 stesgeschichte sind absolut einseitige Richtungen auch in
 Hinsicht auf dieses Einteilungsprinzip selten. In den mei-
 sten mystischen Bewegungen finden wir ein rationales Moment
 ganz abgesehen davon, dass schliesslich hier wie überall die
 höchste Vollendung in der Synthese beider Elemente liegt.
 Weiterhin wird zu fragen sein, ob im Chassidismus Verfäls-
~~schungen~~ seines Ideengehaltes und seiner Wege zur Verwirk-
 lichung des chassidischen Ideals in der Weise erfolgt, dass
 für immer oder für eine einzelne Periode das eine oder das
 andere Prinzip allzu sehr überhand nahm. Da der Chassidismus
 ohne weiteres zu den mystischen Strömungen gezählt wor-
 den ist, so ist zu vermuten, dass mystische Denkweise für
 seine Lehre, dass der mystische Weg zum Ideal für seine Ver-
 wirklichung auf jeden Fall von entscheidender Bedeutung ge-
 wesen sind). Wir können also den Chassidismus nur dann in
 seinem Wesen begreifen, wenn ^{nur} das Wesen der Mystik ^{klargestellt} ~~erfasst~~
^{haben} ~~worden ist~~. Es geht nicht an, den Chassidismus unter den
 Begriff der Mystik zu rubrifizieren, ohne auf die Konsequen-
 zen einer solchen Rubrifizierung einzugehen. Es gibt im



Qu. 507

Verlaufe der Geistesgeschichte eine Fülle mystischer Bewegungen, die infolge der wesenseigentümlichen Geschichtslosigkeit der Mystik viel Gemeinsames hatten, aber dennoch niemals ganz miteinander identifiziert werden können, da jede doch auch ihren spezifischen Charakter hat. Es gilt also weiter, diesen spezifischen Charakter des Chassidismus klarzustellen.

Da ess sich bei dem Chassidismus um eine jüdische Bewegung handelt, die niemals den Bereich des Judentums verlassen hat, so besteht das wichtigste Moment für den spezifischen Charakter des Chassidismus innerhalb der verschiedenen mystischen Bewegungen vor allem in diesem seinen spezifisch jüdischen Wesen. Der Mittelpunkt aller jüdischen religiösen Bewegungen ist das Gesetz. Das Gesetz gehört ebenso zu den rationalen wie zu den mystischen Bewegungen der jüdischen Religionsgeschichte. Der Gegensatz zwischen Chassidismus und Talmudismus ist nicht der Gegensatz zwischen ei-

~~ner~~ ^{nomotatischen (im institutiven Sinne) nicht} ~~nomotatischen~~ ^{und einer anomotatischen} ~~gesetzlichen~~ ^{gesetzlichen} oder gar anti-gesetzlichen. Der Gegensatz besteht vielmehr in der Art,

wie das Gesetz erkannt und verwirklicht werden soll. Das Gesetz gilt aber für beide Richtungen in gleicher Unbedingtheit¹⁾. Es wird darum eine zentrale Aufgabe der Untersuchung des Chassidismus und seiner Geschichte sein, die Bedeutung

des Gesetzes, das Verständnis seines Wesens, die Methoden seiner Auslegung, die Art seiner Verwirklichung im Chassidismus zu prüfen.

1)
 1)

405 f. 2

1) Von hier aus versteht es sich auch, dass der Ba'al Sem tob bei der Lemberger Religionsdisputation 1757 als Vertreter der rabbinistischen Richtung gegen die Frankisten auftreten konnte. Selbst wenn dieses sein Auftreten nicht historisch gewesen ist, sondern von der Legende behauptet wird, was mir immerhin als möglich erscheint, so ist es doch typisch für die Auffassung, die die chassidische Tradition von dem Ba'al Sem tob und seinem Verhältnis zum Talmudismus gehabt hat.

Die mystischen Strömungen im Chassidismus sind nicht ohne Vorläufer, nicht ohne Tradition im Judentum. Der Chassidismus gilt sogar als ein Produkt der Kabbalä. Der genuin jüdische Charakter der chassidischen Mystik ebenso wie der genuin jüdische Charakter der Kabbalä erlauben uns eine weitgehende Übereinstimmung beider Richtungen ohne weiteres vorauszusetzen. Es darf aber nicht vergessen werden, daß die Kabbalä ganz abgesehen vom Chassidismus ihren eigenen Weg weiter gegangen ist.¹⁾ Der Chassidismus ist keine Epoche

¹⁾ R. Israel aus Slusk liefert Beweise, daß der Ch. geg. den Debar ist; vgl. Kahana... 149.

in der Geschichte der Kabbālā. Die Mystik des Chassidismus hat ihr eigenes Gepräge. Es gilt also nachzuweisen, worin das Besondere der chassidischen Gedankenwelt auch auf dem Gebiete der Mystik besteht und wo und in welcher Weise ~~art~~ der Chassidismus an die mystische/ chassidischen Tradition im Judentum anknüpft. Die Verwandtschaft zwischen der chassidischen und kabbalistischen Mystik ist groß genug, daß eine gewisse Konkurrenz zwischen beiden eintreten konnte und mußte. Den Sieg im Volksbewusstsein konnte der Chassidismus davon tragen, weil er neu aus den Tiefen jüdischen Wesens hervorgebrochen war. Während die Kabbālā jener Zeit, entsprechend dem Schicksal der Talmudistik, infolge einer langen Geschichte so verfeinert worden war, daß sie ^{ganz} dem Esoterismus verfallen mußte, *wozu sie - worauf Ruber (Die Sendung des Chassidismus, S.) mit Recht hinweist, ihrem Wesen nach an sich neigt.* Das Problem der Beziehungen zwischen Kabbālā und Chassidismus ist nur ein Sonderfall des allgemeinen historischen Problems, ob zeitliches Nacheinander die Möglichkeit einer Beziehung von Ursache und Wirkung einschliesst. Die Identifikation von Nacheinander und Ursache-Wirkungsverhältnis ist philosophisch längst als abwegig erkannt worden. Trotzdem spielt diese Identifikation als eingeschlichene Prämisse noch immer eine Rolle. Die Tatsache, daß historische Ereignisse, Bewegungen, Epochen nicht isoliert betrachtet werden dürfen, hat dazu geführt, daß man immer wieder versucht, ein ununterbrochenes Heranwachsen des Neuen aus dem Alten in dem Sinne zu kombinieren, dass jede Wirkung aus Ursachen ihrerseits wieder Ursache neuer Wirkungen ist. Es fällt freilich schwer, in



einem solchen System das immer Neue zu erklären.] Wenn wir die historischen Ereignisse zunächst einmal gesondert betrachten, so gewinnen wir den Eindruck einer unauflösbaren Individualität und diese Individualität ist aus einer Kausalkette niemals zu begreifen. Die Eigenständigkeit alles historischen Geschehens, seine Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit bringen es mit sich, daß bei einer Erklärung eines Geschehens aus der vorhergehenden Geschichte immer ein ungeklärter Rest bleibt. Nun ist aber eine Erklärung von Wirkungen aus Ursachen, logisch betrachtet; von Folgen aus Gründen - entweder eindeutig oder unmöglich.

weil Auf dem Gebiete solcher Deduktionen gibt es kein Teils-
 deshalb zwingt uns die Tatsache des ungeklärten Restes auf das Prinzip der zeitlich kontinuierlichen
 Kausalkette bei der Erklärung historischer Phänomene überhaupt zu verzichten.
 Die Geschichte ist aber, auch wenn wir geschlossene Wirk-
 (zeitlich)

folgt

kungsketten als unmöglich ansehen, noch durchaus kein chaotisches Konglomerat von Einzelheiten. Sie hat vielmehr eine durchaus gesetzmäßige Struktur. Nur sind die Beziehungen der historischen Ereignisse zueinander sachlicher Natur und von der Zeitkategorie unabhängig. Auf unseren Fall angewandt ~~be-~~
~~deutet~~
~~sich~~ bedeutet dies, daß der Chassidismus Beziehungen sachlicher Art zu Kabbālā und etwa zu christlicher Mystik haben muß, sofern er eben eine mystische Strömung ist. Er hat ebenso Beziehungen zum Talmud, zum biblischen Judentum und auch wieder zur Kabbālā, eben weil er eine jüdische Be-
aber weil Kabbālā müssen wir also besonders enge Beziehungen des Chassidismus annehmen,
 wegung ist. Die zeitliche Nähe der Kabbālā zum Chassidismus

als solche

ist für die Verwandtschaft der grundlegenden Ideen beider Bewegungen irrelevant. Die zeitliche Nähe historischer Erscheinungen zueinander ist nur insofern von Bedeutung, als auch diese Nähe Verfälschungen der einen oder anderen Idee möglich sind.

Ja näher die sachliche Verwandtschaft zweier Bewegungen ist, desto grösser ist die Gefahr der Verfälschung. Das ergibt sich schon

daraus, dass die Träger der Bewegungen nur Menschen und oft Menschen mit sehr unklarem Geiste sind. Nicht ^{so sehr} die Negativen bringen im allgemeinen eine Vermischung verschiedener geistiger Richtungen mit sich. Diese pflegen vielmehr zwischen zwei Richtungen schärfer zu scheiden, als es sachlich notwendig wäre.

Die Verfälschungen kommen gerade von halben Anhängern und Mitläufern, die in die eine oder andere Geisteshaltung zu wenig eingedrungen sind, als dass sie sich mit einer von ihnen ganz

identifizieren können. Wenn also zwischen dem Chassidismus und der Kabbalä engere Beziehungen bestehen sollten als zwischen

dem Chassidismus und einer anderen Bewegung, so hat das seinen Grund nur in sachlicher ^{Verwandschaft} ~~Verwandtschaft~~, nicht in zeitlicher ^{Nähe} ~~Beziehungen~~, und darf ^{darum nicht} ~~niemals~~ zur Voraussetzung der Untersuchung gemacht werden,

sondern es ist gerade das, was bewiesen werden soll und muss.

Es ist bereits darauf hingewiesen worden, dass ^{Wie sich} die Geschichte des Chassidismus sich nicht in der Geschichte seiner bekann-



ten Vertreter erschöpft, auch die Jüngerkreise, die Konventikel, die esoterischen Gemeinschaften der berühmten chassidischen Persönlichkeiten ~~sind~~ nicht der ganze Chassidismus. Das wahre Leben des Chassidismus muss sich seinem Wesen nach in einem prinzipiell exoterischen Milieu vollziehen. Das Ideal des ^{Chassid} ~~Häsid~~ ist nicht der ~~grosse~~ Einzelne, sondern der schlichte Fromme. Es gibt keine Bedingungen, die vom Chassidismus ausschließen. Bildung, Alter, Geschlecht, Stand, Vorleben, körperliche Gesundheit bilden keinerlei Voraussetzungen, von denen das Chassidsein abhängig gemacht würde. Die Ablehnung aller mechanischen Gesetzeserfüllung, der entscheidende Nachdruck, der allein auf die Frömmigkeit der Gesinnung gelegt wird, hat ^{aber} ~~aber~~ ganz ohne bewusste Absicht dennoch die ^{schwerwiegendsten} ~~Schwierigkeiten~~ sozialen Folgen für den Anhängerkreis des Chassidismus. Was nicht als Dispens vom Gesetz gedacht war, wenn es auch von den Gegnern so hingestellt wurde, was vielmehr eine Vertiefung des Gesetzesgedankens bedeutet, versetzte doch jeden, auch den Aermsten, auch den Sozialgebundenen in die Lage, das Gesetz ganz zu erfüllen. Wenn so das exoterische Moment dem Chassidismus wesenseigen ist, so erhebt sich die Frage, ob der tatsächliche historische Weg des Chassidismus in den Esoterismus nicht eine Verfälschung seiner ursprünglichen Idee bedeutet. Das wäre dann der Fall, wenn der esoterische Charakter Chassidismus die ursprünglichen chassidischen Ideen der allgemeinen

religiösen Gleichheit verlassen hätte. Dies ist aber ~~nur im~~
~~ersten Punkte~~ ^{nicht} der Fall. Die eben genannte Voraus~~setzungs~~^{notwendige}losig-
keit des Chassidismus, die ~~nur~~ ^{auch in den Konsentiveln} eine Folge seiner geistigen
Auffassung des Religiösen ist, wurde ^{niemals} weder im Prinzip
noch praktisch vernachlässigt. So ist der Esoterismus der
chassidischen Konventikel in ~~se~~ ^{seinen} wesentlichen Zügen eine hi-
~~storische~~ ^{bedingte} Notwendigkeit, eine ^{äußere} Zuflucht, im Grunde ^{aber} doch nur
Pflegestätte eines latenten Exoterismus.] Nur ~~an~~ ^{an} einem Punkte
^{tritt} ein wirklich esoterisches Moment in der Geschichte des Chassi-
dismus auf, und zwar schon außerordentlich früh, nämlich
durch den Meseritscher Maggid. Dieser gab der Lehre des Chas-
sidismus insofern eine esoterische Note, als er sie ganz mit
dem Charisma des Ba'al Šem tōb identifizierte und ihr wahres
Verständnis davon abhängig machte, daß auch die Ausleger
dieser Lehre ein bestimmtes Charisma haben müßten. Da aber
der Chassidismus immer praktische Frömmigkeit blieb, so ver-
mochte dieses esoterische Moment sein eigentliches Wesen
nicht zu verfälschen. Der Maggid aus Meseritsch ist einen
anderen Weg gegangen als die frühesten Vertreter des Christen-
tums. Er stellte nicht sein esoterisches Prinzip als eigene
Auslegung des ursprünglichen Chassidismus hin, sondern er
versuchte es mit dem Chassidismus selbst, mit dem Ba'al Šem



töp vollkommen zu identifizieren. So blieb das exoterische Prinzip des Chassidismus latent. Es hatte keine Theorie, an ^{die} es sich hätte halten können, während im Christentum exoterische Richtungen in der Person des Stifters selbst stets einen Anhalt und eine ideelle Grundlegung fanden, die sie in Stand setzte, gegen die zu Recht oder Unrecht als theologisierende Spitzfindigkeit empfundene Lehre des Paulus aufzutreten.

Die Voraussetzungslosigkeit des Chassidismus in bezug auf die Auswahl seiner Mitglieder führt zu der Frage, wie weit ethische Auswahlprinzipien dennoch maßgeblich waren. Das Verleben oder gelegentliche Verstöße einzelner ^{Chassidim} Hasidim vor allem gegen die Grundsätze der bürgerlichen Moral sind von Gegnern des Chassidismus dahin ausgenutzt worden, daß man sie als Beweis eines ethischen Liberalismus oder Libertinismus anführte, um damit den religiösen Wert des Chassidismus herabzusetzen. Die chassidische Lehre als reine Gesinnungsfrömmigkeit ist in der Tat unabhängig von aller äußeren Moralität. Daß sie trotzdem niemals der ethischen Laxheit verfallen konnte, wird durch den im Prinzip ethischen Charakter der jüdischen Religion, deren Bereich der Chassidismus weder praktisch noch grundsätzlich jemals verlassen hat, garantiert. Schon die Laxheit auf dem sexuellen Gebiet, die meistens der

zu S. 57. 63

51

(V)

Erst in der Verfallszeit des Chassidismus begegnen und gelegentlich die leeren Hüllen einer einstmals sinnvollen Sitte: die in manchen chassidischen Kreisen gepflegte Auflockerung der seelischen Disposition für das religiöse Erlebnis durch Musik und Tanz und geistige Getränke erscheint in entarteten chassidischen Kreisen als Selbstzweck. Doch sind solche Entwicklungen sekundär und haben ~~auch~~ niemals eine entscheidende Rolle in der Polemik gegen den Chassidismus gespielt. Sie

Weg zu sein pflegt, über den ~~keine~~ ^{reine} Gesinnungsreligiosität zum Libertinismus ausartet, wird durch das Festhalten des Chassidismus an der jüdischen Lehre und gerade an ihrem innersten Sinn von vornherein ~~aus~~ ^{ge}schlossen. So konnte der Vorwurf moralischer Laxheit, den Chassidismus trotz aller seiner Freiheit gegenüber jeder äußeren Moralität niemals treffen. ~~Solche Vorwürfe treten auch durchaus zurück gegenüber denjenigen Angriffen, die den Chassidismus deshalb als religiös lax hinstellen möchten, weil er den inneren Sinn der Gesetzeserfüllung höher einschätzte als die Beachtung aller äußeren Bedingungen.~~

Während wir im allgemeinen zwischen prinzipiell esoterischen und prinzipiell exoterischen Bewegungen unterscheiden ~~siraxianen~~ können müssen, läßt sich in jeder Bewegung eine Konkurrenz zwischen zentripetalen und zentrifugalen Kräften konstatieren, in deren Kampf und Ausgleich der Geschichte einer Bewegung besteht. Das zentripetale Prinzip einer Bewegung ist darauf angelegt, in wenigen lapidaren Grundsätzen die Quintessenz einer Idee zu gestalten und sie so gegen jede Verfälschung zu schützen. Die zentripetale ~~F~~ ^Fendenz dagegen ist diejenige Kraft, die die Explikation einer Idee bewirkt, die bestrebt ist, den ganzen Reichtum, die Mannigfaltigkeit, die geistige Spannweite einer Idee zur Gel-

tung zu bringen. Diese zentrifugale Tendenz erklärt zugleich das Prinzip der Aufnahmebereitschaft gegenüber Anregungen von außen her. Sie bewirkt den Austausch mit verwandten geistigen Bewegungen, sie gibt Angriffspunkte für entgegengesetzte Geistesrichtungen und schafft damit neue Möglichkeiten der Bereicherung und Erweiterung. Sie enthält aber damit zugleich die Gefahr der Überfremdung und der Veräußerlichung. Sie gibt dem gesunden Menschenverstand, der Weltklugheit, dem Alltag Gelegenheit, ihre Ansprüche durchzusetzen, was immer auf eine Verflachung der Idee hinauslaufen muß. Solange eine Idee lebendig ist, bleibt die zentripetale Tendenz ein Organisches und sich so immer von selbst einschaltendes Korrektiv. Die zentrifugale Tendenz ist gegenüber den äußeren Einflüssen ablehnend. Sie vertritt das puristische Prinzip. Sie neigt zu radikalen Formulierungen, die ein unversöhnliches Anderssein deutlich machen. Sie zeigt, daß sich Ähnlichkeiten mit anderen Ideen immer nur auf ^{zentrifugaler Bestrebungen} äußerlichkeiten beziehen. Sie versucht, Angriffe dadurch belanglos zu machen, daß sie zeigt, wie alles das auf einer ganz anderen Ebene liegt. 2
Wenn eine Idee ihre lebendige historische Kraft eingebüßt hat, so zeigt sich dies in der Zerstörung des Gleichgewichtes

zwischen der zentripetalen und der zentrifugalen Tendenz. An Stelle der organischen Korrektur tritt das Mißtrauen, die feindselige Konkurrenz. Purismus und Synkretismus befehden sich. Der Purismus verdächtigt den Synkretismus der Ketzerei, der Synkretismus wirft dem Purismus dogmatische Starrheit vor. Das historische Schicksal sterbender Ideen ist, entweder der einen oder der anderen Richtung zu verfallen. Sie erstarren oder sie lösen sich auf.

In der klassischen Zeit des Chassidismus, zu Lebzeiten des Ba'al Šem tōb, ist im Chassidismus das zentripetale Moment überwiegend. Das Zentrum, die Persönlichkeit des Stifters übt eine faszinierende Anziehung aus, die sich sowohl in der geistigen als in der praktischen Sphäre auswirkt. Wir begegnen also nicht nur einer in sich geschlossenen, strengen eindeutigen Geisteshaltung, die keine Konzessionen an andere Geistesrichtungen duldet, sondern auch in räumlicher Hinsicht einer wenig auf Ausbreitung bedachten Bewegung. Das änderte sich im Jahre 1760, mit dem Tode des Stifters. Das geistige Zentrum verlor an Kraft, wodurch der Drang nach außen geistig und geographisch die Oberhand gewann. Die Ausbreitung des Chassidismus wurde durch äußere Umstände noch erleichtert, denn durch die Teilungen Polens in den Jahren 1772, 1793, 1795

.60. 66

rielen politische Grenzen zwischen den jüdischen Gebieten weg, sodass jetzt eine größere Freizügigkeit die Ausbreitung chassidischer Ideen förderte. Dadurch gewann der Chassidismus auch Eingang in den Gebieten, die als geistige Zentren der rabbinistischen Richtung galten und damit neue Möglichkeiten eines fruchtbaren Gedankenaustausches und einer inneren Erweiterung infolge notwendig werdender Abgrenzungen.

Die äußere Geschichte des Chassidismus bewegt sich nun in der Folgezeit zwischen den beiden Polen der Zentralisation und Dezentralisation. Der Nachfolger des Ba'al Sem tob, Döb-Bär (1760-1773) verstand es, nicht nur einen großen Kreis um sich zu sammeln, sondern er organisierte eine regelrechte Missionsarbeit. Dieses zentrifugale Prinzip trug aber in sich selbst den Keim zu neuer Zusammenfassung der Kräfte. Denn die Auseinandersetzung mit dem Rabbinismus zwang zur Gemeindebildung, zu sichtbarer Konzentrierung, um nun nicht mehr *nur* um einen Mittelpunkt ~~nur~~, sondern der neuen Situation entsprechend um verschiedene Zentren. So entstand die chassidische Gemeinde, die Form, in der noch heute Reste der Bewegung existieren, die in fast allen osteuropäischen jüdisch besiedelten Gebieten zu finden sind und seit 1924 unter Führung einiger Rabbis ein eigenes neues Zentrum auch in Palästina zu schaffen suchen.

~~7. 66~~

#

Der Rabbinismus und der Chassidismus sind einander zu sehr verwandt und zu sehr auf demselben Boden erwachsen, als daß sie einander hätten ignorieren können. Beide Richtungen sind genuiner Ausdruck jüdischen Geistes. Wenn ~~die~~ der Rabbinismus wie in seiner Blütezeit noch die ganze Fülle jüdischen Geisteslebens in sich gefaßt hätte, so wäre es nicht zu einer Gegnerschaft gegenüber dem Chassidismus gekommen. Eine solche umfassende Richtung hätte auch den Chassidismus in sich aufgenommen. Der esoterisch gewordene Rabbinismus ~~jener~~ jener Zeit aber war dazu nicht im Stande. Das jüdische Geistesleben aber war nicht tot, es konnte vielmehr neue Gestaltungen ^{hervorbringen} ~~schaffen~~. Der Chassidismus begann das jüdische Geistesleben in allen seinen Gebieten zu durchdringen, er nahm sogar sehr vieles am Rabbinismus in sich auf. Der Rabbinismus aber trat dem Chassidismus als Gegner gegenüber, weil er dieses Aufgesaugtwerden durch den Chassidismus fürchtete. Er kämpfte mit der ganzen überlegenen Technik einer uralten, nach allen Richtungen hin explizierten Kultur. Das gab ihm zunächst eine gewisse Überlegenheit. Aber hinter dieser Technik stand zu wenig Leben. ^{Sobald} ~~Als~~ darum der Chassidismus nur einigermaßen zur theoretischen Fundierung seiner Gedanken ~~gelangt~~ ^{gelangt} war, sobald ~~der~~ ~~Chassidismus~~ nur einigermaßen in sich geschlossen war, mußte der Rabbinismus unterliegen. Es blieb ihm nichts übrig, als Zuflucht bei der Staatsgewalt zu suchen. So fand der Chassidismus keinen ebenbürtigen Gegner, der ihn verstanden und auf der gleichen Ebene bekämpft hätte. Der Kampf an sich war darum wenig fruchtbar für den Chassidismus. Anregend auf den Chassidismus wirkte nicht der von ihm bekämpfte Rabbinismus seiner Zeit, sondern die alte klassische rabbinische Tradition.



Der Chassidismus scheint in einem Vakuum entstanden zu sein, das durch den Rückzug des Rabbinismus in kleine Konventikel entstanden war. Dieses Vakuum ist aber nicht Ursache seiner Entstehung. Es gab ihm nur die Möglichkeit, sich eigenständig aber auch eigenmächtig zu entwickeln. Daß der Chassidismus eigentlich immer im Absteigen begriffen ist, hat ^{eben} hier seinen Grund. Es fehlte ihm an Korrektiven, die ihn vor Entartung bewahrt hätten. Er fand keinen ebenbürtigen Gegner, ebensowenig wie eine geistige Atmosphäre, die seine Gedankenwelt aufgenommen hätte. So wurden dem Chassidismus nicht die äußeren Verfolgungen gefährlich, zu denen der Rabbinismus schließlich griff, sondern die ~~Mangelhaft~~ ^{igkeit der} Resonanz, die ihm der Rabbinismus, der doch auf jeden Fall der adäquate Ausdruck jüdischen Geistes ist, geben konnte.

Der Chassidismus ist trotz seiner mystischen Grundhaltung und seines charismatischen Ursprungs niemals auf einen religiösen Individualismus gerichtet gewesen. Eine solche Entwicklung hätte ihn notwendig aus den Kreisen des Judentums herausgeführt. Das Wesen des Judentums steht und fällt mit der

Drei

Einheit *אחדות* *אברהם* *אשר* *אשר* *אשר*. Eine Bewegung,

die wie der Chassidismus aus dem Judentum hervorging, der es nicht um eine Verbesserung des Judentums zu tun war, sondern die einen Ausdruck erneuernder Kräfte im Judentum selbst darstellt, konnte nicht eine Richtung einschlagen, die zur Auflösung dieser Trias geführt hätte. Die Gemeinde

ist innerhalb und außerhalb des Chassidismus Trägerin des

Charismas. Selbst der *Ṣaddīq* ist nur deshalb *Ṣaddīq*, weil er Repräsentant der Gemeinde ist. Der Charismatiker der jüdischen Religion muss Repräsentant, Lehrer und Führer

der Gemeinde sein. Der Einsiedler, der alle Kräfte seiner Seele auf die Loslösung von der Welt *konzentriert* ~~kennzeichnet~~, der die absolute Einsamkeit der Seele vor Gott herstellen möchte,

1)

ist kein jüdischer Typus. Im Christentum strebt der Cha-

1) Die asketische Richtung des Musarismus stellt den Versuch dar, auch die Seite religiösen Lebens, die im *Einsiedlertum* ihren Ausdruck findet, im Judentum lebendig werden zu lassen. Aber solche Tendenzen sind vereinzelt im Judentum und dürften zu denjenigen Erscheinungen am Musarismus gehören, deren Prinzip vom Prinzip des Judentums abzuweichen in Gefahr ist. Der Musarismus, der in gewisser Beziehung im Judentum die Rolle spielt und die Aufgabe erfüllt, die in der *katholischen Kirche der jesuitischen Richtung* *zusammen*, *bedürfte nach dieser Seite hin einer gründlichen Untersuchung seiner Gedankenwelt.*

rismatiker aus der Gemeinschaft heraus in "die Wüste Gottes wo niemand wohnt" (Eckehardt). Der Charismatiker der jüdischen Religion sieht sein Wesen erfüllt im Aufgehen in der Gemeinde. Der Chassidismus hat diesen Weg niemals verlassen. Weder seine großen Führer noch die namenlosen ^{Chassidim/}Hasidim haben sich aus dem Bestand der Gemeinde losgelöst. Der Chassidismus fand im Gegenteil seine historische Aufgabe gerade in der Wahrung eines lebendigen Gemeindeprinzips, das der extreme Talmudismus aufzugeben im Begriffe stand. Der Talmudismus konnte zwar seinem Prinzip nach die Gemeinschaftspflichten nicht beiseite schieben, da diese zu den wesentlichen Bestandteilen des Gesetzes gehören, aber er lief Gefahr, diesen Pflichten wenigstens praktisch einen sekundären Platz anzuweisen. Es ist typisch, dass selbst die Tatsache der Betonung des Gebetes, und zwar des persönlichen von Andacht erfüllten Gebetes, in einer jüdischen religiösen Bewegung die Gefahr des Individualisier^eung nicht mit sich bringt, da das Prinzip der Gemeinschaft von vornherein zu den Wesenszügen des jüdischen Gebetes gehört. Das Prinzip des Minjan, die Tatsache, dass der Vorbeter sein Amt nur mit dem Willen aller ausüben kann, sind nur äußerlicher Ausdruck dieses innersten Prinzips. Das Christentum in bewußter Ablehnung des jüdischen Gemeindeprinzips betont

ausdrücklich, daß die Gemeinschaft vor Gott keine untere Grenze der Zahl kennt (). Wenn Pirke Abot solche Gedanken aufgreift, indem auch dem Einzelnen die Še kinā verheißsen wird, wenn er Tōrā studiert, so ist das keine Auflösung und Ablösung des Gemeindeprinzips durch einen religiösen Individualismus, sondern nur ein Trost für Verzweifelte in einer Zeit der Not. Das Prinzip bleibt bestehen: Je größer die Gemeinschaft, umso größer ihr Anteil an der Še kinā. Ein wenig äußerlich und naiv, aber für dieses Prinzip sehr charakteristisch ist die Auffassung, daß ein Gebet erhört werden mußte, weil Tausende daran beteiligt waren.

Der Saddikismus als echt chassidische
und genuin jüdische Strömung innerhalb des Chassidismus.

Der saddikismus als echt chassidische und genuin jüdische Strömung innerhalb des Chassidismus : 29-44c.

- I. Der Begriff des Mittleren im Judentum : 29-32.
Historische und ahistorische Komponente in der Entwicklung der jüdischen Religion:29-30.- Die Bedeutung der Zeit im Begriffe des Messias: 30-31.- Der Messias als Prinzip in der Welt: zu S.31a-c.- Der Messias als metaphysischer Mittler, die Tora und ihre Personifikation, der Saddik als ethischer Mittler zwischen Gott und Welt:31-32.
- II. Die Geschichte des Begriffes Saddik : 33-38.
Der alttestamentliche Begriff des Saddik:33.- Der Saddik in der Tradition:33-35.- Die spezifisch chassidische Nuance des Begriffes saddik:36-38, zu S.38.
- III. Die Geschichte des chassidischen Saddikismus:38-44c.
Dynastien und einzelne Träger des Charismas: 38-40.- Sae'ur Zalman und die Bedeutung eines echten rationalen Momentes in der mystischen Gedankenwelt:40, zu S.42.- Der Kampf des Chassidismus gegen den Rabbinismus :42-44.- Die Theorie Minkins von der Zerstörung des Chassidismus durch den Saddikismus und das asoziale Moment im Chassidismus überhaupt: 44a-c.

Der Saddikismus als echt chassidische
und genuin jüdische Strömung innerhalb des Chassidismus.

Der Saddikismus als echt chassidische und genuin jüdische Strömung innerhalb des Chassidismus : 29-44c.

- I. Der Begriff des Mittlers im Judentum : 29-32.
Historische und ahistorische Komponente in der Entwicklung der jüdischen Religion: 29-30.- Die Bedeutung der Zeit im Begriffe des Messias: 30-31.- Der Messias als Prinzip in der Welt: zu S. 31a-c.- Der Messias als metaphysischer Mittler, die Tōrā und ihre Personifikation, der Saddik als ethischer Mittler zwischen Gott und Welt: 31-32.
- II. Die Geschichte des Begriffes Saddik : 33-38.
Der alttestamentliche Begriff des Saddik: 33.- Der Saddik in der Tradition: 33-35.- Die spezifisch chassidische Nuance des Begriffes Saddik: 36-38, zu S. 38.
- III. Die Geschichte des chassidischen Saddikismus: 38-44c.
Dynastien und einzelne Träger des Charismas: 38-40.- Šne'ur Zalman und die Bedeutung eines echten rationalen Momentes in der mystischen Gedankenwelt: 40, zu S. 42.- Der Kampf des Chassidismus gegen den Rabbinismus : 42-44.- Die Theorie Minkins von der Zerstörung des Chassidismus durch den Saddikismus und das asoziale Moment im Chassidismus überhaupt: 44a-c.

~~das Gesetz in rationalistischer Deutung den Mittelpunkt der Lehre bildet. Der Gegensatz zwischen Historizismus~~

und Transzendentalismus ist ^{aber} im Gegensatz zwischen dem

11
Jahrgang

Talmudismus und dem Chassidismus akut geworden. Dieses ist ^{aber} ~~nicht nur~~ keine einmalige Ausnahme in der Geschichte

des Judentums, sondern dieser Gegensatz besteht und bestand stets, auch im biblischen Judentum. Der Gott der

Welt, des Kosmos, der transzendente Gott, wie er besonders bei Deuteronesaja und Hiob zum Ausdruck kommt, ist

ebenso jüdisch wie der Gott der Geschichte bei Jesaja und Esra. Wenn der Chassidismus die transzendente, die

metaphysische, die ahistorische Seite des Religiösen stark betonte, so hat er doch gerade durch seine Forde-

rung, das Leben in den Mittelpunkt der Religion zu stellen bewiesen, dass ^{practisch} er den Boden des Historischen niemals

verlassen wollte und konnte. ^{Der Chassidismus entkleidet} ~~er als Repräsentant der ahistorischen Charaktere der jüdischen Religion gilt,~~ in der Tat den Begriff etwa des Messias, weitgehend seiner

Zeitlichkeit, aber der Messiasbegriff des Judentums ist auch niemals in der Zeitlichkeit aufgegangen. Wenn im

Judentum jemals ein nur historischer Messias erwartet worden ist, so war das durchaus unjüdisch und drängte

von selbst zu einer neuen Vergeistigung der Messiaslehre.

Jesus, der mit aller Schärfe gegen die Verweltlichung des Messiasbegriffes auftrat, ist in diesem Punkte nur einer von Vielen. Hier liegt der grundlegende Unterschied zwischen Christentum und Judentum nicht¹⁾. Der Begriff des Messias erschöpft sich vielmehr in beiden Religionen gerade in seiner zeitlichen Zeitlosigkeit und zeitlosen Zeitlichkeit. Das Wesen einer solchen zugleich transzendenten und weltimmanenten Person besteht gerade darin, daß sie eine Diskrepanz ausgleicht die ihrem Wesen nach nicht ausgleichbar ist. Der Messiasbegriff des Chassidismus enthält eine Betonung des zeitlosen Elementes am Messiasbegriff, da die Gefahr bestand, daß dieser Begriff ganz im Zeitlichen aufgehen konnte. Der Messianismus ist der Versuch, das Problem der Zeit auf religiöser Basis zu lösen. Aber das Problem der Zeit ist in der Messiaslehre nur explizite zutage getreten, implizite durchzieht es alle religiösen Fragen. Dabei tendiert die Geschichte der Religionen bald stärker zur Betonung, bald stärker zur Ablehnung des zeitlichen Momentes. Der Chassidismus bedeutet eine Betonung des zeitlosen Momentes. Das Moment der Zeitüberwindung gehört notwendig zum Begriff des Messias. Darum ist es irrelevant für den Messiasbegriff, ob das Erscheinen des Messias erwartet oder als bereits geschehen angesehen wird. In jedem Falle erfolgt das einmal Geschehene oder das Erwartete zugleich jetzt und hier. Die Wiederholung des Mysteriums der Menschwerdung Gottes im Christentum und die Vorwegnahme der messianischen Erlösung im Judentum sind im Prinzip Ergebnisse derselben Auffassung²⁾.

1) Vgl. dagegen Bubers Unterscheidung zwischen Christentum und Judentum auf Grund des Gegensatzes einer Erlöserreligion und einer Erlösungsreligion in: Theologische Blätter 1924, Sp. 49-56

2) Vgl. dagegen Martin Buber, Deutung des Chassidismus, S. 22.

Nach jüdischer Auffassung ist Gott durchaus transzendent. Die Lehre vom göttlichen Funken auch in der Welt darf niemals so gedeutet werden, daß Gott etwas von sich selbst aufgegeben hätte. Man kann zwar sagen, daß etwas von Gott in der Welt ist, aber Gott selbst bleibt doch jenseits der Welt. Dieser strenge Monotheismus, die ideengeschichtliche Tat des Judentums hat stets kosmopolitische Konsequenzen. Gott ist jenseits der Geschichte, also jenseits der nationalen Schranken. Hermann Cohen vor allem^{L)} hat darauf hingewiesen, daß diese Überwindung der nationalen Schranken in der Religion in der Geschichte der Antike einzig dasteht. Diese Überwindung der nationalen Schranken innerhalb einer nationalistisch gerichteten Welt mußte zu einer gewissen Kompensation führen. In der Lehre vom nationalen Messias sammelten sich die nationalen Faktoren im jüdischen Volksdenken. Dieser Messias war zunächst Erlöser des einen Volkes, da dieses nicht Genüge finden konnte an dem transzendenten, übernationalen Gott. Aber das Übergewicht des Monotheismus im Judentum ist so stark und ^{derart} ~~so~~ mit dem Wesen der jüdischen Religion verknüpft, daß auch die Lehre vom Messias über die nationalen Schranken hinaus erhoben wurde. Die nationale Erwählung wurde durch die ethische ersetzt. Zum Reiche des Messias wird nur der Fromme Jude gehören. Diese Seite des Messianismus war zur Zeit des Chassidismus längst anerkannt. Sie war schon durch die Propheten in die Wege geleitet worden. Das Problem aber der Aufnahme fremder Nationen war Problem geblieben, und auch der Chassidismus hat das Problematische nicht beseitigt, obwohl hier und da im Chassidismus Stimmen laut werden, die versuchen, den Begriff eines nur geistigen Israel durchzusetzen. Hier ist der Chassidismus nicht ans Ziel gelangt.

venti

75.

Dennoch bedeutet der Chassidismus einen Schritt weiter für die Vergeistigung des Messiasbegriffes. Er hat die metaphysische Komponente, das übernationale Moment im Messianismus so eindeutig herausgestellt, daß mit ~~dem~~ dem Chassidismus das Judentum des Ostens die pseudomesianische Krankheit überwand, die vorher fast seinen Bestand gefährdete. Nach dieser Explizierung des Metaphysischen am Messiasbegriffe war es nicht mehr möglich, Anhänger für ein Messiasstum zu finden, das sich offensichtlich nur im Rahmen des Historischen realisierte.

20
1/2

2

Wenn der Messias Zeitlosigkeit innerhalb der Zeit repräsentiert, so ist er nur explizite Repräsentant einer Tatsache, die überall in der Weltstruktur implizite vorhanden ist. Etwas von Gott ist immer in der Welt. Damit ist immer ein zeitloses Moment in der Zeit. Der Messias ist seine Personifikation kat exochen, aber jeder Mensch ist, wenn auch in geringerem Masse eine Personifikation des zeitlosen, göttlichen Moments in der Welt, der eine in höherem, der andere in geringerem Masse. ~~der Saddik in höchst möglicher Steigerung.~~ So ist in jedem Menschen etwas vom Messias. ~~und der Saddik ist dem Messias vor allen Menschen am nächsten.~~ Das ist nicht nur eine metaphysische Konstellation sondern zugleich eine Aufgabe. Der Messias ist nicht nur Person, sondern auch Prinzip. Der Messias ist der künftige Befreier, aber das messianische Moment kann nur überall da sein, wo sich bereits ein Befreiungsprozess in der Zeit vollzieht. Der Messias steht am Ende der historischen Entwicklung, und zwar außerhalb dieser Entwicklung, so steht er außerhalb der Zeit, außerhalb des Gegensatzes von Gegenwart und Zukunft. So ist die Tatsache des einen Messias kein Widerspruch gegen die Tatsache, dass ein jeder etwas vom Messias sein kann und soll, ebenso wie kein Widerspruch darin ausgedrückt ist, dass der Messias einmal als Befreier kommen wird und dass demnach die Befreiung schon

jetzt in jedem Augenblick erfolgt. Martin Buber (Deutung des Chassidismus, S. 58ff.) modifiziert diese Auffassung des jederzeitigen und deshalb zeitlosen Messianismus etwas. Im Grunde ist diese Modifikation eine Folge der Tatsache, daß für M. Buber das christliche Prinzip der gefallenen Welt auch dem Judentum nicht fremd ist. Diese gefallene Welt kann an sich kein Messiasium im jüdischen Sinne mehr in sich enthalten. Wenn die Welt gefallen ist, so kann ihr nur ein Messias im Sinne des Christentums eine Erlösung bringen. Dann müsste der Messias Opfer für die Sünde der Welt sein, wie das Christentum lehrt. Für den eigentlichen Messias, die letzte große Personifikation des messianischen Prinzips stellt Buber diese vollkommen unjüdische Behauptung ^{zwar} nicht auf, ^{aber er} dagegen bringt er die immer möglichen kleinen Inkarnationen des messianischen Prinzips in der Welt zusammen mit dem Gedanken des leidenden Gottesknechtes. Diese einzelnen Inkarnationen des Messiasprinzips, leben und leiden im Verborgenen, eben weil die Welt voll Sünde und Leid des göttlichen Prinzips nicht mehr teilhaftig ist. So kann und ^{nach Buber} soll auch nicht jeder ein Messias, wenn auch nur im geringsten Ansatz, sein, sondern die Inkarnationen des Messias sind immer nur Auserwählte, sie ^{stehen} streben im Gegensatz

zur Welt, sie müssten im Heimlichen wirken, um der Welt nicht zu verfallen. Sie sind der Vernichtung ausgesetzt und werden von der Welt nur zu oft überwältigt. Buber vernachlässigt natürlich nicht den im Chassidismus explizite und eindeutig ausgesprochenen Gedanken der allgemeinen Messianität. Aber die eigentümlich von christlichen Lehren her beeinflusste Prämisse einer gefallenen Welt, die er in der chassidischen Lehre voraussetzt, zwingt ihn, den Gedanken einzuschränken und ihm seine Eindeutigkeit und Ausschließlichkeit zu nehmen.

79 f 80

folgt auf S. 72 (7) [der messias...
u. Rückseite bis gewirmt.]

Der Messias ist seinem Wesen nach Mittler, der metaphysische Mittler zwischen Gott und Kreatur. Die entscheidende Rolle des ethischen Momentes in der jüdischen Religion bedingt, daß hier der Begriff des ethischen Mittlers nicht fehlen kann. Aber das Prinzip der ethischen ~~Mittler~~ Mittlerschaft ist seinem Wesen nach nicht an die Person eines Messias gebunden. Die metaphysische Mittlerschaft und die ethische Mittlerschaft müssen nicht identisch sein, so schließt also auch die Lehre von einem persönlichen metaphysischen Mittler nicht ohne weiteres die Voraussetzung ein, daß dieser Mittler auch zugleich der ethische Mittler sein muß. Das Christentum hat diese Identifikation vorgenommen, aber nur in seiner protestantischen Form radikal durchgeführt. Die katholische Lehre kennt die Kirche als ethische Mittlerin, die erst sekundär mit dem metaphysischen Mittler Christus identisch ist. Das Judentum dagegen scheidet beide Seiten der Mittlerschaft radikal. Es kennt nicht den Messias als einen ethischen Mittler, ohne jedoch auf den Begriff des ethischen Mittlers zu verzichten. Die eigentliche ethische Mittlerin zwischen Gott und Mensch ist die Tōrā. Dies ist eine extrem philosophische Auffassung. Wir können sie also im Chassidismus als eine Volksbewegung nicht erwarten. Die Mittlerrolle der Tōrā wird aber im Judentum auch durch ihre menschlichen Vertreter, die Propheten und Gerechten ausgeübt. Diese Form der Lehre vertritt der Chassidismus. Für ihn ist der Ṣaddīk als Mittler zwischen Gott und Mensch geradezu typisch. Der Ṣaddīk ist seinem Wesen nach Vertreter der Tōrā, Vertreter

des Messias ist er nur insofern ,als er an der allgemeinen Messianität, und zwar infolge seiner großen Frömmigkeit in hohem Maße, teilhat. Die Erscheinung des Šaddīk ,die innerhalb des Chassidismus eine entscheidende Rolle spielt, erweist sich als eine genuin jüdische Erscheinung dadurch, daß in ihr gerade die zentrale Idee des Judentums, die Idee der Tōrā, Gestalt gewinnt.

II. Die Geschichte des Begriffes Šaddīk

Der Begriff des Şaddīk stand von jeher stets in einer besonders engen Beziehung zum Begriff des Gesetzes. Im Alten Testament wurzelt der Begriff des Şaddīk letztlich in einem dualistischen Weltbild. Die Şaddīkīm gehören in die Welt des Lichts, des Göttlichen, die Bösewichter in die Welt des ^z Finsternis, des Dämonischen. Diese Stufe ist aber im Alten Testament nur noch rudimentär nachweisbar. Der Begriff des Şaddīk, wie er der Geisteshaltung der alttestamentlichen Frömmigkeit entspricht, gehört ins gesellschaftliche, zuweilen ins juristische Gebiet. Er bezeichnet den vorbildlichen Bürger und denjenigen, der im Gerichtsverfahren sich als der "Gerechte", d.h. als der Unschuldige, der Freigesprochene, erweist¹⁾. Die ethisch-religiöse ^u Grundhaltung der im Alten Testament wiedergegebenen Anschauungen auch in bezug auf die Fragen des profanen Lebens bedingt aber, daß ein solcher soziologischer Begriff eine ethisch-religiöse Note haben muß. Doch bleibt der Begriff, auch da wo er religiös gefärbt ist, zunächst weltimmanent, da er eben in diese praktische Sphäre gehört.

Als sich aber die Eschatologie des Judentums aus einer kollektiv-nationalen zu einer individuell-ethischen^u zu entwickeln begann, wurde der Begriff Şaddīk zu einer transzendentalen Größe. Dem Şaddīk wird das Reich der Zukunft gehören. Im Alten Testament (Jes. 60, 21; Ps. 97, 11) ist dies Reich des Şaddīk wohl nur ein besseres Diesseits, Das Reich der Zukunft hat nur Şaddīkīm als Bürger (Jes. 60, 21). In der Apokalyptik ist dieses Reich nicht mehr nur ein besseres Diesseits, sondern absolut Jenseits. Der Şaddīk wird seiner teilhaftig als Lohn für sein Verhalten im Diesseits²⁾. Der Begriff wird ein ausgesprochen reli-

1)

2) Vgl. Bousset, Die Religion des Judentums

giöser. Diese Einschränkung auf das Gebiet der Religion und der Ethik, die ja im Jüdischen unlöslich mit der Religion verbunden ist, ist in der Tradition vollzogen.

In der Tradition erscheint der Begriff einerseits eingeschränkt: Şaddīk ist man nur in bezug auf Gott, einen profanen Sinn von Şaddīk gibt es nicht mehr, andererseits hat innerhalb des Begriffs Şaddīk eine Akzentverschiebung stattgefunden: im Alten Testament ist für den Şaddīk sein Verhalten konstituierend; daß er für sein Verhalten belohnt wird, ist eine sekundäre Angelegenheit. In der Tradition sind die Şaddīkīm diejenigen, die der zukünftigen Welt, des ewigen Lebens oder wie diese transzendente Größe noch genannt werden mag, teilhaftig sind. Natürlich ist dieses Teilhaben an die Bedingung des Wohlverhaltens geknüpft. Aber in dem Maße konstituierend wie im Alten Testament ist dieser Faktor für den Begriff des Şaddīk nicht mehr. Es fragt sich nun, wie es zu dieser Bedeutungsverschiebung gekommen ist. Direkte Quellen dafür fehlen uns. Wir können nur einiges aus einem Seitenzweig der literarischen und religiösen Entwicklung, der Apokalyp tik, ablesen. Die Entwicklung des Begriffs Şaddīk steht in engerer Verbindung mit der Entwicklung der jüdischen Religion überhaupt. In dem Maße, in dem sich die eschatologischen Vorstellungen vom National-Kollektiven losgelöst und ethische Begriffe in sich aufnahmen, ging auch der Begriff Şaddīk eine Verbindung mit der eschatologischen Gedankenwelt ein. Die Şaddīkīm werden die Bürger des zukünftigen Reiches sein (Jes. 60, 21). Dies ist zunächst nur eine Aussage über den Charakter des Zukunftsreiches und hat mit dem Lohngedanken nichts zu tun. Das Reich ist ja

ein rein diesseitiges, das irgendwann einmal eintreten wird, wenn die Ungerechten ausgestorben sind. Der Begriff des Reiches, das aus Ṣaddīkīm bestehen wird, hat sich aber grundsätzlich gewandelt. Das Reich hört auf, ein irdisches Idealreich in näherer und fernerer Zukunft zu sein. Es wird zu einer transzendenten Größe, indem es den Begriff des "ewigen Lebens" in sich aufnimmt. Die Ṣaddīkīm, die das Idealreich bilden, sind die, die zum Lohn für ihr Wohlverhalten (nach dem Tode des ewigen Lebens) teilhaftig geworden sind¹⁾. Als der Lohngedanke sinnvoller geworden ist, kann er auch eine ganz andere Rolle für den Ṣaddīk spielen. Denn daß unter irdischen Verhältnissen der Ṣaddīk seinen Lohn empfängt, wird ja durch die tägliche Erfahrung in keiner Weise bestätigt. Diese Verbindung des Begriffes Ṣaddīk mit dem ewigen Leben, also der Sphäre Gottes, kann auch der Anlaß dazu gewesen sein, daß der Begriff von seiner profanen Natur völlig losgelöst wurde und einen rein religiösen Charakter erhielt. Zugleich liegen hier auch Möglichkeiten, den Begriff immer mehr zu vergeistigen und zu vertiefen.

Der alttestamentliche Sinn des Begriffes ~~Ṣaddīk~~ Ṣaddīk als Repräsentant des "Gerechten" blieb zwar gewahrt, wird aber in der Tradition entsprechend den immer mehr gesteigerten Ansprüchen an den Frommen und der damit gegebenen pessimistischeren Einstellung gegenüber der Welt dem täglichen Leben mehr und mehr entrückt. Im Talmud ist der Ṣaddīk derjenige, der das "ewige Leben" deshalb erhält, weil er exemplarisch fromm ist, die ganze Tōrā oder doch den größten Teil der Tōrā erfüllt. Die Verbundenheit des

1) Vgl. Bousset, Die Religion des Judentums

Begriffes Ṣaddīk mit dem Gesetz, dem profanen Gesetz in biblischer Zeit, der hypostasierten Tōrā in talmudischer Zeit, bringt Abraham ibn Ezrā in seinem Kommentar zu Ex.20,6 in klassischer Weise zum Ausdruck, indem er die Ṣaddīkīm als diejenigen bezeichnet, die das Gesetz lieben (אֲשֶׁר אֱהָבָה תּוֹרָה: אֲשֶׁר אֱהָבָה תּוֹרָה), im Gegensatz zu den Ḥāsīdīm, die Gott lieben (אֲשֶׁר אֱהָבָה אֱלֹהִים: אֲשֶׁר אֱהָבָה אֱלֹהִים), wobei keine wertmäßige Abstufung zwischen den beiden Gruppen, sondern nur die Verschiedenartigkeit ihres Weges charakterisiert werden soll.

Der Ṣaddīk gilt in der talmudischen Zeit als der vorbildliche Mensch und ~~xxxxxx~~ Führer. Um seinetwillen erhält die Welt erst ihren Sinn. Seine Aufgabe in der Welt ist darum nicht nur Verdienste zu erwerben, sondern auch die anderen zu lehren, ein Leben zu führen, das sie der künftigen Welt teilhaftig macht. Darum wird ihm auch die Aufgabe zugewiesen, im Endgericht Recht zu sprechen und das Urteil zu vollstrecken.

schon in der talmudischen/Zeit als der vorbildliche Mensch und Führer. Um seinerwillen erhält die Welt erst ihren Sinn. Seine Aufgabe in der Welt ist darum nicht nur Verdienstlich zu sein, sondern auch, die anderen ^{erwerben} verdienstlich zu leben zu führen, ^{zu lehren, ein} daß sie der künftigen Welt teilhaftig macht. ~~lich zu machen, und~~ Darum wird ihm auch die Aufgabe zugewiesen, im Endgericht Recht zu sprechen und das Urteil zu vollstrecken.

Hier ist bereits der Begriff des Ṣaddīk als des beispielgebenden Führers vorgebildet, der dann im Chassidismus seine volle Ausprägung fand. Der Zohar hat vor allem den Gedanken einer ausgesprochenen Heiligkeit des Ṣaddīk betont. Diese Heiligkeit gewinnt ~~der~~ Ṣaddīk durch ~~durch~~ sein Tōrāstudium, das seine vollkommene Verbundenheit mit der Tōrā und damit ~~die~~ Reinheit seiner Ideale und Auffassungen zur Folge hat.

In der neueren Kabbālā (16. Jahrhundert) wird betont, daß der Ṣaddīk nur dann die Stufe der Heiligkeit erreicht, wenn er ^{also die Tōrā nicht nur studiert, sondern sie im Leben} "seinen Bund in Heiligkeit bewahrt", Er hat, wenn er diesen Bund bewahrt, vollkommene Gemeinschaft mit Gott. So kann er zum Fürsprecher des Menschen bei Gott, zum Mittler zwischen Gott und Israel werden. ~~Der Ṣaddīk bedarf für seine Rolle, wie Dob-Bär, der Nachfolger~~

Darmit ist eine Stufe in der Entwicklung des Begriffes Saddik erreicht, die sich im Chassidismus praktisch auswirken könnte. Der Saddik bedarf für seine Rolle, wie Döb-Bär, der Nachfolger des Ba'al Šem tōb, ausführte, ebenso sehr des Volkes, wie das Volk seiner: zwischen ihm und dem Volke besteht eine Wechselwirkung wie zwischen Seele und Körper. Er ist einerseits göttlicher Abstammung (*שׂוֹרֵק*), andererseits menschlicher Abstammung (*בְּשַׁר וּדְמָיוּת*), und beider muß er sich stets bewußt sein.

Hier zeigt sich die spezifische Nuance, die der Chassidismus dem Begriffe gegeben hat. Während der Saddik im Talmud noch eine aristokratische Persönlichkeit ist, über das Volk gestellt, ist er im Chassidismus ganz demokratisch gedacht, so mit dem Volke verbunden, daß dessen Wesen gewissermaßen durch ihn hindurchströmt und von ihm geläutert und vor Gott gebracht wird. Saddik und Volk gehören so untrennbar zusammen, daß weder die äußere Entfernung noch der Tod den Saddik von dem Volke trennen oder auch nur diese Zusammengehörigkeit schwächen kann. Charakteristisch für diesen Gedanken ^(sind) ist das Schreiben des Mendel aus Witebsk aus Palästina an seine Gemeinschaft in Weißrussland und die Worte des Nachman Brazlaw an seine Anhänger, in denen ~~sie~~ dieser sie dessen versichert, daß

er sie nach dem Tode aufsuchen würde, und sie bittet, ~~ihn~~
~~an~~ ^(sein zu kommen) Grab aufzusuchen, um die Gemeinschaft mit ihm auf-
 recht zu erhalten. ~~Das Haus des Saddik gilt dem Volke~~
~~als Haus des Volkes~~. Der Saddik stirbt nicht. Es wäre
 Sünde, das zu meinen. Ba'al Šem tōb und andere leben
 alle und werden als solche weiter verehrt. *DJ* (S. 21. 22)

Die Wirksamkeit des Šaddik beruht darauf, daß er
 die Göttlichkeit, die allen Wesen der Natur innewohnt,
 mit Gott verbindet, indem er Gottes Willen vollzieht und
 die Menschen jene Göttlichkeit erkennen lehrt. Bei eini-
 gen ist stärker das ^{belehrende} tätige, bei anderen das ^{tätige} belehrende
 Element vorherrschend. Damit ist zugleich die Brücke
 zum praktischen Šaddikismus geschlagen, der von den
 Schülern Dōb-Bärs konsequent durchgeführt wurde.

Dieser praktische Šaddikismus besagt: um das Volk
 läutern und emporziehen zu können, muß der Šaddik das
 wirkliche Leben des Volkes und seine Bedürfnisse, Nöte
 und Wünsche genau kennen, da er ja sonst überhaupt nicht
 richtig und wirksam für das Volk leben kann. Er muß also
 in dem Volk und mit ihm leben und alle Genüsse, Leiden
 und Freuden dieser Welt selbst erfahren haben. Er selbst
 ist durch seine Heiligkeit vor aller Sünde geschützt;

man ging stellenweise sogar so weit, eine Art Beichte durch den Saddik abnehmen zu lassen.

Wie sich der Saddik mit dem Volk beschäftigen muß, so muß sich andererseits das Volk mit dem Saddik befassen. Daher entwickelte sich die Legendenliteratur über die Taten der Saddikim immer reicher. Wenn der Saddik von dem Begründer des praktischen Saddikismus, Elimelech Lipshitz aus Lisensk, einem Schüler des Bär's, "rösch hahasidim" genannt wird, so ist darin schon der Begriff der Führerpersönlichkeit enthalten. Aber hier ist die Führerpersönlichkeit so gemeint, daß der Führer nicht als ein ausgestandener, als ein bloßer Lehrer gedacht ist, sondern als diejenige Kraft aus dem Wesen des Volkes, die läutert und emporzieht, was schon in dem Wesen des Volkes liegt. Denn der Saddik ist ja die lebendige, in der Mitte des Volkes wandelnde Tora¹⁾, daher muß man sich zu ihm begeben und mit ihm leben; um sich ihm anzunähern, bedarf man der richtigen Einstellung ("tikkun"), das exoterische Moment im Chassidismus, das in der Bezeichnung Hasid seinen sichtbaren Ausdruck fand, geht also in einer so esoterischen Gedankenrichtung wie der Lehre vom Saddikismus nicht ganz verloren. Eine Angleichung des gewöhnlichen Menschen an den Auserwählten bleibt möglich und wird gefordert.

Die Kraft des Saddiks als eines Mittlers gilt als

~~unsterblich auch in dem Sinne, dass sie sich auf seine~~

1) M. Meier (Bewegung des Chassidismus, Berlin 1925, S. 21) sieht mit Recht in dieser Tatsache das konstituierende Moment für das Wesen des Saddik.

15.98

38a 87.

Der S^haddik im Chassidismus ist ein Typus, wie ihn nur die Diaspora hervorbringen konnte. Er bedeutet nämlich eine Loslösung des messianischen Prinzips aus der Geschichte, also einen weiteren Schritt auf dem Wege, den die Diaspora mit Notwendigkeit gehen muß: der Umdeutung der historischen Kategorien in metaphysische. Der Begriff des S^haddik ist seit talmudischer Zeit (s. oben S.) bereits mit der Eschatologie eng verbunden. Diese Tradition erhält sich durch das ganze Mittelalter, z.B. wird der Messias Sabbatai Sebi von seinen Anhängern als S^haddik bezeichnet. Wenn nun ein Typus, der/ jetzt und hier sein Amt als Mittler und Vorbild ansieht, den Namen S^haddik trägt, so tritt damit das eigentlich Eschatologische zurück am Messiasbegriff zurück. Der S^haddik führt keine selige Endzeit herbei. Er ist kein Erlöser des Judentums im historischen Sinne und kein Welterlöser. Er steht ganz außerhalb solcher historischer Beziehungen. Dennoch trägt der S^haddik deutlich messianische Züge. S^haddik ist kein Epitheton, kein Titel. Der S^haddik ist S^haddik, auch wenn niemand ihn als solchen anerkennen würde, und wenn er völlig unbekannt bliebe, wäre er dennoch S^haddik. Seine Stellung zu allen Kategorien des Religiösen ist wesenhaft. So

studiert und erfüllt (nicht nur das Gesetz, sondern er ist selbst Gesetz. Was er tut, ist unfehlbar, denn hier handelt im Grunde nicht ein Mensch, sondern eine Repräsentation Gottes. Gott schuf ihn aus seinem eigenen Lichte. So ist das Menschliche am Saddik im Grunde irrelevant. Es tritt ganz zurück gegenüber dem Charisma, das dieser Mensch besitzt und das ihn über das Menschliche hinaushebt. Er bedeutet ein Hineinragen metaphysischer Kategorien in die Geschichte. Er gibt dieser Geschichte ihren Sinn, ohne, wie der eschatologische Messianismus, die Geschichte aufzulösen.

Dieser Saddik ist kein Phantasiegebilde, kein Traum von einem besseren Zeitalter, sondern eine historische Gegebenheit. Er steht in der historischen Gemeinschaft und ist entscheidend für die Struktur der Gemeinschaft. Es handelt sich also um eine metaphysische Kategorie innerhalb des Soziologischen, eine Synthese, die typisch ist. Das Judentum ist zweifellos eine Religion, aus der die Geschichte nicht ausgeschaltet werden kann (selbst die Mystik, die ahistorischste aller religiösen Formen, muß im Judentum historischen Charakter annehmen), aber diese Geschichte wird immer wieder von der Metaphysik her gedeutet, und zwar nicht

nur in der Theorie, sondern durch die gelebten Formen der jüdischen Religion. Für diese Synthese ist der Saddikismus einer der typischsten Auswirkungen.

Der Saddik ist so sehr Kategorie, so sehr wesentlich Saddik, das Saddiksein kann so wenig erworben werden, ist so wenig Ergebnis vom Studium und Gesetzeserfüllung, ist so wenig überhaupt Ergebnis, daß ein Gedanke entstehen konnte, den das Judentum in dieser Reinheit noch nie aufgestellt hat: den Gedanken der Erblichkeit des Charismas. So entstanden Dynastien, die zweifellos am meisten angegriffene Erscheinung im Chassidismus.

Die Saddikdynastien sind in der Tat eine starke Veräusserlichung des Saddikprinzips und bieten darum der Polemik Angriffsflächen. Sie sind aber Ausdruck eines echt chassidischen und echt jüdischen Prinzips und da, wo der Saddik dieses Prinzip rein verkörpert, hat die Polemik ^{auch/}keine Angriffsflächen gefunden. Es liegt hier eine der Zuspitzungen eines Prinzips vor, die nur für einen historischen Augenblick das Prinzip rein darzustellen vermag, dann aber notwendig der Korruption verfallen ist, weil sie die Grenzen des Menschen überschreitet und die menschliche Unzulänglichkeit übersieht.

1) Die Kritik Minkins am Saddikismus übersieht diese Seite des Phänomens und setzt als Ursache für den Niedergang des Chassidismus ein Faktum, das nur eine Folge des Niedergangs war.

Der Saddik ist als Träger eines Charismas (eines erblichen oder eines individuellen) Lehrautorität. Er setzt die lebendige, gültige Tradition fort. Im Prinzip sind seine Entscheidungen und Lehren ebenso gültig wie die etwa eines Tannaiten. Dem einzelnen ^{Chassid} Hasid, der nicht Träger dieses Charismas ist, ist zwar gestattet, sich mit den Grundlehren des Judentums auch theoretisch zu beschäftigen, aber er hat sich nur rezeptiv zu verhalten, er hat kein Recht von sich aus Schlüsse zu ziehen, neue Anwendungsmöglichkeiten der traditionellen Lehren und Gesetze klarzustellen oder etwa vergleichend das System der Lehren abzurunden¹⁾. Eine solche Lehrautorität ist nicht nur Vermittlerin eines Wissens, ist nicht nur danach zu bewerten, ob sie das traditionelle Wissen in verständlicher Form übermitteln kann. Eine solche Persönlichkeit ist vielmehr zugleich Meister, ein Gegenstand der Ehrfurcht und darum zum vorbildlichen Leben verpflichtet.

1) Vgl.

□ 71777, Heft 3, Warschau 1936
24, 10, 13, 22, 5

, S. 71r.

CV

Bei dieser starken Betonung des unbekanntenen Frommen muß die Erscheinung des Şaddikismus zunächst als Fremdkörper im Chassidismus erscheinen. Die äußere Form, die der Şaddikismus zuweilen annahm, ist auch zweifellos eine Verfälschung chassidischen Wesens. Die Erklärung, daß dem Şaddik nichts Irdisches fremd sein dürfe, ist nur eine wenig durchgreifende Entschuldigung. An der pompösen Hofhaltung der Şaddikim hat gerade der radikalste Vertreter der Şaddikim, Rabbi Nahman aus Bratzlaw, schärfste Kritik geübt. Aber das Prinzip des Şaddikismus im geistigen Sinne hat R. Nahman aufs äußerste zugespitzt. Es erhebt sich nun die Frage, in welchem inneren Zusammenhange die Lehre vom Şaddik mit der Lehre von der Auserwählung aller für den Weg zu Gott steht. Im Şaddikismus gewinnt der eigentümlich doppelseitige Charakter des Charismas Gestalt. Das Charisma ist willkürlich. Es kann jeden treffen, es trifft immer nur Einzelne. Für diese Einzelnen ist es in erster Linie Aufgabe. Der Charismatiker steht für Andere. Seine Person ist nur zufälliges Gefäß, so zufällig, daß der Chassidismus lehren kann, Charisma hänge so wenig von dem Charakter des Einzelnen ab, daß es erblich sei. R. Nahman hat das Prinzip der Zufälligkeit des Charimas dahin

Handwritten mark

dahin

zugespitzt, ~~daß~~ er es für einmalig und unwiederholbar
 erklärt. Es gibt nur einen Sāddīk, der auch über seinen
 Tod hinaus wirkt: R. Naḥman selbst. In dem vollkommene
 Charismatiker wird die ^{Welt} vor Gott so vollkommen und
 ausschließlich repräsentiert, ~~daß~~ es eines anderen
 Repräsentanten nicht bedarf. Aber ^{auch} dieser eine bleibt ^{nur}
 Repräsentant, zufälliges Gefäß. Er ist kein Messias,
 kein Prophet. Diese sind Messias und Prophet für ihre
 Person. Der Sāddīk dagegen ist nur ein Vertreter: Ver-
 treter Gottes vor der Welt, Vertreter der Welt vor Gott.
 Die Bedeutung des echten Sāddīk besteht gerade in der
 Hingabe seiner eigenen Person, seiner eigenen Ziele. Es
 ist begreiflich, ~~daß~~ in dieser Einzigartigkeit des
 Sāddīk die ~~große~~ Gefahr besteht, die eigene Person in
 den Mittelpunkt zu stellen. Wirkliche religiöse Genies
 wie R. Naḥman aus Bratzlaw vermögen das Prinzip der Hin-
 gabe ganz oder doch wenigstens in immer neuen Ansätzen
 zu verwirklichen. Je geringer die Intensität des reli-
 giösen Lebens im einzelnen Sāddīk ist, umso größer ist
 die Gefahr, die Erwählung für eine Sache mit einer Er-
 wählung der eigenen Person zu identifizieren.

männlichen Nachkommen überträgt. ~~Dadurch entstanden Dy-~~
~~stien von Saddikim.~~ Die auch in organisatorischer Hinsicht
 Tendenz/
 zentrifugale/~~Kern~~ nach dem Tode des Dōb-Bär (1773) führ-
 te dazu, daß im Verbreitungsgebiete des Chassidismus meh-
 rere Dynastien nebeneinander bestanden. Solche Dynastien
 sind die Tschernobiler und Ruziner in der Ukraine, die Dy-
 nastie des Šnē'ūr Zalman in Weißrußland und mehrere Dy-
 nastien in Polen. Die Dynastie der Tschernobiler wurde
 1798 von Nahum Tschernobiler begründet, dann von seinem
 Sohne Mardekai weitergeführt, aber nach Mardekais Tode (1837)
 wurde das Herrschaftsgebiet der Tschernobiler unter seinen
 acht Söhnen aufgeteilt. Die Ruziner Dynastie begründete
 1813 Israel Ruziner, ein Urenkel des Dōb-Bär, ein Enkel
 von dessen Sohne Abraham Mal'āk. Israel Ruziner blieb nicht
 in der Ukraine, sondern mußte 1838 nach Sadagora in der
 Bukowina fliehen, weil er in die Tötung zweier Denunzianten
 eingewilligt hatte. Dort folgte ^{ihm} 1850 sein Sohn Abraham
 Jakob. Die Dynastie verzweigte sich in ihrem neuen Gebiet,
 das Oesterreich und Rumänien umfaßte, weiter. Die weißrus-
 sische Dynastie des Šnē'ūr Zalman trat 1777 die Herrschaft
 an. Šnē'ūr Zalman selbst war Nachfolger des Menahem Mendel
 aus Witebsk, der 1777 nach Palästina auswanderte. Auf Šnē-
 'ūr Zalman folgte sein Sohn Bär, dann dessen Sohn Mendel.

Dieser verlegte den Sitz der Dynastie, der bisher in Liezna war, nach Lubawitsch. Ein Nachkomme dieser Dynastie lebt noch heute in Palästina. Die Dynastien im früheren Russisch-Polen hatten zu Beginn des 19. Jahrhunderts ihren Sitz in Przy-sucha, Worki und Kozk. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde die Gorer Dynastie begründet, die heute noch besteht.

Neben diesem erblichen Charisma finden wir aber auch den einzelnen Charismatiker. Solche Saddikim waren Nahman aus Brazlaw (1772-1810), ein Urenkel des Ba'al Šem tōb, Elimelek aus Lisensk (gest. 1786), der zunächst zusammen mit seinem Bruder Susja Anapoler ein Wanderleben geführt hatte und dann 1775 in Lisensk sephhaft wurde, dann Jaq̄kōb Jishāk aus Lublin (gest. 1815), Israel aus Kosienice (gest. ebenfalls 1815), Aharon in Karlin bei Pinsk (gest. 1772), Hajjīm Chaikel in Amdur bei Grodno ~~und~~ und der schon erwähnte 1777 ausgewanderte und 1788 gestorbene Menahem Mendel, der Vorgänger des Snē'ūr Zalman.

Diese ^(Saddikim) waren selbst ^(auch) Autoritäten in Lehrangelegenheiten des Chassidismus. Das bedeutet eine weitere Ausgestaltung chassidischer Gedanken im Sinne der zentripetalen Tendenz, führte aber auch zugleich zu puristischen Reaktionen gegen eine solche Erweiterung der Lehre. Als ein solcher Purist,

der Rückkehr zur reinen Lehre des Ba'al Sem töb predigte, trat vor allem Nahman aus Brazlaw auf, der einen besonderen Anhängerkreis gefunden hat und entsprechend seiner Lehre, daß der Saddik niemals stirbt, von diesen noch heute verehrt wird. Träger des zentripetalen Momentes, besonders in bezug auf die polemisch- apologetischen Auseinandersetzungen, die dies Moment notwendig mit sich bringt, ist vor allem Sne'ur Zalman gewesen, der in Weißrußland Gelegenheit genug fand, den Chassidismus gegen den Rabbinismus abzugrenzen, ^(da diese) ~~der~~ dort seine bedeutendsten Vertreter hatte. Sne'ur Zalman war selbst geschulter Talmudist und Kabbalist. So konnte er die Auseinandersetzung mit dem Rabbinismus dadurch für den Chassidismus fruchtbar machen, daß er eine rationalistisch- kabbalistische Richtung ins Leben rief, einen dem Chassidismus wesenseigenen Rationalismus, der auch den speziellen Namen Habadismus führt, da er die drei kabbalistischen Kategorien: חכמה (Weisheit), הנהגה (Verstand), דעה (Einsicht) in den Mittelpunkt der Lehre stellte. In einer solchen Richtung liegt für den Saddik naturgemäß aller Nachdruck auf seiner Lehrtätigkeit. So ist der Saddik des Habadismus ein ganz anderer Typ als etwa 'Elimelek aus Lisensk, der vor allem Buße und Liebe zu Gott predigte und auch als Wundertäter verehrt wurde, also eine praktisch-populäre Richtung des Chassidismus vertrat.

~~Chassidismus vertrat.~~

Auf der Basis, die durch die Gedankenwelt des Snetur Zalman gegeben war, hat sich aber die Auseinandersetzung zwischen Rabbinismus und Chassidismus nicht vollzogen. Das war wohl in der damaligen Entwicklungsphase des Rabbinismus begründet, dessen extrem esoterische Richtung innerhalb seiner Lehre für eine Auseinandersetzung, die denkbar ungünstigste Disposition bot. So vollzog sich zunächst fast gar kein geistiger Kampf ¹⁾, sondern nur ein Ringen um politische Geltung, ein Ringen, das dadurch besonders tragisch geworden ist, daß die Staatsgewalt herangezogen wurde, wo die eigene Autorität der Rabbinen nicht ausreichte. Der Rabbinismus eröffnete den Kampf mit dem Cherem 1772 unter Angabe der Abweichungen von den hergebrachten Riten. Der genuin jüdische Charakter des Chassidismus wurde also nicht bestritten. Die Richtung wurde

nicht ^{in Bezug auf die} ~~in Sinne der~~ Lehre ^{selbst} verketzert ²⁾. Dieser Wilnaer Bann wurde danach auch in Brody verhängt, nur in Palästina wurde er nicht wirksam. An den Bann knüpften sich lebhaftere Streitigkeiten. Als Ja'akob Jösér 1781 ⁱⁿ mit seinem Buche "תולדות יעקב" mit scharfen Angriffen gegen den Rabbinismus auftrat, erfolgte

²⁾ Eine Verketzerung auch in bezug auf die Lehren würde im Judentum ein anderes Gesicht haben als in autoritär regierten christlichen Kirchen, denn das Judentum kennt kein formuliertes Dogma, keine zu kanonischer Geltung erhobenen Beschlüsse, sondern nur die charismatische Lehrautorität des Einzelnen.

1) vgl. hierzu S. Kahana, תולדות יהודה ויהודה, (s. oben zu d. 38) Band II, Tel-Aviv 1927³, S. 119f.

Die Richtung des Šnē'ūr Zalman innerhalb des Chassidismus, die ^{auch} den Boden des Chassidismus nie verlassen hat, zeigt, daß auch das rationale Element dem Chassidismus im Prinzip nicht so fern lag als allgemein angenommen wird. ~~Es ist bereits darauf hingewiesen worden, dass der Chassidismus eine überwiegend mystisch gerichtete Bewegung darstellt,~~
^{tritt} das rationale Element ^(zwar) tritt also explizite stark zurück, ~~dennoch~~ muß der Chassidismus, wenn er überhaupt eine lebenskräftige Bewegung war, was die Geschichte auch erwiesen hat, implizite ein rationales Element enthalten. Denn die Scheidung der geistesgeschichtlichen Erscheinungen in rationale und irrationale, ^{die Scheidung} des menschlichen Seins in Geist und Seele ist nur als Fiktion zu bewerten. Die Einheit des Geistigen bedingt, daß das rationale und irrationale Moment nur zwei Seiten derselben Sache sind. Die Geschichte des menschlichen Geistes tendiert explizite immer nach der einen oder nach der anderen Seite, implizite aber gilt die Einheit. Wie gefährlich es ist, von dieser Voraussetzung abzuweichen und einer der beiden Seiten die alleinige wesenhafte Realität zuzuerkennen, zeigt die Geschichte der Philosophie. Jeder strenge Materialismus, für den das Rationale allein Gültigkeit hat, gerät schließ-

97.

lich mit sich selbst in Widerspruch, ~~muß~~ seine eigenen Begriffe umbiegen und verschleiern, ~~muß~~ ein sogenanntes irrationales Moment in sein System einbeziehen, das aber eben auf Grund der Prämisse solcher Richtungen immer nur eine ⁱⁿ ~~pseudorationalismus~~ ^{Größe} bleiben kann. Ebenso ist auch ein ganz auf das Irrationale gegeründetes System nicht in der Lage die notwendig eintretende Krise seiner Entwicklung zu überwinden. Auch hier wird es nötig, das antagonistische ~~Moment~~ Moment ^{mit} heranzuziehen. Wenn dies nicht unter dem Gesichtspunkte einer Korrektur der Prämissen geschieht, so entsteht ebenfalls nur ein Pseudorationalismus. Es ist solchen Richtungen eigentümlich, daß bei ihnen an Stelle der unbewußten "Überzeugungskraft der Wahrheit die Intoleranz, die Polemik tritt. Der ~~krasseste~~ ⁱⁿ Pseudorationalismus versucht, das irrationale Moment zu degradieren, das gerade die Prämisse seines Systems bildet, ebenso versucht der Pseudorationalismus die ~~das Irrationale~~ ^{Gründe} zu verdächtigen, das auch im Grunde das Rückgrat solcher Systeme ausmacht. Nur wo es gelingt, von einer Einheit des Rationalen und des Irrationalen bewußt oder unbewußt auszugehen, wird die Gefahr der Verfälschung der eigenen Ideen vermieden. ¹⁾ Wo etwa die Mystik aus sich heraus ein rational

1) Nur ein theoretisches System, das die Einheit des Geistes bewahrt, das die aus heuristischen Gründen notwendige Fiktion der Trennung verschiedener Elemente im Geistigen eben nur als Fiktion vornimmt, hat sich ^{nicht} überhaupt von vornherein den Weg dazu

3 fundiertes System zu schaffen vermag, das den irrationalen Elementen eine ihnen adäquate Ordnung zu verleihen vermag, wo also die implizite vorhandene schöpferische Einheit des Geistes explizite einen Ausdruck in der Geschichte findet, ist die Vollendung mystischen Denkens erreichbar. Im Habadismus liegt diejenige Richtung des Chassidismus vor, deren Aufgabe es war, jenes adäquate Ordnungsprinzip zu schaffen, das ungeprägte Gedankengut in Formen zu prägen, die einen Gedankenaustausch möglich machten. Wenn dennoch die Auseinandersetzung zwischen Rabbinismus und Chassidismus nicht auf der Basis vollzogen wurde, die durch die Gedankenwelt des Šnē'ūr Zalman gegeben war, so war das

S. 99 Satz auf S. 95 Rückseite

 versperrt, ein adäquates Bild des Seins zu schaffen. Der Idealismus, der das irrationale Moment neben dem rationalen berücksichtigt, ist hier weiter gekommen als der extreme Materialismus. Es fehlt aber doch auch in unseren idealistischen Systemen die prinzipielle explizite vorgenommene Herausstellung der Einheit beider Momente. So kann nur ein synthetischer Idealismus der eben gestellten Forderung gerecht werden.

gegeben war, so war das in der damaligen Entwicklungsphase des Rabbinismus begründet, dessen extrem esoterische Richtung innerhalb seiner Lehre für eine Auseinandersetzung die denkbar ungünstigste Disposition bot. So vollzog sich zunächst fast gar kein geistiger Kampf¹⁾, sondern nur ein Ringen um politische Geltung, ein Ringen, das dadurch besonders tragisch geworden ist, daß die Staatsgewalt herangezogen wurde, wo die eigene Autorität der Rabbinen nicht ausreichte. Der Rabbinismus eröffnete den Kampf mit dem *Bann* (^{ב"ש"ח} Herem) 1772 unter Angabe der Abweichungen von den hergebrachten Riten. Der genuin jüdische Charakter des Chassidismus wurde also nicht bestritten. Die Richtung wurde also nicht in bezug auf die Lehre selbst verketzert²⁾. Dieser Wilnaer Bann wurde danach auch in Brody verhängt, nur in Palästina wurde er nicht wirksam. An den Bann knüpften sich lebhafte Streitigkeiten. Als Ja'akōb Jōsēf 1781 in seinem Buche תולדות זקנ'ינו mit scharfen An-

geriffen gegen den Rabbinismus auftrat, erfolgte auf

1) Vgl. hierzu D.Kahana, ^{24,10,4,10,15,8,5,6} תולדות זקנ'ינו II, Tel-Aviv 1927, S.119f. und S.Dubnow, ^{24,10,1,22,2,21,5} המשקל, ^{24,10,12,19,13,5} המשקל, ^{22,6,4,12,6,22} תולדות זקנ'ינו Die Geschichte des Chassidismus, Berlin.

2) Eine Verketzerung auch in bezug auf die Lehren würde im Judentum ein anderes Gesicht haben als in autoritär regierten christlichen Kirchen, denn das Judentum kennt kein formuliertes Dogma, keine zu kanonischer Geltung erhobenen Beschlüsse, sondern nur die charismatische Lehrautorität des Einzelnen; s. oben S.