

TARTU ÜLIKOOLI

TOIMETUSED

---

ACTA ET COMMENTATIONES

UNIVERSITATIS TARTUENSIS

(DORPATENSIS)

**B**

HUMANIORA

**XLII**

TARTU. 1940

TARTU ÜLIKOOLI

**TOIMETUSED**



**ACTA ET COMMENTATIONES**

UNIVERSITATIS TARTUENSIS

(DORPATENSIS)

**B**

HUMANIORA

**XLII**

TARTU 1940

Natsionaliseeritud K. Mattieseni trüükikoda o/ü., Tartu, 1940.

## Sisukord. — Contenta.

---

**Lazar Gulkowitsch.** Die Grundgedanken des Chassidismus als Quelle seines Schicksals.

**Paul Ariste.** Etümoloogilisi märkmeid. II.

Summary: Some Etymological Notes.

**Ervin Roos.** Eestikeelse kvantiteeriva heksameetri süsteem.

Referat: Das System des quantifizierenden Hexameters im Estnischen.

**E. Kieckers.** Sprachwissenschaftliche Miscellen. XIV.

---

**DIE GRUNDGEDANKEN  
DES CHASSIDISMUS ALS QUELLE  
SEINES SCHICKSALS**

**EIN BEITRAG ZUM PROBLEM IDEE UND LEBEN**

VON

**LAZAR GULKOWITSCH**

TARTU 1938

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

*Dem Andenken meiner Eltern.*

## **Einleitung.**

### **Idee und Leben im Judentum.**

Die Geschichte der jüdischen Religion ist wie die jeder Religion ein Auf und Ab zwischen zwei Extremen: jede Religion als solche stellt Ansprüche, deren Erfüllung im Gegensatz mit dem Anspruche der „Welt“, des „Lebens“ steht. Je nachdem sich der eine oder der andere Anspruch radikal durchsetzt, entstehen Höhepunkte und Tiefpunkte der religiösen Entwicklung. An diesen extremen Punkten wird aber nur besonders deutlich sichtbar, was sich in der Geschichte der Religionen stets abspielt und was überhaupt ihre Geschichte ausmacht: immer wird der Versuch gemacht, die Ansprüche des Lebens mit dem in Einklang zu bringen, was wir etwa mit der Idee einer Religion bezeichnen können.

Die Religion des Judentums macht hierin keine Ausnahme. Von ihren Anfängen an beobachten wir das Gegeneinander der beiden Tendenzen: die Versuche, entweder das Leben in den Dienst der Idee zu zwingen oder aber die Idee dem Leben einzuordnen.

Das alte heroische Ideal des Gottes aus der Wüste führte einen ungleichen Kampf gegen den Einfluß eines Bauernglaubens, der ganz den Charakter einer Religion trug, in der die Idee im Leben aufgegangen war. Solange aber die Idee des überweltlichen Gottes noch mit dem nomadischen Ideal verknüpft blieb, solange also die Idee noch nicht rein gefühlt wurde, gelang es nur einigen Sonderlingen, die Ansprüche des Lebens auszuschalten und ganz der Idee zu leben. Erst die Erkenntnis der großen Propheten, daß das Ziel aller religiös gerichteten Kräfte im Volke ein rein ideelles sein mußte, erst die Loslösung des vorwärts gerichteten religiösen Ideals von einem rückwärts gewandten Sozialprogramm vermochten der nun rein erkannten Idee zum Siege zu verhelfen. Die Propheten

haben mit unbedingter Konsequenz die Forderung aufgestellt, daß die Idee allein das Leben beherrschen müsse. Sogar die Politik erhielt ihre Normen von der religiösen Idee her. Die Vereinigung von Idee und Leben durch den Prophetismus bedeutet einen der radikalsten Siege der Idee, die die Geschichte kennt. Eine solche Vereinigung von Idee und Leben ist in der Geschichte der jüdischen Religion nur noch einmal versucht worden: die Blütezeit des Chassidismus stellt eine neue Vereinigung von Idee und Leben dar, die dem Prophetismus an die Seite gestellt werden darf. In beiden Fällen gelang die Vereinigung als Forderung, und diese Forderung wurde von einzelnen auch tatsächlich erfüllt. Aber wie der Prophetismus, so erlag auch der Chassidismus schließlich wieder dem Anspruch des Lebens. Die Synthese gelang nur für einen historischen Augenblick.

Der Prophetismus bedeutete einen radikalen Sieg der Idee über das Leben, aber mehr und mehr vollzog sich in der folgenden Zeit wieder eine Trennung der beiden Faktoren. Die Idee erstarrte zur Lehre, das Leben ging seinen Gang und entfremdete sich mehr und mehr der Idee. Die Priesteraristokratie als Hüterin der Lehre vermochte nichts zu tun gegen das Einströmen der hellenistischen Kultur und Geistigkeit. Diese allmählich scheinbar unüberbrückbar gewordene Kluft zwischen Idee und Leben versuchte der Pharisäismus dadurch zu überbrücken, daß er die Idee wieder ins Leben einbezog, und zwar gerade in den Alltag. Diese Vereinigung gelang. In der Zeit nach der Zerstörung des Tempels bietet die jüdische Religion das Bild einer täglich gelebten Idee. Träger der Religion ist das Volk, d. h. Handwerker und Bauern. Jede Stunde des Alltags ist Gottesdienst. Auch hier ist die Idee dem Leben radikal übergeordnet, und zwar in anderer Weise als zur Zeit der Propheten. Während zur Zeit der Propheten die großen Fragen des Lebens, vor allem Politik und Kultus, der Idee untergeordnet wurden, der Alltag aber in den Hintergrund trat, bedeuteten der Pharisäismus und der Rabbinismus gerade die Einordnung des Alltags in die Religion. Dies war nicht nur etwa eine Folge davon, daß die Zeit eines eigenen Staatswesens für das jüdische Volk vorüber war. Vielmehr rettete nur die schon vorhandene Einordnung des täglichen Lebens in die Religion zur Zeit der Katastrophe den Bestand des jüdi-

schen Volkes. Das Einbeziehen des Alltags in die Religion gehört zu den zentralen Momenten in der jüdischen Religion und hat einen entscheidenden Einfluß auf ihre Besonderheit innerhalb der Religionen. Pharisäismus und Rabbinismus bedeuten also die Explikation eines für die jüdische Religion typischen Momentes (wie auch der Prophetismus, der das monotheistische Prinzip am reinsten expliziert hat).

Von dem Gesichtspunkte seiner Stellung innerhalb der jüdischen Geschichte aus betrachtet, ist auch das Christentum ein Versuch, Idee und Leben zu vereinigen. Wie der Prophetismus seine sektiererhaften Nebenzweige hat, so begegnet uns auch neben dem Christentum in der Sekte der Essäer eine Bestrebung, die der christlichen verwandt, dennoch nicht deren Bedeutung gewinnen konnte, weil es ihr nicht gelang, die Idee rein darzustellen. Das Christentum hat in der Person seines Stifters eine der vollkommensten Vereinigungen von Idee und Leben hervorgebracht. Diese vollkommene Vereinigung gelang aber nur in seiner Person. Sie blieb zwar als Idealforderung bestehen. Aber das Christentum machte dennoch im paulinischen Lehrsystem den Versuch, die Ansprüche des Lebens stärker zu berücksichtigen.

Die durch den Pharisäismus und den Rabbinismus angestrebte Vereinigung der Idee mit dem alltäglichen Leben brachte die Gefahr mit sich, daß die Idee im Alltag aufging und erstarrte. Dieser Gefahr ist das Judentum zeitweilig erlegen, sie wurde aber immer wieder durch neue geistige Bewegungen überwunden. Die Philosophie des Maimonides und die lurjanische Kabbala stellen glückliche Versuche dar, Idee und Leben zu vereinigen: der Karäismus dagegen erwies sich als ein Abweg. Maimonides erkennt die Ansprüche des Lebens an, versucht aber ein rationalistisches System zu schaffen, in dem diese Ansprüche nur den ihnen zukommenden Platz erhalten. Sie sind im Grunde nur ein Teil der Idee. Was Maimonides durch die Lehren der Philosophie zu erreichen suchte, strebte Lurja mit Hilfe der Kabbala an. Seine mystischen Lehren sollten dem Volke dazu verhelfen, das Leben zu überwinden, nicht im Sinne einer Absonderung, die durchaus unjüdisch ist, sondern durch Einordnung des Lebens in ein mystisches System. Während Lurja nur zum Teil sein Ziel erreichen konnte, war es dem Chassidismus vergönnt, diesen Weg zu Ende zu gehen. Die

lurjanische Kabbala wurde nicht, wie manche der früheren Bewegungen im Judentum, gehemmt durch ein im Grunde areligiöses Sozialprogramm (s. oben S. 5), sondern durch seinen im Grunde eben auch areligiösen kabbalistischen Apparat. Die kabbalistischen Spekulationen sind wie die philosophischen Deduktionen in der Religion nur Mittel zum Zweck. Überall da, wo sie Selbstzweck werden, komplizieren sie sich und verlieren die klare Evidenz, die Voraussetzung einer lebendigen historischen Wirksamkeit ist. So fand die lurjanische Kabbala wohl in rabbinischen Kreisen viel Anklang und wirkte dort zweifellos belebend, aber es gelang ihr nicht, das jüdische Leben als solches zu erfassen. Dies war erst dem Chassidismus vergönnt, und zwar auf Grund der Reinheit und Evidenz, mit der er die jüdische Religion darzustellen verstand.

Neben diesen Bestrebungen, die sich im Rahmen der historischen Gegebenheiten halten, finden sich in der Geschichte des Judentums immer wieder solche, die Idee und Leben dadurch vereinigen wollen, daß sie Geschichte und Eschatologie in der eigentümlichen Weise verknüpfen, die wir als Messianismus bezeichnen. Die messianischen Bewegungen versuchen, das Leben dadurch zu überwinden, daß sie es im fanatischen Glauben an seine Überwindbarkeit ignorieren. Die Lehre vom Ende der Geschichte, das gekommen sei, ist der radikalste Ausdruck des Glaubens, daß die Idee das Leben besiegen kann und besiegen wird. Das Leben wird als schon nicht mehr vorhanden betrachtet, die Zukunft in die Gegenwart hereinprojiziert. Demgegenüber ist der Chassidismus eine Richtung, die bewußt mit der Geschichte, und zwar mit ihrem gegenwärtigen Stadium, rechnet. Darin zeigt sich besonders deutlich, wie sehr der Chassidismus gerade die zentralen Gedanken des Judentums expliziert. Obwohl der Chassidismus eine mystische Richtung darstellt, so hat er doch die Geschichte und ihre Anforderungen niemals ignoriert. So unbedingt der Chassidismus auch die Idee dem Leben überordnet, so weiß er doch um die Existenz dieses Lebens und um die Realität seiner Ansprüche, deren Ignorierung den messianischen Bewegungen zum Verderben geworden ist.

So weist die Religionsgeschichte des Judentums verschiedene Versuche auf, das gesamte Leben in die Idee einzubeziehen. Jeder Versuch löst das Problem auf seine Weise. Der Prophetismus propagierte Gott als Gott der Welt und der Geschichte,

als alleinigen Gott, und entsprechend diesem großen Ideal wurde das Leben der Öffentlichkeit, das Schicksal der Völker unter einen religiösen Gesichtspunkt gestellt. Der Niedergang dieser Ideenwelt vollzog sich in Form einer unfruchtbaren Aristokratisierung. Pharisäismus und Rabbinismus stellten das Gesetz in den Mittelpunkt der Religion und weihten den Alltag zum Gottesdienst. Hier vollzog sich der Niedergang durch ein Erstarren im Formalismus. Maimonides ging den Weg der ratio, Lurja den der Mystik, um die neuen Ansprüche des Lebens in die Religion einzugliedern. Beiden Richtungen war es nicht vergönnt, das Volk so allgemein zu ergreifen, wie dies den Propheten und den Rabbinen gelungen war. Der Chassidismus geht wieder einen neuen Weg. Er versucht seine mystische Gedankenwelt so im Alltag zu realisieren, wie der Rabbinismus das Gesetz realisiert hatte. Der Chassidismus hat dieses Ziel erreicht, aber auch er ist zuletzt gescheitert.

Wenig später schuf das westliche Judentum eine Vereinigung von Idee und Leben. Moses Mendelssohn strebte eine Vereinigung echten Judentums mit abendländischer Kultur an. Die Bewegung des Moses Mendelssohn hat zu einer Katastrophe geführt, die heute allen sichtbar geworden ist, die aber längst latent vorhanden war und schon zur Zeit des Moses Mendelssohn ihren Anfang nahm. Es sei nur an die vielen erinnert, die aus rein konventionellen Gründen zum Christentum übergingen, um die von Moses Mendelssohn angebahnte kulturelle Assimilation vollkommen vollziehen zu können. So ist der letzte Anlauf, den das Judentum unternahm, um die Idee dem Leben einzuordnen, scheinbar ein Irrweg gewesen.

Wenn wir aber das Ende des Chassidismus betrachten, der im Konventikelwesen und im Aberglauben endete, so scheint auch dieser Versuch, das Leben ganz in die Idee einzubeziehen, als ein mißglückter.

Damit ist die Frage aufgeworfen, ob Idee und Leben nicht zwei Größen sind, deren Synthese unmöglich ist und zwischen denen nur ein Entweder-Oder stattfinden kann. Doch entscheidet nicht nur über Wert oder Unwert, sondern auch über die historische Wirksamkeit einer geistigen Bewegung nicht ihr Ausgang, sondern ihr Höhepunkt. An ihren Höhepunkten ist es der Mendelssohnschen Bewegung geglückt, abendländische Kultur und echt jüdische Frömmigkeit zu vereinen. Ebenso gelang

es dem Chassidismus in seiner Blütezeit, die Idee wirklich im Alltag zu leben. Daß alle Versuche, Idee und Leben zu vereinen, schließlich wieder scheiterten, entspricht nur dem allgemeinen Verlauf der Geistesgeschichte, die gerade aus immer neuen Ansätzen besteht. Die Synthese von Idee und Leben bleibt immer Aufgabe. Sie kann nur für einen historischen Augenblick vollzogen werden.

Wenn wir unter diesem Gesichtspunkte an eine Betrachtung des Chassidismus und seiner Geschichte herantreten, so müssen wir unser Augenmerk zunächst auf die Frage richten: welcher Art war die Idee, die der Chassidismus im Leben realisieren wollte? Daraus ergibt sich ein zweites Problem, nämlich die Frage: wieweit gelang diese Realisierung und woran scheiterte sie zuletzt? Die erste Fragestellung bedeutet eine Frage nach den theoretischen Grundlagen des Chassidismus, nach dem Wesen seiner „Lehre“. Die zweite Frage führt zu einer Betrachtung des Chassidismus unter kulturphilosophischen Gesichtspunkten, d. h. zu einer Untersuchung derjenigen historischen Formen, in denen die Begriffswelt des Chassidismus Geschichte wurde. Die folgende Untersuchung dient der Behandlung der ersten Frage. Sie soll also versuchen, die Begriffswelt des Chassidismus in ihrer Eigenart zu erfassen, während die zweite Frage in einer besonderen Untersuchung kulturphilosophischen Inhalts behandelt werden soll.

## I. Der konzentrisch-radiale Charakter des chassidischen Denkens und seine metaphysischen Konsequenzen.

Die Aufgabe, die Gedanken- und Gefühlswelt des Chassidismus systematisch darzustellen, scheint von vornherein dadurch zur Unlösbarkeit verurteilt zu sein, daß es ein chassidisches Lehrsystem nicht gibt. Der Chassidismus hat aus seiner Mitte keinen Religionsphilosophen hervorgebracht. Es fehlt auch an einem Dogmatiker des Chassidismus, der alles, was als Chassidismus galt, in einem umfassenden allgemein anerkannten Kanon gesammelt hätte. Der Chassidismus erkennt das Testament des Ba'al Šēm tōb (ca 1700—1760) und das Werk des Ja'aqōb Jōsēf Kōhēn (gest. ca 1782) allgemein als die bedeutendsten Dokumente seiner Lehre an, aber diese Schriften haben im Rahmen des chassidischen Schrifttums nur die Stelle eines primus inter pares. Sie sind den übrigen Schriften an Wert und Gültigkeit nur graduell überlegen. Wenigstens im Prinzip ist keine noch so unbekannte und geringfügige chassidische Lehrmeinung als unbedeutend auszuschalten. Man hat zwar mit einem etwas literatenhaften Ausdruck die Schrift des Ja'aqōb Jōsēf Kōhēn die Bibel des Chassidismus genannt. Das gilt aber nur in dem Sinne, als dieses Buch das Volksbuch der Hāsīdīm ist. Es fehlt ihm dagegen der für eine „Bibel“ wesentliche und entscheidende besondere Inspirationscharakter. Als kanonisch gelten dem Chassidismus die alten Schriften der jüdischen Tradition, in erster Linie also Bibel und Talmud.

Für eine systematische Darstellung der chassidischen Theorie würde die Systemlosigkeit einerseits und die Zersplitterung des chassidischen Schrifttums andererseits dann in der Tat eine unüberwindliche Schwierigkeit bedeuten, wenn dieser Tatbestand zugleich mit der Tatsache identisch wäre, daß das chassidische Schrifttum eine willkürliche Sammlung der verschiedensten Gedankenrichtungen und der Chassidismus selbst ein unorganisches Konglomerat verschiedener religiöser Ziel-

setzungen und Praktiken darstellten. Der Chassidismus ist aber trotz aller Nuancierungen eine historische Bewegung von geschlossener Eigenart, und seine Gedankenwelt ist bei aller Systemlosigkeit ein Ganzes, da sie lebendig gelebte Religion ist. Die geistige Welt des Chassidismus hat eine ihr wesenseigene Struktur. Diese Struktur ist ausgesprochen konzentrisch-radial. Alles kreist um einen Mittelpunkt, und dieser Mittelpunkt ist die Gottesidee. Schon im Begriffe *Ḥāsīd* ist der theozentrische Charakter dieser religiösen Richtung zum Ausdruck gebracht<sup>1)</sup>. Der Talmudismus ist sozusagen *Tōrā*-zentrisch, und da eine *Tōrā*-zentrische Theologie und Religion doch eben auch einen Gottesbegriff hat, so kann sie niemals radikal konzentrisch sein, sondern muß stets um zwei Brennpunkte kreisen.

Das ausgesprochen zentrale, d. h. von einem Zentrum ausgehende, Denken des Chassidismus wirkt sich methodisch dahin aus, daß wir niemals einen einzelnen Gedanken des Chassidismus auf einen anderen einzelnen Gedanken beziehen dürfen. Hier können logische Widersprüche vorkommen, die in einem auf diskursivem Denken aufgebauten System als Fehler, als Lücken im System angesehen werden müßten. Die Widersprüche lösen sich erst auf, wenn die einzelnen Gedanken auf das Zentrum zurückbezogen werden. Dieser Denktypus ist im Chassidismus besonders ausgeprägt, er ist aber überhaupt für das religiöse Denken typisch.

Im echten Chassidismus begegnen wir diesem auf das Zentrum gerichteten Denken stets. Doch treten uns daneben immer wieder Verfälschungen dieses Denktypus auch in echt chassidischen Schriften entgegen. Denn das diskursive Denken, das der modernen Welt als das allein logische Denken erscheint, hat auch auf den Chassidismus Einfluß gehabt. Darum begegnen uns immer wieder Versuche, auch innerhalb des Chassidismus selbst, sich vor dem Forum modernen Denkens dadurch

1) Der Begriff *Ḥāsīd*, der im Verlaufe seiner Geschichte verschiedenen Nuancierungen unterworfen war, hat doch stets seine eigentliche Bedeutung bewahrt. Sowohl sein ursprünglich soziologischer Sinn, als auch seine direkte Beziehung auf Gott treten immer wieder hervor. Zur Geschichte des Begriffes *Ḥāsīd* im A. T. vgl. Gulkowitsch, Die Entwicklung des Begriffes *Ḥāsīd* im A. T., Tartu 1934; zu seiner weiteren Entwicklung vgl. Gulkowitsch, Die Bildung des Begriffes *Ḥāsīd*, Tartu 1935. Ich werde auf das Problem des Namens *Ḥāsīd* und die Geschichte des Begriffes *Ḥāsīd* näher eingehen in einer zweiten Studie, die vor allem die soziologischen Probleme des Chassidismus behandeln soll.

zu rechtfertigen, daß eine Geschlossenheit des chassidischen Lehrsystems entsprechend den Forderungen des diskursiven Denkens angestrebt wird. Diese Verfälschung tritt vor allem im jüngeren chassidischen Schrifttum auf.

Im Frühstadium des Chassidismus dagegen zeigt sich ein anderer heterogener Einfluß: der Einfluß des talmudisch-rabbinischen und des kabbalistischen Denkens. Damals stammten die Hāsīdīm sehr oft aus den Kreisen geschulter Talmudisten und Kabbalisten<sup>1)</sup>, und zwar gerade die geistig Gewandteren und Gebildeteren unter den Hāsīdīm, also diejenigen, die naturgemäß die schriftliche Fixierung des Chassidismus vornahmen. Mochten sie auch vielleicht für ihr persönliches religiöses Leben ganz im Chassidismus aufgegangen sein, so mußte sich doch bei der Formulierung seiner Lehren und Begriffe immer wieder der Einfluß ihrer Schulung zeigen. Diese Selbstverfälschung des chassidischen Quellenmaterials ist typisch für geistesgeschichtliches Quellenmaterial überhaupt.

Sowohl der Versuch, sich vor einem wesensfremden, aber allgemein anerkannten Denken zu rechtfertigen, als auch der Einfluß einer Schulung in anderem Geiste zeigen eine gewisse Unsicherheit. Sie ist für den gebildeten, geschulten Denker typisch, während sie dem naiven Frommen abgeht. Gerade die Sicherheit des naiven Frommen aber läßt es ihm als unnötig erscheinen, die Sätze seines Glaubens, die Richtlinien seines Handelns in Worte zu fassen und zu einem System zu gestalten. Es sind gerade die Unsicheren, die zu einer Gestaltung ihres Glaubensgutes gedrängt werden und so die Dokumente ihrer Glaubensrichtung liefern.

<sup>1)</sup> So finden wir neben genuin chassidischem Gedankengut, das nirgends einer ethischen Nuancierung entbehrt, rein kabbalistische Gedanken, für die es vor allem typisch ist, daß nur die richtige Kombination der vorhandenen Elemente gefunden werden muß. Wer das Geheimnis der richtigen Kombination gefunden hat, hat das Wesen der Welt erfaßt und beherrscht die Schöpfung. Solche im Grunde auf das Geheimnis der Kombination zurückgehende Lehren finden sich aber auch in chassidischen Schriften. So heißt es **כתר שם טוב**, Warschau, 4 a: wenn jemand seine Nešāmā, die aus Binā stammt, mit der Tōrā vereinigt, deren Wesen ebenfalls von Binā durchdrungen ist, so wird er vermöge dieser Kombination zweier verwandter Elemente aller Geheimnisse teilhaftig. Diese Vereinigung zwischen Nešāmā und Tōrā erfolgt aber nicht etwa auf Grund ethischer Identifizierung, sondern **במקרה**, d. h. dann wenn der rechte Augenblick und der rechte Ort gefunden wird, also beinahe zufällig.

In der jüdischen religiösen Literatur kommt zu diesen überall in der Geistesgeschichte auftretenden Selbstverfälschungen noch der Einfluß der Tradition. Die Hochschätzung der Tradition bringt es mit sich, daß sehr viel Material beibehalten wird, das die Klarheit und Einheitlichkeit der Gedankenführung beeinträchtigt. Das jüdische religiöse Denken ist nicht bemüht, in möglichst klarer und scharfer Deduktion das Ziel unmittelbar anzustreben. Es versucht vielmehr, allen möglichen Einwendungen zu begegnen und alles das mitzunehmen, was über diesen Gedanken bereits gesagt worden ist. So enthält auch jede Lehre des Chassidismus zwei Momente: das traditionelle und das typisch chassidische. Das eigentliche und letzte Ziel des Chassidismus ist, das Geheimnis Gottes und der Welt zu erkennen. Dies ist auch das Ziel der Kabbala. Während aber die Kabbala den Weg der Spekulation wählt, geht der Chassidismus den Weg der Frömmigkeit. Für den Chassidismus hat Erkenntnis notwendig ethische Voraussetzungen und ethische Konsequenzen. Tun und Erkennen sind identisch. Das Wesen der Welt wird dann erkannt, wenn der göttliche Funke in ihm nicht nur gesehen, sondern zugleich aktiviert wird. Wenn eine Richtung streng spekulativ eingestellt ist, so kann es für sie nur einen Weg, den Weg zur Gotteserkenntnis geben. Wer das eine große geheimnisvolle Wort kennt, kennt Gott. Wer das Wort nicht hat, hat auch die Erkenntnis nicht. Der Weg der Frömmigkeit ist vielseitiger. Denn die Äußerungen, die Betätigungsmöglichkeiten der Frömmigkeit sind unendlich mannigfaltig. Die chassidischen Richtungen und die einzelnen Lehrer des Chassidismus lehren die verschiedensten Wege, aber das Ziel ist das gleiche. Es ist für chassidische Begriffe gleichgültig, worin sich die Frömmigkeit äußert. Sie führt zu Gott, sofern sie nur vollkommen fromm ist. Jede vollkommene Äußerung der Frömmigkeit ist geeignet, den göttlichen Funken in der Welt zu aktivieren und dem Frommen die Augen für diesen Funken zu öffnen. Praktische Frömmigkeit in höchster Vollendung ist der typisch chassidische Weg zu Gott, Erkenntnis Gottes und zugleich Leben in Gott ist das Ziel des Chassidismus. Dies muß der Leitfaden sein, an dem echt chassidisches Gedankengut getrennt wird von übernommenen Traditionen und von Anpassungsversuchen an eine dem chassidischen Denken wesensfremde geistige Umgebung.

Das Haften an der Tradition kann eine gewisse Verfäls-

schung des Chassidismus bedeuten, ist es aber nicht in jedem Falle. Denn der Chassidismus hat die Tradition in seine Lehre bewußt aufgenommen. Der Apter Rabbi (gest. 1825) weist ausdrücklich darauf hin, daß die Frömmigkeit der Eltern, die sich in der Tradition ausprägt, vorbildlich sein muß, da die früheren Generationen der Judenheit der Quelle des Judentums nahe waren, näher als die gegenwärtig lebenden. In dieser Gedankenführung prägt sich ein typisch historisches Denken aus. Der Apter Rabbi, an dem durchaus mystische Züge zu beobachten sind, kann trotzdem nicht die Geschichte aus seinem Denken und aus seiner Religiosität ausschalten. Der Schauplatz der jüdischen Frömmigkeit ist und bleibt die Geschichte, nicht ein zeitloses Aufgehen in Gott. So wird auch der Tradition stets ein zentraler Platz in der chassidischen Lehre eingeräumt.

Jede geistige Bewegung, die wie der Chassidismus sich lebendig gestaltet, weist einen Konkurrenzkampf zwischen zwei Bildungselementen auf. Eine immer neue Gestaltung steht im Gegensatz zu einer Tendenz auf Systematisierung, auf Herstellung klarer Richtlinien, auf Kanonisierung bestimmter Prinzipien. Ganz abgesehen von der eben genannten Selbstverfälschung enthält jede solche Systematisierung ein stark persönliches Moment. Ein System muß auswählen, beschneiden, ergänzen. Mancher Gedanke wird seiner Originalität entkleidet, damit er das System nicht störe. Alles dies steht im Ermessen desjenigen, der die systematische Aufzeichnung vollzieht. Ein System pflegt zunächst zu faszinieren. Denn dadurch gewinnt die Bewegung einen festen Anhaltspunkt. Erst allmählich werden die Nachteile der Systematisierung empfunden: das Leben des Geistes ist immer reicher und mannigfaltiger als ein System.

Wenn diese Erkenntnis stark genug ist, so erfolgt eine Auflösung des Systems, der aber früher oder später eine neue Systematisierung folgen muß. Im Chassidismus ist die einflußreichste Systematisierung durch Ja<sup>a</sup>qōb Jōsēf Kōhēn erfolgt, während Nahman aus Brazlaw (1772—1810) den Höhepunkt einer auf Auflösung des Systems gerichteten Tendenz darstellt. Niemals wird die alte Systematisierung ganz aufgegeben, so daß in jeder neuen Systematisierung Reste der alten enthalten sind. Es ist darum die Aufgabe der Forschung, in dem Sinne nicht nur Literarkritik, sondern auch Ideenkritik zu treiben, daß die ver-

schiedenen Systematisierungen und ihr Prinzip herausgelöst werden aus dem lebendigen Fluß der Dinge. Wenn die Systematisierung durch einen Angehörigen der Bewegung selbst erfolgt ist, so ist natürlich auch die Art der Systematisierung charakteristisch für die betreffende Bewegung. Es ist also notwendig festzustellen, wieweit die Systematisierung ihr Prinzip aus der Bewegung selbst genommen hat und wieweit sie sich bemüht, die von ihr dargestellte geistige Bewegung in den allgemeinen Zusammenhang der Geistesgeschichte hineinzustellen. Alle uns vorliegenden literarischen Quellen pflegen eine Systematisierung erfahren zu haben, denn anders als unter einem einheitlichen Gesichtspunkte lassen sich die Ereignisse der Geistesgeschichte nicht fixieren. Für die Forschung aber ist es notwendig, diesen einheitlichen Gesichtspunkt zu erfassen, um feststellen zu können, wo um des Systems willen eine Verfälschung des ursprünglichen Gedankengutes erfolgt ist. Dabei müssen wir stets damit rechnen, daß verschiedene Schichten der Systematisierung vorliegen.

Im Chassidismus, in dem der Charismatiker die entscheidende Rolle spielt, begegnet uns immer wieder die Tatsache, daß nicht der Meister selbst seine Gedanken aufzeichnet, sondern daß seine Gedanken erst von seinen Jüngern gesammelt und fixiert werden. Der prosopographische Wert der chassidischen Schriften ist dadurch vermindert, denn es erfolgt stets ein Abstrich an der Originalität. Die Authentizität der Quellen in bezug auf den angegebenen Vertreter der Lehren ist darum immer problematisch. Die Quellen sind aber durchaus authentisch in bezug auf den Chassidismus als Ganzes. Sie modifizieren zwar das Gedankengut des Meisters, aber sie geben die Gedanken in der Form wieder, in der sie im Chassidismus wirksam geworden sind. Das individuelle Gedankengut der großen Ḥ\*sidim wird normiert, aber diese Norm ist gerade das typisch Chassidische. Diese Erscheinung entspricht dem chassidischen Denkstil, der sowohl die Freiheit des individuellen Denkens als auch die unbedingte Gültigkeit einer Norm vertritt.

Das chassidische Denken ist rein theozentrisch, und dieser theozentrische Charakter des Chassidismus wirkt sich systematisch in jedem einzelnen seiner Begriffe und historisch in jeder einzelnen seiner Richtungen aus. Unsere Darstellung muß daher

von dem Zentrum, der Gottesauffassung, ausgehen und alle Einzelbegriffe auf dieses Zentrum zurückbeziehen <sup>1)</sup>.

Wenn wir ein für den systematischen Begriff des Chassidismus und für die historische chassidische Bewegung einheitliches konstituierendes Moment annehmen, so hat dies schwerwiegende methodische und prinzipielle Konsequenzen. So wird vor allem die Bedeutung der einzelnen berühmten Vertreter für die Ganzheit des Chassidismus problematisch. Die monarchische Struktur des Chassidismus bringt es mit sich, daß er sich um bestimmte Persönlichkeiten und geographische Mittelpunkte konzentriert. Da die Persönlichkeiten der einzelnen Saddikim <sup>2)</sup> naturgemäß eine individuelle Note aufweisen, so mußte dies zu einer Modifizierung des Chassidismus führen. Diese Modifizierung wird immer als sehr wesentlich eingeschätzt, als so wesentlich, daß die einzelnen Persönlichkeiten und Richtungen geradezu als selbständig betrachtet werden, wodurch zuweilen der Eindruck entsteht, als sei der Chassidismus als Ganzes nur die mehr oder weniger zufällige Summe seiner einzelnen Richtungen. Wir könnten aber 100 Richtungen addieren, ohne daß doch jemals die Summe in irgendeiner Weise dem entspreche, was der Chassidismus als Ganzes darstellt. Der Chassidismus muß zunächst von seiner Ganzheit her verstanden werden. Von da aus erst klärt sich das Wesen dessen, was die einzelnen Richtungen eben zu chassidischen Richtungen prägte. Was an der Lehre etwa des Maggīd aus Meseritsch (ca 1710—1773) spezifisch gewesen ist, hat nur Interesse für das Verständnis dieses Maggīd und kann Gegenstand einer Biographie sein. Das Zurücktreten des Persönlichen hinter der Ganzheit einer Bewegung ist in der Struktur aller geistigen Bewegungen als echter Gemeinschaften begründet. Dies ist den geistigen Führern selbst meist bewußt. Jedenfalls macht es das Wesen des echten Führers aus. Was in der Realität der Geschichte eine ethische Forde-

<sup>1)</sup> Ysanders Darstellung der chassidischen Gedanken geht wenigstens implizite gelegentlich von dieser Grundhaltung des Chassidismus aus, indem er z. B. das Problem des Guten und des Bösen schon im Anschluß an den Gottesbegriff aufrollt (Torsten Ysander, Studien zum Besten Hasidismus, S. 137 f.).

<sup>2)</sup> Die Erscheinung des Saddik, des auserwählten Frommen, der im Chassidismus eine geradezu monarchische Stellung einnahm, wird in einer späteren Studie über den Chassidismus eingehend behandelt werden.

rung darstellt, wird für die Geschichtsbetrachtung eine methodische Notwendigkeit: wenn das Wesen einer Bewegung erfaßt werden soll, so muß sie nicht aus den einzelnen Persönlichkeiten verstanden werden, sondern ihr Wesen wird nur an ihrer Ganzheit sichtbar. Was an der Lehre und dem Leben des Meseritscher Maggid allgemein chassidisch war, kann nur im Rahmen des Chassidismus überhaupt verstanden und dargestellt werden. Es muß darum Aufgabe unserer Darstellung sein, von diesem Ganzen auszugehen.

Die Einheit und Ganzheit der Bewegung, die zu deren einzelnen Vertretern nicht im Verhältnis der Summe zu den Summanden, sondern im Verhältnis einer organischen Wechselwirkung steht, ist nicht etwa nur für den Chassidismus charakteristisch, sondern sie gilt für jede Bewegung der Geistesgeschichte überhaupt. Alles was in diesem Sinne keine Einheit und Ganzheit ist, stellt keine geschlossene geistesgeschichtliche Bewegung dar und darf methodisch korrekt mit keinem einheitlichen Namen belegt werden. Unter diesem Gesichtspunkte geprüft, wird mancher Begriff aus der Geschichte der Philosophie sich als leerer Name erweisen<sup>1)</sup>. In bezug auf die innere Struktur der einzelnen Bewegungen wirkt sich die Einheit dahin aus, daß die einzigartige Bedeutung einzelner Vertreter einer Bewegung in Frage gestellt wird. Vor allen Dingen wird der Begriff des Gründers und der Begriff der Schule einer Prüfung zu unterziehen sein. Die einzelnen Persönlichkeiten sind nur Zusammenballungen eines geistigen Gutes, und diejenige Persönlichkeit, in der diese Zusammenballung am intensivsten stattfindet, mag als der typische Vertreter einer Bewegung gelten. Diesen typischen Vertreter pflegen wir in unerlaubter Gleichsetzung des Sachlichen mit dem Historischen als das Haupt einer Schule, als den Begründer einer Bewegung anzusehen. Aristoteles z. B. ist nicht so sehr als Ausgangspunkt, sondern als Mittelpunkt einer Denkrichtung anzusehen,

<sup>1)</sup> Die Einheit und Ganzheit geistesgeschichtlicher Bewegungen zwingt uns, den Einfluß einer Bewegung innerhalb der anderen niemals als mechanisches Additionsexempel zu betrachten. So sind z. B. Begriffe wie Aristotelismus und Neuplatonismus innerhalb der jüdischen Philosophie nur bedingt anwendbar, und der zuweilen angestellte Versuch, den Chassidismus als Parallelerscheinung z. B. zum christlichen Pietismus zu verstehen, muß zu sehr problematischen Ergebnissen führen.

die wir mit Aristotelismus zu bezeichnen pflegen. Damit löst sich auch das Paradoxon, daß wir von Aristotelikern vor Aristoteles sprechen müssen, auf<sup>1)</sup>. Unter diesem Gesichtspunkte müssen wir die Bedeutung des Ba'al Šem Ƨōb im Chassidismus betrachten. Er war zweifellos einer seiner typischsten Vertreter. In seinem Leben und seiner Lehre finden wir alle typischen konstituierenden Wesenszüge des Chassidismus vor. Aber wir finden zugleich eine Nuancierung, die der Persönlichkeit des Ba'al Šem Ƨōb individuellen Ausdruck verlieh. Diese individuelle Nuance gilt, da der Ba'al Šem Ƨōb am Anfang der Bewegung steht, in der Forschung als der echte, der klassische, der allein wahre Chassidismus. Sie steht aber dem echten Chassidismus ebenso nahe oder so fern als etwa die individuelle Note, die z. B. Šnē'ūr Zalman aus Ladi (1747—1812) dem Chassidismus gab. Die zeitliche Priorität ist hier ohne prinzipielle Bedeutung.

Wenn die Persönlichkeit des Ba'al Šem Ƨōb von den Hāsīdīm selbst ebenfalls so sehr als der echte Hāsīd bewertet wurde, so liegt dies einesteils in der Tat daran, daß er echt Chassidisches in hohem Maße, vielleicht mehr als andere, repräsentierte, andererseits aber wirkt sich hier ein legendäres Moment aus. Es ist der Traum vom goldenen Zeitalter einer jeden Bewegung. Eine junge Bewegung pflegt dieses goldene Zeitalter als Ziel anzusehen. So hat die zweite chassidische Generation, besonders der Meseritscher Maggid, den Ba'al Šem Ƨōb noch nicht in dem Maße als Autorität empfunden, wie dies später der Fall war. Eine Bewegung, die sich ihrer absteigenden Linie bewußt wird, sieht das goldene Zeitalter in der Vergangenheit. Es ist Aufgabe historisch wissenschaftlicher Bearbeitung, hier zwischen dem historischen Faktor und den nachträglichen Idealisierungen zu unterscheiden. Diese Idealisierung braucht durchaus keine Verfälschung der Tatsachen zu sein — sie ist allerdings oft damit verbunden —; ihr entscheidendes Moment liegt in der Verlagerung des Wertakzentes.

Wenn die Bewegung des Chassidismus eine geschlossene Einheit darstellt, so muß in ihr als konstituierendes Moment

<sup>1)</sup> Eine besondere Nuance dieses Phänomens liegt in denjenigen Bewegungen vor, die als Restauration einer alten Gedankenwelt auftreten. Darüber, daß sie dies in nur sehr bedingter Weise sind, vgl. L. Gulkowitsch, Zur Grundlegung einer begriffsgeschichtlichen Methode in der Sprachwissenschaft, Tartu 1937 S. 51.

von vornherein eine spezifisch chassidische Denkweise und ein spezifisch chassidischer Denkinhalt vorhanden gewesen sein. Dieses Moment wird durch die Kreise der namenlosen H<sup>a</sup>sīdīm unverfälschter repräsentiert als durch die großen Persönlichkeiten des Chassidismus. Letztere repräsentieren immer eine gewisse Einseitigkeit, die Überbetonung eines Momentes, aber das für den Chassidismus konstituierende Moment muß überall vorhanden sein, bei den namenlosen H<sup>a</sup>sīdīm ebenso wie bei den großen Führern. Das konstituierende Moment liegt im Ziel des Lebens: es gilt, Gott in der Welt zu aktivieren, die Schöpfung zu Gott zurückzuführen, an der Schöpfung mitzuarbeiten. In bezug auf den Weg zu diesem Ziele hat der Chassidismus alle Möglichkeiten offen gelassen. Er stellt zwar die Tat in den Mittelpunkt, aber er verbietet nichts, was sonst zu Gott führen kann: Studium, Askese, mystische Versenkung. Diese Freiheit des Weges bringt es mit sich, daß der Chassidismus in seiner Blütezeit ein lebendiges, mannigfaltiges und reiches Bild der Religion bietet. Der Chassidismus verbietet aber ebensowenig religiöse Praktiken, Wundertaten und nicht einmal ausgesprochene Magie. Wenn ein Wunder im rechten Sinn und Geist geschieht, so steht es nicht in Widerspruch zu den Prinzipien chassidischer Frömmigkeit. Aber dieser rechte Sinn und Geist wurde in der Zeit des Niedergangs nicht mehr verstanden und nicht mehr beachtet. Die Tatsache, daß der Chassidismus alle Wege offen läßt, wurde dazu mißbraucht, das Ziel zu vernachlässigen. Wenn auch die Wege freigestellt sind, so ist doch das Ziel des Chassidismus streng und ohne jede Konzession. Das Ziel des Chassidismus ist Gott, nicht das Wohlergehen des Einzelnen, nicht die Macht und der Glanz eines Wunderrabbis. Der lebendige, innerlich verstandene Chassidismus konnte auch so gefährliche Äußerungen der Religion wie das Wunder in echt religiöse Bahnen lenken. Der entartete Chassidismus mußte durch das Wundertäterwesen in areligiöse Magie abgleiten<sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Das Verhältnis des Chassidismus zur Magie ist in ganz ausgesprochener Weise ein Abgleiten auf eine Wertstufe hinunter, die der Chassidismus als Ganzes überwunden hat. Chassidismus ist keine Magie, auch keine sublimierte Magie. Es gibt aber einen Parachassidismus, der durchaus ins Gebiet der Magie gehört. Das immer wieder auftretende Abgleiten mystischer Richtungen ins Magische macht es uns unmöglich, Mystik und Magie als völlig ge-

Die Betonung einer Gesinnungsreligion und Gesinnungsethik setzt den Chassidismus in den Stand, vieles in seinen Reihen zu dulden, was andere Richtungen verketzert hätten. Der Chassidismus kann duldsam sein gegen die verschiedensten subjektiven Ausgestaltungen. Er duldet auch die verschieden-

tennte Größen anzusehen. Es bestehen zweifellos Beziehungen zwischen beiden. Max Dessoir (*Vom Jenseits der Seele. Die Geheimwissenschaften in kritischer Beleuchtung*, Stuttgart 1917) sieht letzten Endes in der Mystik eine Zwischenstufe zwischen Magie und Wissenschaft: in der Mystik vollzieht sich die Ethisierung der magischen Ziele, und durch diese Ethisierung wird die Magie schließlich ganz überwunden. In den Verlauf dieser Geschichte einer Überwindung der Magie durch voluntaristisch ethische Momente stellt Dessoir auch den Chassidismus hinein (S. 290). Das Verhältnis des mystischen Denkens zur Magie soll hier nicht untersucht werden. In unserem Zusammenhang wichtig ist aber die Frage, ob der Chassidismus eine Entwicklungsphase der Magie, und zwar eine der letzten Phasen ihrer Überwindung darstellt. Der Parachassidismus stellt zweifellos eine Form der Magie dar. Doch dürfte die Magie eine eigentliche Entwicklung nicht aufzuweisen haben. Auch Dessoir erkennt an, daß sich moderne Magie im Prinzip nicht von der altbabylonischen unterscheidet (S. 323). Der eigentliche Chassidismus aber gehört in eine Sphäre, in der die Magie nur als ein nebensächliches, gelegentlich ebenfalls verwendbares Instrument angesehen wird. Der Chassidismus hat nicht darüber befunden, ob Magie Schwindel ist. Er läßt Magie zu unter der Voraussetzung, daß sie im Dienste der Frömmigkeit, im Dienste einer ethischen Gesinnung steht. Das ist die Grundbedingung. Jede Magie, die diese Bedingung nicht erfüllen kann — und vielleicht kann in der Tat keine Magie diese Bedingung erfüllen — ist unchassidisch. Wenn der Chassidismus Magie unter dieser Bedingung zuließ, so geschah es auf Grund seines reinen Formalismus. Gut ist, was Gott dient. Es ist nichts wesentlich böse. Alles kann im Dienste Gottes stehen, wenn es nur in rechter Weise angewandt wird. Dies ist der Anlaß dafür, daß der Magie historisch Eingang in den Chassidismus gestattet wurde. Daß gerade die Magie aber besonders die tolerante Haltung des Chassidismus mißbrauchte, kann nicht nur diesen formalen Grund haben. Es muß auch eine inhaltliche Verwandtschaft vorhanden sein. Diese ist auch in der Tat nachweisbar. Das chassidische Denken hatte als mystisches Denken eine bewußte Tendenz zur Synthese, zum Monismus. Die Welt wird nicht differenziert, sondern alles wird in Eines geschaut. So fallen auch die Dinge und ihre Symbole zusammen. Diese Zusammenschau wird von der Magie zu primitiven Analogiebildungen mißbraucht. Der Parachassidismus ist also eine Übersetzung des echt chassidischen Monismus, der sich auf die Ganzheit bezieht, in einen Analogismus, der einzelnes willkürlich gleichsetzt. In diesem Verhältnis von synthetischer Zusammenschau und willkürlicher Analogie dürfte die sachliche Verwandtschaft zwischen Mystik und Magie zu suchen sein. (Über die historische Abhängigkeit der beiden Richtungen voneinander ist damit noch nichts ausgesagt.)

sten Verstiegenheiten und Wunderlichkeiten, zu denen seine im Grunde individualistische Einstellung verführt. Es gibt nur wenige Abtrünnige im Chassidismus, so den Rabbi Bär (gest. 1877)<sup>1)</sup>, Sohn des R. Israel Ružiner (1797—1851). Aber auch dieser bis zum Psychopathischen extreme Individualist kehrte schließlich zum Chassidismus zurück. Es hat auch keine eigentlichen Pseudo-Ḥ<sup>a</sup>sīdīm gegeben. Wir müssen die Abtrünnigen und die Pseudo-Ḥ<sup>a</sup>sīdīm in den eigenen Reihen der Ḥ<sup>a</sup>sīdīm suchen. In allen religiösen Richtungen, in denen das subjektive Erlebnis von Bedeutung ist, wie im Prophetismus, im Messianismus, in allen mystischen Richtungen, begegnet uns immer wieder der Pseudoprophet, der Pseudomessias, der Ketzer. Ganz abgesehen etwa von reinen Betrügnern gibt es im Leben dieser Abtrünnigen einen Punkt, wo es auf des Messers Schneide stand, ob sie nicht besonders fanatische Verteidiger, besonders eifrige Fromme derjenigen Religion werden sollten, von der sie schließlich doch abfielen. Für jeden Propheten ist das Bewußtsein seiner Berufung, die rein subjektive Erkenntnis seiner Aufgabe das entscheidende Moment. An diesem Bewußtsein darf er nicht irre werden, wenn er Prophet bleiben will. Echter Prophet ist er freilich nur dann, wenn diesem subjektiven Bewußtsein eine objektive Tatsache entspricht. Er darf auch aus der objektiven metaphysischen Tatsache seiner Berufung nicht herausfallen. Der Pseudoprophet hat das Bewußtsein seiner Berufung. Dieses Bewußtsein ist echt und ehrlich. Nur die objektive Bestätigung dieses Bewußtseins fehlt oder ging verloren. Aber die subjektive Seite der Berufung ist doch so essentiell, daß auch dem Pseudopropheten noch etwas echt Prophetisches anhaftet. (Diese eigentümliche Essentialität des subjektiven Bewußtseins ist nicht nur für den Prophetismus, sondern für alle diejenigen Formen der Religion typisch, bei denen die individuelle Erkenntnis höher steht als der Gehorsam gegenüber einer unbedingt gültigen Tradition.) So haftet auch den Pseudo-Ḥ<sup>a</sup>sīdīm, ob sie nun den Chassidismus offiziell verlassen haben oder nicht, noch etwas vom echten Chassidismus, von dem typisch chassidischen Geiste an. In diesen Abtrünnigen wird das Bild des echten Chassidismus verzerrt, einzelne Wesenszüge werden übertrieben, an sich schon Extremes schlägt ins Gegenteil um. Aus diesem Zerrbilde

1) Zur Geschichte des Rabbi Bär und seiner Charakterisierung vgl. S. A. Horodezky. **החסידות והחסידים**, Teil III, Berlin 1923, S. 124—154.

tritt manches deutlich hervor, was am echten Chassidismus nicht ohne weiteres sichtbar ist. Die Erkenntnis, wohin eine Sache unter falschen Voraussetzungen schließlich gelangen kann, vermag manches an der Sache selbst zu beleuchten. So sind gerade die Auswüchse des Chassidismus geeignet, um über manche seiner Wesenszüge Aufschluß zu geben, die uns sonst nicht ohne weiteres verständlich sein würden.

Die Freiheit und Weite chassidischen Denkens, die selbst den Wundertäter und den Ketzer noch umfassen kann, ist möglich auf Grund seines theozentrischen Charakters. Dieser theozentrische Charakter des Chassidismus löst das Rätsel seines faszinierenden Eindrucks auf religiös gestimmte Menschen. Theozentrische Religion ist immer eine Religion *κατ' ἐξοχήν*, eine Religion aus ursprünglichen Quellen, eine starke und unverfälschte Ausprägung des Religiösen. In der Zeit des Chassidismus stand der Gottesbegriff in der abendländischen Philosophie überall zur Diskussion. Der erstarrte anthropomorphe Gottesbegriff der Orthodoxie — oder vielmehr das, was man für den orthodoxen Gottesbegriff hielt — forderte allgemein zu neuen Ansätzen heraus. Die Philosophie versuchte entweder durch pantheistische und panentheistische Einstellung den Gottesbegriff organisch aufzulösen oder ihn, wie etwa im Deismus, logisch zu fixieren. Der Chassidismus ist hierin, wenn auch auf anderem Boden, vor die gleiche Aufgabe gestellt. Seiner alogizistischen Einstellung entsprechend kommt nur der erstere Weg für ihn in Frage. Aber auch dieser Weg war nicht unbedingt gangbar. Denn es lag dem Chassidismus zwar alles an einer Auflockerung des Gottesbegriffs im Sinne religiöser Lebendigkeit: es konnte ihm aber nicht daran gelegen sein, den Gottesbegriff aufzulösen. Es genügte darum noch nicht, an Stelle des radikalen Pantheismus den Panentheismus zu setzen, der immerhin von diesen beiden Richtungen der genuin religiösen Forderung einer Wahrung der Göttlichkeit Gottes noch am meisten gerecht wird. Der Chassidismus hat eine panentheistische Gottesauffassung, aber er versucht sie mit der Idee eines außer- und überweltlichen Gottes zu vereinigen. Dieses, philosophisch betrachtet, unmögliche Unterfangen ist für den Chassidismus als Religion sowohl notwendig, als auch nicht von vornherein zum Scheitern verurteilt. Der Chassidismus löst dieses Problem vor allem mit dem Begriffe der *קליפה*, der Hülle, die das Göttliche wesenhaft von der Welt scheidet, durch die aber der

Fromme hindurchdringen kann und hindurchdringen soll<sup>1)</sup>. Der Chassidismus kennt eine Gottesgemeinschaft des Frommen, aber keine unio mystica im Sinne realer Identifikation von Gott und Seele. Das beweist nichts gegen den mystischen Grundcharakter des Chassidismus, denn jede Mystik kennt neben der Gottesvereinigung auch zugleich die wesenhafte Gottesferne. Der Hāsīd kann und soll — unter Umständen durch Vermittlung des Šaddīk (s. oben S. 17) — zu Gott vordringen. Der Chassidismus ist also eine ausgesprochen aktivistische Religion. Er ist keine Versenkungsmystik, sondern eine gelebte Mystik. Alles ist aus Gott und zu Gott hin und darum auch ein möglicher Weg zu Gott. Es kann freilich ebenso gut auch ein Weg von Gott weg sein, was in einem strengen Pantheismus unmöglich wäre. Dies muß unter dem Gesichtspunkte der chassidischen Ethik, die eine ausgesprochen formale Ethik ist, in der also aller Nachdruck auf dem „Wie“ und nicht auf dem „Was“ liegt, noch näher ausgeführt werden.

Der panentheistische Gedanke in seiner spezifischen Wendung zur Aktivität ist der eigentliche chassidische Grundgedanke. Er ist durch den Ba'al Šēm tōh in einer klassischen Form vertreten und zu einer heroischen naturalistischen Religiosität ausgestaltet worden. Diese letztere Nuance ist das Moment, das durch die Persönlichkeit des Ba'al Šēm tōh selbst verursacht wurde. Der panentheistische Gedanke an sich aber ist allgemein chassidisches Gut. Der Gedanke, daß Gott im Sein ist, daß diese göttlichen Funken im Sein geweckt werden müssen, daß diese Aufgabe als spezielle Aufgabe einem zugleich geistigen und historischen Israel gestellt wurde, ist Gemeingut aller chassidischen Lehren. Dieser Gedanke wird auch da vertreten, wo wie bei dem Meseritscher Maggīd<sup>2)</sup> eine andere Seinstheorie vorhanden ist, mit der die genannten Lehren nicht ohne weiteres in Einklang stehen. So lehrt der Meseritscher Maggīd, daß die Welt, wie wir sie sehen, nur eine Scheinwelt ist, wäh-

<sup>1)</sup> Die (von Torsten Ysander a. a. O., S. 141, Anm. 10, kritisierte) Auffassung von Max Löhr, daß der Hāsīd sich des Abstandes zwischen Gott und Mensch ständig und deutlich bewußt bleibt, ist in dieser Hinsicht zweifellos berechtigt. (Anders freilich steht es mit der Auffassung Löhrs, daß der Chassidismus mit der Mystik wenig oder gar nichts zu tun habe.)

<sup>2)</sup> Vgl. Dōh-Bār, מַגִּיד דְּבָרַי לִיעָקֹב (herausgegeben von Šelōmō aus Luzk), fol. 2a; 5b - 11d; 22d.

rend die Welt Gottes eine prinzipiell andere Seinsform darstellt. Die Welt, wie wir sie mit Augen sehen, ist für uns Wirklichkeit. Eine andere Wirklichkeit kennen wir nicht und sollen wir nicht kennen. Aber das eigentliche Sein, in dem Gott ist, ist das Nichts (אין). Der Ṣaddīk, der besonders erleuchtete Fromme also, weiß, daß das von uns gesehene Sein nicht das wirkliche Sein, das Sein Gottes, ist. Er weiß, daß das Nichts (אין) Gottes allein Gültigkeit hat. In dieses gültige Nichts, aus dem die Welt kam, muß sie zurückgeführt werden<sup>1)</sup>. Dies ist die Aufgabe des Ṣaddīk. Neben dieser Lehre vertritt der Meseritscher Maggīd auch den Allgegenwartsgedanken im Sinne des Ba'al Šēm ṭōb. Jedoch zitiert er merkwürdigerweise diesen nirgends, wie er sich überhaupt kaum als seinen Anhänger und Schüler betrachtet. Aber der Meseritscher Maggīd lebt doch ganz in der typisch chassidischen Gedankenwelt, in der auch der Ba'al Šēm ṭōb lebte. Wenn er sich auch hier nicht auf den Ba'al Šēm ṭōb beruft, so zeigt dies, wie allgemein chassidisch die Allgegenwartslehre war. Sie wurde nicht als Lehre eines einzelnen Hāsīd empfunden. So hat der Meseritscher Maggīd nicht eine neue Lehre neben die des Ba'al Šēm ṭōb gestellt. Beide Lehren gehören in dasselbe geistige Fluidum, das eben chassidisch ist<sup>2)</sup>. Die Lehre vom Nichts und vom Sein dagegen ist der persönliche Beitrag des Meseritscher Maggīd zur chassidischen Gedankenwelt. Aber dieser Gedanke war zu wenig chassidisch, als daß er lange hätte beibehalten werden können. Šne'ūr Zalman zwar

1) Vgl. Dōb Bār, מוֹנִיד דְּבֵרֵי לִיעֶקֶב, fol. 1<sup>b</sup>; 3<sup>a</sup>; 26 und sehr häufig in der chassidischen Literatur. Das gültige Nichts ist nicht identisch mit der Seinslosigkeit, בְּטוֹל הַיֵּשׁ, die Ziel der Askese ist. Der Asket streift ein sündiges oder wesenloses Ich ab. Er macht sich selbst zunichte, weil ihn dieses Ich am Gottesdienst hindert. Die asketische Kategorie des בְּטוֹל הַיֵּשׁ ist eine Bezeichnung für etwas Funktionelles, und zwar negativ Funktionelles. Die metaphysische Kategorie des אין ist etwas Essentielles, und zwar das allein Essentielle (vgl. Salomo ibn Gabirol, כְּתָר מִלְכּוּת, passim).

2) So scheint mir von der Lehre aus gesehen das von S. Dubnow, Geschichte des Chassidismus I, Berlin 1931, S. 156, aufgestellte Problem, ob der Meseritscher Maggīd nicht als Stifter eines neuen Chassidismus angesehen werden müßte, dahin beantwortet werden zu müssen, daß sowohl der Ba'al Šēm ṭōb als auch der Meseritscher Maggīd einen und denselben Chassidismus vertreten, daß aber bei beiden eine persönliche Nuancierung vorliegt. Diese persönlichen Nuancierungen haben eben als persönliche nicht Schule gemacht. Das Naturerlebnis des Ba'al Šēm ṭōb ist ebensowenig allgemein chassidisches Gut geworden wie die Seinstheorie des Meseritscher Maggīd.

übernahm den Gedanken und baute ihn systematisch aus. Aber der Gedanke blieb ein Spezifikum der Meseritscher Schule und ging nicht im anonymen Chassidismus auf. Der Meseritscher Maggid und Šnē'ūr Zalman suchten auch aus dem Gedanken des Gegensatzes von essentiellem Nichts und nur scheinbarem Sein eine Forderung für die aktive Frömmigkeit abzuleiten. Aber eine solche Ableitung liegt nicht im Wesen dieses Gedankens, der in der nichtjüdischen Mystik zu Hause und die Basis für die mystische Lehre des Entwerdens ist. Der Begriff des Entwerdens ist jedoch unvereinbar mit dem Chassidismus (s. unten S. 30). und so auch letzten Endes die Lehre vom Nichtsein des wahren Seins.

Wir haben das Prinzip der chassidischen Gotteslehre mit Panentheismus bezeichnet, wobei wir beachten müssen, daß die komplizierte philosophische Terminologie immer nur den Versuch darstellt, etwas in ein System zu fassen, was in Wahrheit nur als etwas Gelebtes ganz erfaßt werden kann und was, eben als Leben, unendlich eindeutiger und einfacher ist, als es auf Grund jedes Systematisierungsversuches scheinen muß.

Die panentheistische Grundhaltung des chassidischen Gotteserlebnisses, das Erlebnis der göttlichen Allgegenwart, ist das spezifisch chassidische Erlebnis. Eine Lehre von der göttlichen Allgegenwart kennt zwar auch die Kabbala: Gott strahlt durch alle Schöpfung hindurch. Aber erst der Chassidismus macht diese Lehre für die Frömmigkeit fruchtbar: im täglichen Leben, nicht in raffinierter Spekulation kann und soll Gott erlebt werden. Denn Gott ist im Alltäglichen. Das göttliche Wesen in der Welt ist dasjenige Moment in der Natur, das nicht mehr durch ihre Zweckbestimmtheit gerechtfertigt werden kann. Das nicht nur Zweckmäßige, das Schöne, das Angenehme im geistigen und materiellen Sinn sind göttlich. Die Schönheit einer Frau, das Gefühl der Sättigung sind Auswirkungen dieses Göttlichen<sup>1)</sup>.

Der Chassidismus kennt zwar einen größeren oder gerin-

1) Vgl. Dōb Bār, *מגיד דבריו לילקב*, fol. 2ab; 3a; 31a; *כתר שם טוב* 42 f. Dieses Beispiel zur Illustrierung des Göttlichen in der Welt ist chassidische Tradition geworden und überall belegbar. Vgl. hierzu die Erzählung, die R. Wolf aus Żitomir in seinem Buche *אור הנאיר* (ed. princ. Korez 1798) von seinem Lehrer Dōb Bār berichtet. Der Held dieser Erzählung ist nach anderen Quellen (vgl. Dubnow, *Geschichte des Chassidismus I*, Berlin 1931, S. 151, Anm. 1) auch Jehī'el Mikāl aus Zloczów.

geren Grad der Frömmigkeit, d. h. da er Frömmigkeit zugleich als ethische Qualifikation ansieht, und der Wert des Menschen ethisch betrachtet notorisch verschieden ist, muß er den einzelnen Menschen als mehr oder weniger ethisch vollkommen ansehen. Die Menschheit als Idee dagegen ist vollkommen, denn sie ist eine Schöpfung Gottes. Der einzelne Mensch ist nur auf dem Wege zu Gott. Seine Frömmigkeit, seine ethische Vollkommenheit sind ein Ziel, dem der Einzelne mehr oder weniger nahekommt. Aber niemand ist doch so schlecht und so wesenhaft unvollkommen, daß er nicht wenigstens implizite an der Idee der Menschheit teilhätte.

Das göttliche Prinzip in der Welt, der göttliche Funke in der Seele sind der Ausgangspunkt und das wesentliche Moment alles Guten, einer jeden Tugend und aller guten Taten. Dieses Weltbild ist metaphysisch betrachtet so optimistisch, daß es eben dieses göttliche Prinzip überall da wirksam sieht, wo Gutes geschieht. Eigentlich müßte nun auch praktisch in einer solchen Denkweise Gott überall da gesehen werden, wo Tugend ist, wo Liebe geübt wird, wo Gebote gehalten werden. Dies wird von dem strengen Monismus des Systems als unbedingt notwendige Konsequenz gefordert. Dem widerspricht aber die praktische Ethik, die Anwendung der chassidischen Gedanken auf die historische Wirklichkeit. Es kann nicht geleugnet werden, daß es außerhalb des Chassidismus viel Tugend, viel Frömmigkeit, viel Nächstenliebe gibt und daß innerhalb des Chassidismus genug Korruption vorhanden ist. Der Chassidismus muß hier den Weg aller Religionen gehen, die Anspruch auf absolute Gültigkeit ihrer Lehre und absolute Wirksamkeit der von ihnen als wahr erkannten Tatsache machen. Er muß von einem chassidischen Geist, einer echt chassidischen Haltung sprechen (deren Charakter im Zusammenhang mit den Wesenszügen der chassidischen Frömmigkeit noch näher erörtert werden muß). durch die Tugend erst wirklich zur Tugend, Erkenntnis erst wirklich zur Erkenntnis wird. Diese chassidische Grundhaltung erst macht den Wert des Studiums, des Gebets, der guten Taten aus. Der Chassidismus geht nicht so weit, daß er die echt chassidische Haltung auch als Entschuldigung für ein unethisches Verhalten angesehen hätte. Er ist im Prinzip zu sehr ethische Religiosität, als daß er nicht der Ansicht wäre, daß die echt chassidische Grundhaltung nur zum Guten führen kann. Wer die chassidische Grundhaltung nicht hat, kann kein Gott

wohlgefälliges Leben führen, möge es ethisch betrachtet auch noch so einwandfrei sein. Wer aber die chassidische Grundhaltung hat, wird ein Gott wohlgefälliges und stets zugleich auch ein ethisch einwandfreies Leben führen. Der Chassidismus vertritt hier insofern ein Erwählungsprinzip, als er die Tugend im Grunde von Gott abhängig macht, nicht von den Bemühungen der Menschen. Die chassidische Grundhaltung, der Seelenfunken göttlichen Ursprungs allein können wahre Tugend hervorbringen. Diese Lehre war notwendig. Der Chassidismus mußte sich auf die Hāsīdīm beschränken, obwohl sich seine Grundgedanken mit Notwendigkeit auf die ganze Schöpfung beziehen. Er mußte der historischen Wirklichkeit diese Konzession machen. Aber jedes Erwählungsprinzip enthält eine Gefahr, und dieser Gefahr ist der Chassidismus erlegen: es genügte schließlich Hāsīd zu sein, um sich als Gott wohlgefällig anzusehen. Die chassidische Grundhaltung wurde als isolierte Gegebenheit betrachtet, nicht als ein dynamisches Moment, das erst in der gelebten Frömmigkeit, im Studium, in der Erfüllung der Gebote, im Gebete, in der Nächstenliebe seine Realität gewinnt. Der Satz, daß nur der Hāsīd letzten Endes im rechten Sinne fromm sein kann, wurde allmählich dahin mißverstanden, daß der Hāsīd als solcher ohne weiteres fromm ist.

Der Chassidismus gibt der Lehre von der göttlichen Allgegenwart die entscheidende Wendung aus der Lehre ins Leben, aus der Erkenntnis in den Willen, aus der Rezeptivität in die Aktivität. Gott durchstrahlt alle Kreatur, und diese Strahlen sind nicht nur Bahnen der Gottesschau, sondern Bahnen zur Annäherung an Gott im Tun. So steht wieder in echt jüdischer Weise die Ethik im Mittelpunkt der Religion, hier im Mittelpunkt einer mystischen Religiosität, wie sie auch im Mittelpunkt der streng rationalistischen, um das Gesetz zentrierten Auffassung steht.

Alles, was der Mensch tut, dient diesem Vordringen durch die Welt zu Gott hin. So auch das Gebet. In etwas primitiver und grotesker, aber sehr anschaulicher Weise deutet eine chassidische Lehrmeinung die Bewegungen des Betenden als Ausdruck seines Kampfes gegen die קליפות, die Hüllen, die ihn von Gott trennen. Die Intensität dieser Bewegungen wird verglichen mit der verzweifelten Intensität, mit der ein Ertrinkender gegen das Wasser kämpft. Das Vordringen zu Gott wird also als

höchste Aktivität, als leidenschaftlich erkämpftes Ziel des Frommen angesehen (כֹּהֵר שֵׁם טוֹב 24 b)<sup>1)</sup>.

Die kabbalistische Lehre, die die ganze Spannweite jüdischen Gedankengutes umfaßt und diesem eine mystische Deutung gibt, enthält neben pantheistischen Tendenzen auch Tendenzen nach der entgegengesetzten Seite hin, die man etwa mit dem Terminus Deismus bezeichnen kann. Dabei muß man aber von vornherein daran festhalten, daß der jüdische Gottesbegriff den extremen Pantheismus ebensowenig umfaßt wie den extremen Deismus, da dieser Gottesbegriff sowohl daran festhält, daß Gott Person, als auch daran, daß er ein Gott der Welt ist. So kann er weder in der Welt aufgehen noch radikal von ihr geschieden sein. In der kabbalistischen Simšümlehre, der Lehre von der Selbsteinschränkung Gottes, vertieft Lurja denjenigen Gottesbegriff, der sich am meisten dem deistischen Pol nähert. Er wird zu seiner Auffassung vor allem durch eine metaphysische Problemstellung geführt. Das Problem des Raumes, den er als real ansieht, und das damit verbundene Problem der Undurchdringbarkeit der Materie verursachen für Lurja die Frage, wie es denn möglich sei, daß die Welt überhaupt einen Raum fand, da Gott den Raum vollkommen ausfüllt. Die Welt konnte ihren Raum nur dadurch finden, daß Gott selbst sich freiwillig aus einem Teil des Raumes zurückzog. Räumlich betrachtet ist Gott also nicht in der Welt. Das bedeutet aber noch nicht, daß Gott an der Welt keinen aktiven Anteil mehr hat, d. h. das Kausalitätsproblem wird durch diese Auffassung nicht berührt. Die Simšüm-Lehre befindet also nicht darüber, ob Gott nur causa prima der Welt oder ob er noch jederzeit in die Kausalitätskette einbezogen ist<sup>2)</sup>. Der Chassidismus hat die Lehre von der Selbst-

1) Die Bewegungen beim Gebet, deren Intensität im Chassidismus bis zum Grotesken gesteigert worden ist, werden hier vergeistigt. Dies ist natürlich nicht ihr historischer Ursprung und ihr primärer Sinn. Letztlich liegen ihnen dämonologische Vorstellungen zugrunde, die aber längst überwunden sind, wenn die Formen auch beibehalten wurden.

2) Lurja kennt noch eine andere Seite der Simšüm-Lehre. Er hat sie nämlich auch in die Lehre vom Guten eingeführt. Gott zog sich aus der Welt zurück, weil er sich ihrer schämte. Dieser Gedanke konnte aber im Judentum nicht Fuß fassen (obwohl es typisch für eine jüdische Lehre ist, daß sie auch, wenigstens versuchsweise, auf die im Judentum so zentrale Lehre vom Guten ausgedehnt wurde), da eine solche Lehre den Gedanken einer gefallenen Welt

einschränkung Gottes übernommen, aber mit der für ihn typischen Wendung ins Aktiv-Ethische. Für den Chassidismus steht nicht das Problem des Raumes im Mittelpunkte, sondern das Problem der Beziehungen zwischen Gott und dem Menschen. Gott beschränkte sich selbst, sofern er Licht ist, er ließ also Finsternis zu, damit der Mensch überhaupt erfassen konnte, daß Licht, d. h. also Gott, vorhanden ist<sup>1)</sup>. Der Sinn der Selbstbeschränkung Gottes ist also im Chassidismus nicht der, der Welt einen Raum zu schaffen, sondern der, der Welt den Weg zu Gott hin zu ermöglichen.

Auch die alte mystische Lehre vom Seelenfünklein<sup>2)</sup>, die an sich essentiell gemeint ist, wird im Chassidismus zu einer aktivistischen Lehre umgestaltet. Der Mensch kann den Seelenfunken zur Flamme entfachen, und dies geschieht durch sein Handeln. Der Weg zu Gott ist ein Handeln im Sinne Gottes, und das Ziel des mystischen Weges ist ein vollkommenes Tun im Sinne Gottes, nicht also das Ruhem in Gott. So führt der Weg zu Gott nicht aus der Schöpfung heraus. Der Chassidismus kennt also den mystischen Begriff des Entwerdens nicht. Die Seele behält ihren Wert vor Gott. Selbst so unbedingt theozentrische

voraussetzt und dieser Gedanke durchaus unjüdisch ist. Buber, Deutung des Chassidismus, S. 53—56, setzt das Prinzip einer gefallenen Welt auch im Judentum voraus, worauf noch eingegangen werden muß. Aber nach jüdischer Auffassung mag die Welt im einzelnen schlecht, gottlos, voller Leiden sein, ihrem Wesen nach bleibt sie dennoch eine Welt Gottes, weil überhaupt nichts außerhalb Gottes sein kann.

<sup>1)</sup> Sofern Gott Licht ist: der Chassidismus zeigt an dieser Stelle ein typisch mystisches Denken. Das Wesen Gottes ist wie Licht. Darauf baut das mystische Denken so weiter, daß, rationalistisch gesehen, Sache und Bild unerlaubterweise identifiziert werden: Gott ist Licht. Wer das Wesen des Lichtes erkennt, erkennt damit Gott selbst. Daß Finsternis vorhanden ist, bedeutet nicht nur, daß Gott das Licht einschränkte, sondern daß er sich selbst einschränkte. Vom mystischen Denken aus gesehen, ist diese Identifikation von Sache und Bild berechtigt. Die Mystik ist immer in irgendeiner Weise realistisch (im Sinne der Scholastik); die Formen, die Bilder, Gleichnisse u. s. w. sind von einer so starken, fast magischen Realität, daß die Dinge gleichsam in sie hineinstürzen.

<sup>2)</sup> Der Chassidismus greift eine Reihe mystischer Termini auf und gibt ihnen eine spezifische Nuance. Dem internationalen Charakter der Mystik entsprechend, kehren diese Begriffe in den verschiedensten mystischen Systemen wieder. Es wäre eine besondere Aufgabe der Forschung, die den chassidischen Begriffen entsprechenden Begriffe aus anderen Systemen aufzufinden und ihre spezifischen Nuancierungen in den einzelnen Systemen darzustellen.

Gedanken, daß das Leben im Grunde erst durch den Tod seinen Sinn empfängt, halten an diesem Grundsatz fest. So lehrt ein Ṣaddiq, daß das Leben nur eine Vorbereitung des Todes als derjenigen Stufe ist, auf der die Nešāmā den Menschen verläßt. <sup>1)</sup> עיקר החיים הוא להשיג מדרגת יציאת נשמה. Es kommt alles darauf an, diese Nešāmā so rein in die Hand Gottes zurückkehren zu lassen, wie sie dem Menschen gegeben wurde. Die Seele hat zwar nur einen Wert, weil sie von Gott kommt und zu Gott zurückgeht. Aber sie ist durchaus auch gemessen an der Ewigkeit Gottes ein gültiger Wert vor Gott. Sie ist also nicht ein Nichts im Verhältnis zum göttlichen Sein, wie christliche Mystiker lehren.

Die Vielgestaltigkeit des Chassidismus hat allerdings auch hierin eine Ausnahme zugelassen. So vertritt R. Pinḥās Schapiro aus Korez (genannt der Korezer) eine Lehre vom Wesen der Welt und von den Prinzipien der Frömmigkeit, die sowohl von dem Grundgedanken des Ba'al Šēm tōb abweicht als auch im Judentum ziemlich singulär ist, die aber für die internationale, besonders die christliche Mystik typische Züge aufweist. Diese singuläre Stellung des R. Pinḥās aus Korez wurde durchaus empfunden<sup>2)</sup>. Zusammen mit dem religiösen Ernst und der logischen Konsequenz seiner Lehre dürfte gerade auch diese singuläre Stellung dazu beigetragen haben, daß er überaus hoch eingeschätzt wurde und den Beinamen „der Große“ erhielt. Grundlegend für seine Lehre ist die geringe Einschätzung der Welt und damit auch des Menschen<sup>3)</sup>. Die Welt füllt sich täglich

<sup>1)</sup> Vgl. רמתיים צופים, Warschau, S. 246.

<sup>2)</sup> Die von seinem Jünger R. Refa'el, dem Begründer der Berschader Ḥasidim genannten chassidischen Gemeinschaft in Berschad, verbreiteten Lehren des R. Pinḥās haben bereits eine Angleichung an die mehr oder weniger akzeptierten chassidischen Lehren erfahren (s. oben S. 16). Diese Lehren fanden daher auch Aufnahme in der chassidischen Literatur. Die R. Pinḥās zugeschriebenen Lehren befinden sich in der Sammlung לקוטים מרבי פנהם, die anhangsweise dem Buche נר ישראל des R. Israel von Koziencice (ohne Jahresangabe; Dubnow, Geschichte des Chassidismus I, S. 176 Anm. und S. 292, vermutet Zitimir 1835 oder 1846) beigelegt ist, und im Midraš Pinḥās (erschienen erst Warschau 1876), das aber zugleich Lehren seines Jüngers R. Refa'el von Berschad enthält. Beide Quellen sind apokryph. Zu dem von Horodezky verwerteten, in Schepetowka aufgefundenen handschriftlichen Material vgl. Dubnow, Geschichte des Chassidismus I, S. 175, Anm. 2.

<sup>3)</sup> Daran hindert auch die im Midraš Pinḥās aufgestellte ethische Forderung nicht, nach der der Mensch, der doch aus den Elementen גיהנם וגן עדן zusammengesetzt ist, das Element גיהנם überwinden soll.

so mit Sinnlosigkeit (שטות והבל), daß es sich empfiehlt, am Morgen zu beten, ehe der Schleier der Sinnlosigkeit (שטות והבל) die Welt vor Gott verhüllt<sup>1)</sup>. Gott will zwar im Menschen wohnen, aber nur dann, wenn der Mensch sich ganz seiner selbst entäußert und zum Nichts (אין) wird. Die menschliche Vernunft ist von geringer Bedeutung<sup>2)</sup>. Auch nur eine einzelne Bewegung im gottesdienstlichen Ritus ist mehr wert als alle Weisheit (הכנה) der Welt<sup>3)</sup>. Der Wert der Frömmigkeit wird überhaupt nur von Gott bestimmt. Wenn ein Mensch nur dazu fähig ist, irgendeine gottesdienstliche Einzelhandlung, nur eine Bewegung auszuführen, so kann dies für Gott genügen. Gott bestimmt dem Menschen den Grad der Frömmigkeit und mißt ihn nur nach dem Maßstab dieser Bestimmung. Alles menschliche Tun wird entwertet und darüber hinaus alle menschliche Rede. Gerade den Schweigenden umgibt Gott. Von dieser Lehre aus führen aber dennoch einzelne Grundgedanken zu den übrigen Lehren des Chassidismus. Trotz seiner Betonung des Schweigens leugnet R. Pinhäs die Essentialität des Wortes nicht, die entsprechend der allgemein jüdischen Auffassung auch im Chassidismus eine der zentralen Lehren bildet. Diese Theorie vom Unwert des Menschen ist wenigstens in bezug auf ihre ethische Konsequenz typisch chassidisch. Der Mensch soll die גאווה, die Schätzung der eigenen Person, aufgeben. Dies wird auch sonst im Chassidismus betont, vor allem im Zusammenhang mit den ethischen Forderungen der Nächstenliebe und der Toleranz gegenüber den Abtrünnigen.

Das Ziel des Hāsīd ist, die Fülle der Welt tätig in sich zu

1) Vgl. העולם, Jahrgang 1926, Heft 38/39, S. 709.

2) Bekannt ist sein Ausspruch: „Ich habe ständig Angst, mehr klug als fromm zu sein“; vgl. Dubnow, Geschichte des Chassidismus I, S. 375.

3) Nach Midraš Pinhās soll R. Pinhās das Studium des Talmud nicht sehr hoch eingeschätzt haben. Die rein kasuistische Betrachtungsweise (Pillpül) des Talmūd soll er nach derselben Quelle gänzlich verworfen haben. Interessant ist seine Äußerung über den hervorragenden Talmudkasuisten R. Šemū'el 'Eli'ezer (= כוהרש"א) Edels (gest. 1631): R. Šemū'el 'Eli'ezer Edels soll deshalb den Namen seiner Mutter (Edels) und nicht seines Vaters (Jehūdā) erhalten haben, weil er infolge seiner rein kasuistischen Studien in die „weibliche Welt“ (עלמא הנקבא), die untere Weltsphäre der Kabbala, herabgesunken ist. Dies ist um so interessanter, als R. Pinhās selbst einen ähnlichen Kommentar zu יורה דעה und אבן העזר (nach Horodezky, החסידות והחסידים, Teil II, S. 142, Anm. 6, befindet sich in Schepetowka ein solches Manuskript) verfaßt hat.

fassen, womit er zugleich die Fülle Gottes in sich faßt. Denn auch Gott selbst ist höchste Aktivität. Der Chassidismus ist im Grunde eine mystische Richtung, und als solche leugnet er den Wert der Spekulation nicht. Aber er erkennt dieser Spekulation keinen unbedingten Wert zu. Entscheidend für einen Hāsīd ist seine Frömmigkeit, die aktive Seite seiner Religiosität. Das Wissen um das Wesen Gottes und um das Wesen der Welt ist ein günstiger Boden für die Frömmigkeit. Aber es gibt auch Fromme, die dieses Wissen durch eine Art Instinkt, durch das instinktive Gefühl für Reinheit, Gerechtigkeit und Hingabe an Gott ersetzen und mehr als ersetzen können. Dieser Typus kommt im Chassidismus vor und ist echt chassidisch. Dagegen lehnt der Chassidismus den rein spekulativen Typus ab. Diese Anerkennung aktiver Frömmigkeit als *conditio sine qua non* hat zwei Gründe. Erstens ist sie begründet in dem echt jüdischen Charakter des Chassidismus. Jede religiöse Spekulation muß im Judentum das Gesetz einbeziehen. Gesetz bedeutet aber stets die Forderung einer Gesetzeserfüllung, also eines aktiven Handelns im Dienste der Religion. Zweitens steht der Chassidismus prinzipiell positiv zur Welt. Diese Welt wurde von Gott geschaffen und von ihm niemals verlassen (s. unten S. 39). Eine solche Welt kann und darf der Fromme nicht ablehnen, nicht einmal ignorieren. Eine Spekulation, die auf Verneinung der Welt hinausliefe, würde die Welt entweder bagatellisieren oder verwerfen. Dann wäre das Handeln im Dienste der Welt gleichgültig oder verwerflich. Es gäbe dann keine religiöse Tat. Der Chassidismus faßt die Welt nur als die Welt Gottes auf. Sie ist nichts außerhalb Gottes. Eine solche Welt ist ein Gnadengeschenk an den Menschen, das er nicht ablehnen kann. Die Welt ist aber Gottes nur in der Potenz. Realiter soll sie es erst werden, und zwar durch den Menschen. So ist die Tatsache der Welt zugleich eine Aufgabe. Diese Art der religiösen Spekulation ist nicht nur eine Grundlegung und Rechtfertigung der Ethik, sondern sie ist ohne die Ergänzung durch die Ethik gar nicht lebensfähig.

Das Einbeziehen der Ethik in die Religion ist für eine jüdische Spekulation unerläßlich. Es gibt aber verschiedene Wege, der Ethik einen Platz in der Religion anzuweisen. Auch das Judentum geht verschiedene Wege. Das konzentrisch-radiale Denken des Chassidismus bedingt, daß die Ethik letztlich auf das Zentrum chassidischer Religiosität, auf Gott zurückbezogen

wird. Die ethische Forderung muß seinsmäßig aus Gott abgeleitet werden. Der Chassidismus kann sich nicht damit begnügen, daß er Gehorsam gegen das Gesetz fordert, weil das Gesetz nun einmal da und gottgegeben ist. Er muß zeigen, daß dieses Handeln im Dienste Gottes im Wesen der Welt begründet ist. Gott steht im Zentrum der Welt. Alles was geschieht, geschieht zur Erfüllung des göttlichen Wesens in der Welt und durch die Welt. Gesetz, Gesetzeserfüllung, Nächstenliebe, Reinheit des Denkens und des Tuns dienen im Prinzip nicht zuerst der persönlichen Erlösung des Menschen — nach chassidischer Lehre ist der Mensch nicht unbedingt der Erlösung bedürftig — sie dienen vielmehr der Erfüllung des Sinnes, der in die Schöpfung als Ganzes hineingelegt wurde. Der Chassidismus ist individualistisch, insofern als er jeden einzelnen Menschen der Ewigkeit Gottes und der Unendlichkeit des Seins gegenüber stellt und in diese Gegenüberstellung nicht irgendein Gemeinschaftsprinzip einschaltet. Er ist aber nicht anthropozentrisch. Im Mittelpunkt des religiösen Lebens steht die Schöpfung, nicht der einzelne Mensch. Alles ist auf Gott bezogen, auch die ethische Forderung. Hier berührt sich das Problem der Ethik mit dem Problem der Welterschöpfung. Das Ziel des Häsīd ist, wie das eines jeden echten Mystikers, die Gottgleichheit. Diese wird entsprechend dem aktivistischen Gottesbegriff durch Aktivität erreicht. Es ist charakteristisch, daß der Chassidismus das mystische Bild, nach dem Gott das Licht darstellt, dessen Glanz in allen Dingen ist, durch ein anderes Bild ersetzt: כבוד השם יתברך צועק מכל הדברים (1). Dies Bild bringt charakteristisch zum Ausdruck, wie das Wesen Gottes in der Welt aktiv und zur Aktivität auffordernd ist.

Die chassidische Gotteslehre mit ihrer spezifisch aktivistischen Tendenz enthält im Grunde bereits die Rechtfertigung der Schöpfung (s. u. 38 f.). Die Welt ist das Aktionselement Gottes. Sie ist dies vermöge ihrer Fähigkeit, Wohnung, Sitz, Hülle des Göttlichen zu sein. Eine solche Welt kann weder von vornherein agöttlich oder gar widergöttlich, noch nachträglich in Sünde verfallen sein. In einer solchen Welt gibt es kein metaphysisch Böses. Alles ist von Gott her und auf Gott hin geschaffen. Es

1) Wörtlich übersetzt: aus allen Dingen schreit Gott, wobei zu beachten ist, daß der unpoetische Charakter dieses Bildes im Hebräischen durchaus nicht vorhanden ist.

gibt ein Extrem an Gottesferne, aber selbst dieses Extrem ist Gott noch zugewandt. So ist selbst noch in den Götzen, in den Ketzern und in den Sündern etwas von Gott. Auch diese sind eine Station auf dem Wege zu Gott, freilich eine sehr entfernte. Das notorisch vorhandene Böse und das Übel in der Welt sind somit nur eine geringere Stufe des Guten, im Extrem dessen völlige Abwesenheit. Der böse Trieb, sagt R. Ja'āqōb Jōsēf von Ostrog<sup>1)</sup>, ist so notwendig, wie die Spreu am Weizen. Der Mensch hat nur darauf zu achten, daß das Böse wirklich nur die leicht ablösbare Spreu am Guten bleibt. Der böse Trieb darf nicht zur Kleie werden, die selbst nicht im Mehl zu finden ist<sup>2)</sup>. Unter diesem Bilde soll dargestellt werden, daß das Böse von Natur nicht essentiell ist, daß es aber immerhin einer Bemühung des Menschen bedarf, damit dieses Böse nicht doch das Gute verfälsche. Der böse Trieb ist an sich nur eine psychische Gegebenheit, hat aber im Judentum doch stets auch einen metaphysischen Charakter. Aus dieser Verbindung des Psychischen mit dem Metaphysischen versteht sich die eigentümliche Auffassung, daß durch das menschliche Verhalten oder durch eine Unterlassung von seiten des Menschen etwas nicht Essentielles dennoch essentiell werden kann. Für die Lehre vom Bösen ist diese Kombination metaphysischer Notwendigkeiten mit dem Effekt menschlicher Willenshandlungen deshalb von großer Bedeutung, weil sie unter Leugnung eines essentiellen Bösen dennoch nicht die Überwindung des Bösen, also die ethische Forderung, bagatellisiert.

Der Chassidismus kennt also keinen formalen oder etwa gar einen materiellen Dualismus. Es gibt kein widergöttliches Sein, nicht einmal eine Gott entgegenarbeitende Funktion. Dies ist die Klarstellung eines Grundprinzips im jüdischen Gottesbegriff überhaupt. Judentum bedeutet extremen Monotheismus nicht nur auf dem Gebiete der Frömmigkeit, des Gottesdienstes, sondern gerade auch auf dem Gebiete der Metaphysik. So sind der Chassidismus und vor ihm die Kabbala unabhängig von dem modifizierten Dualismus der Gnosis und dem reinen Dualismus der iranischen Religionen. Das Prinzip des Mono-

1) Nach Horodezky, **התפירות והחסידים**, Teil II, S. 99, Anm. 2, ist er geboren 1738 und gestorben 1791.

2) **ספר רב ייבי**, Brody 1874, 15b.

theismus im Judentum ist so grundlegend, daß eine Umdeutung etwa der Gnosis im jüdischen Sinne, wie M. Buber, Deutung des Chassidismus, S. 14 f., die Kabbala verstehen will, gar nicht möglich ist. Wenn die Kabbala und chassidische Schriften sich hin und wieder der Vorstellungen und Bilder bedienen, die wir überall in gnostischen und verwandten Lehren finden, so geschieht dies auf Grund formaler Verwandtschaft, nicht auf Grund sachlicher Übereinstimmung oder gar historischer Abhängigkeit. Gnosis und Kabbala sind gleicherweise mystische Versuche der Weltdeutung, deshalb bedienen sie sich zuweilen derselben Darstellungsweise. Das darf aber nicht dazu verleiten, hier auch eine sachliche Verwandtschaft zu konstatieren. Denn das immer bedenkliche Moment einer Umdeutung fremden Gedankengutes ist dann besonders abwegig, wenn sich die Umdeutung auf die primären Voraussetzungen beziehen müßte.

Der Chassidismus ist natürlich nicht in der Lage, die für alle menschliche Erkenntnis bestehende Diskrepanz zwischen der Allmacht Gottes und dem Vorhandensein des Übels wirklich zu überbrücken. Er überwindet sie in der Theorie nicht. Es bleibt in dieser Theorie die Schwäche, daß das Böse unterschätzt wird. Der Chassidismus übersieht natürlich diese Schwäche nicht, betrachtet sie aber nur als eine Schwäche der menschlichen Erkenntnis: die Unauflösbarkeit des Bösen und des Übels in der Welt besteht nur für unsere Erkenntnis.

Die Diskrepanz wird aber in der praktischen Religiosität überwunden. Der Hāsīd dient Gott in der Freude. Er kennt darum keine Askese, keine strenge Bußdisziplin. Der Hāsīd überwindet das Übel, indem er es zu den adiaphora des Lebens stellt. Er dient Gott mit seinem Streben nach Tugend, nicht im Leid um seine Sündhaftigkeit. Das Reale auch für den Menschen ist sein Weg zum Guten, das Haften in Sünde ist nur eine Unzulänglichkeit, eine überwindbare Unvollkommenheit. Vieles, was als Böses erscheint, ist nur eine Wirkung des Guten in einem noch nicht vollkommen adäquaten Stoff. Affekte, wie Liebe und Furcht, sind nur zerbrochene Gefäße (שבִּרֵי כֵלִים), die der übermächtigen Wirkung der vollkommenen Liebe und der vollkommenen Ehrfurcht nicht standhalten konnten. Umgekehrt kann das Böse Gutes wirken, da es ja nichts wesentlich anderes als das Gute ist. Der Mensch lebt nur in einer „schweren Stofflichkeit“, nicht in einer prinzipiell ungeistigen,

ungöttlichen Materie. Er überwindet diese Stofflichkeit Stufe um Stufe vermöge des Hingezogeneins zu Gott. Hier liegt der Grundbegriff der chassidischen Metaphysik und Ethik. Der Kosmos des Chassidismus ist aus Liebe geschaffen worden und gewinnt seine Lebensenergie aus einer aktiven Liebe zu Gott.

Wie jede religiös fundierte Einstellung identifiziert der Chassidismus metaphysisch und ethisch Gottesliebe mit Nächstenliebe. Damit erhält die zunächst metaphysische Tatsache der Relativität des Bösen eine Deutung, die ethische und zwar praktisch-ethische Konsequenzen hat.

Die Diskrepanz, die dadurch entsteht, daß die notorische Tatsache des Übels in der Welt sich nicht mit dem Gedanken der Allmacht Gottes in Einklang bringen läßt, ist metaphysisch unlösbar. Ein geschultes Denken, eine freie und weite Religiosität kann solche Diskrepanzen dulden, denn ein solches Denken versteht die Relativität der Logik, die notwendigen Grenzen der Vernunft. Eine Religiosität dagegen, der ein geschultes Denken fehlt, muß an solchen Diskrepanzen Anstoß nehmen. Eine Lösung muß gefunden werden. Der Chassidismus, der sowohl Kreise von hervorragender religiöser Bildung als auch das religiös wenig gebildete Winkelbürgertum umfaßt, bedurfte ebenfalls einer solchen Lösung. Er fand sie mit Hilfe eines magischen Denkens und praktischer Magie. Hinter den magischen Wunderlichkeiten chassidischer Konventikel, hinter dem primitiven Zauberwesen der Wunderrabbis, hinter der so völlig unjüdischen Vorliebe für die Lehre von der Metempsychose steht ein ausgesprochen jüdischer Gedanke: das Verlangen nach unbedingter Gerechtigkeit in der Welt. Es kann nicht anders sein, als daß Gutes doch letztlich zum Guten führt, daß alles Schlechte gesühnt werden muß und gesühnt werden darf. Die Aufrichtigkeit des religiösen Gefühls gerade in den Kreisen der kleinen Ḥsīdim verlangte nach der Möglichkeit, wirklich sündenfrei zu werden. Das Elend des Daseins aber zwang die Menschen auch dazu, an eine ausgleichende Gerechtigkeit um jeden Preis zu glauben. Für dieses psychologisch notwendige Phänomen, dem zugleich ein entscheidender Faktor in der jüdischen Religion entspricht, bot die Kabbala eine Ausdrucksmöglichkeit. Die Kabbala, die überhaupt von allen jüdischen Richtungen am stärksten fremdes Gut rezipiert hat, enthält als eine ihrer zentralen Lehren die Lehre von dem Gilgul, dem Kreislauf der

Metempsychose. Dieser letztlich wahrscheinlich indische Gedanke erfährt im Chassidismus eine typische Judaisierung: er ist nichts weiter als Ausdruck einer von der Ethik geforderten Notwendigkeit. Das Judentum kennt keine Grenze der Ethik. Das Gute gehört zu den Prinzipien des Seins. Diese Tatsache hat so schwerwiegende metaphysische Konsequenzen, daß sie einer primitiven Religiosität unfaßbar bleibt. Nur die Parareligion vermochte hier Lösungsmöglichkeiten zu bieten. Die Vorliebe für parapsychische Lehren ist zunächst in den Kreisen der vom Leben Vergessenen zu Hause. Wenn sie aber einmal in einer religiösen Richtung Fuß gefaßt hat, so beschränkt sie sich nicht auf ihren ursprünglichen Kreis. Sie dringt in alle Bildungsschichten ein, sie verläßt den Kreis der Laienfrommen in den Konventikeln, sie greift über selbst in die Kreise der Orthodoxie und der Theologie. So ist auch der Chassidismus zeitweilig in allen seinen Schichten durchsetzt worden mit diesem im Grunde parachassidischen Gedanken. Dieser Parachassidismus blieb aber auch dann noch lebendig, als der echte Chassidismus schon abgestorben war, denn gerade diejenigen Kreise, in denen der Parachassidismus entstand, blieben dem Chassidismus am längsten treu, wie sie auch stets die eifrigsten Bekenner des Chassidismus gewesen waren. Die Geschichte des Parachassidismus ist ein interessanter Beitrag zu der Frage des Zusammenhanges zwischen religiösem Typus und soziologischem Milieu. Das soziologische Milieu pflegt einen gewissen religiösen Typus zu gestalten. Aber dieser bleibt nicht an das Milieu gebunden. So gestattet also der Typus einer Religion nur in beschränktem Maße Rückschlüsse auf das soziologische Milieu seiner Bekenner. Daß der Parachassidismus der Konventikel, die oft massive magische Religiosität so großen Einfluß im Chassidismus gewinnen konnte — einen weit größeren Einfluß als ihn die Kabbala je gewonnen hat — beruht auf dem echt jüdischen Charakter, den der Chassidismus dem magischen Gedanken durch eine ethische Fundierung gab. Da die Schöpfung nirgends widergöttlich ist und sein kann, ist sie in jedem Augenblick und an jeder Stelle Repräsentantin Gottes und damit Gegenstand der Liebe zu Gott. Auch dem Sünder und Ketzer gegenüber ist nichts anderes als Liebe geboten. So werden z. B. von R. Abraham Jehōšū<sup>a</sup> Heschel, genannt „der Apter“, Schüler des R. Elimeleḵ aus Lisensk, eine Reihe sehr schöner Anekdoten erzählt, in denen er immer

wieder als Verteidiger der Sünder (רשעים 24, 10, 16, 21, 20) auftritt. Es heißt von ihm, daß er, der schon einmal Hohenpriester in Jerusalem war, wieder auf die Erde zurückkommen mußte, damit er sein Richteramt mit noch mehr Liebe ausübe, als dies schon in Jerusalem geschehen war. Man erzählt von ihm, daß er das Haus eines Sünders (רשע 16, 21, 20) dem Hause eines Gerechten vorzog und daß er nur einmal seine Äußerung zurückgenommen habe, nämlich als sich ein ehebrecherisches Weib auf die Gnade Gottes berief. Dieser Freund der Sünder war keine isolierte Erscheinung im Chassidismus. Er ist vielmehr der Prototyp eines chassidischen Rabbis, denn diese Haltung ist eine notwendige Konsequenz chassidischer Lehren.

Die Legende gestaltet einen Zug aus, der in der Lehre des Apter Rabbi seine theoretische Begründung hat: der Apter Rabbi betont, daß Gottesliebe und Nächstenliebe identisch sind, da beide dem einen göttlichen Geiste im Menschen entspringen.

Der Fromme kann keinen Feind haben, denn ein Feind des Frommen kann nur ein Feind Gottes sein. Einen solchen Feind aber kennt der Chassidismus nicht, weil er kein widergöttliches Prinzip anerkennt. Deshalb ist der Feind nicht wesentlich böse und nicht wesentlich Gegner. Seine Gesinnung läßt sich vielmehr durch fürbittendes Gebet in ihr Gegenteil verwandeln. Die chassidische Metaphysik des Guten enthält zugleich die Quintessenz der chassidischen Lehre von der Schöpfung. Die Welt ist nach der chassidischen Schöpfungslehre, wie in jeder jüdischen Schöpfungslehre, aus freiem Willen Gottes, aus dem Nichts geschaffen worden. Sie entstand als die aktive Daseinsmöglichkeit des ruhenden Soseins Gottes. In ihr lebt Gott, in ihr gestaltet sich der göttliche Wille, in ihr ist die Liebe Gottes lebendig. Im Grunde ist der Weg der Welt nur ein Weg aus Gott in Gott zurück. Darum ist die Schöpfung auch kein einmaliger Akt, sondern ein dauerndes Leben. Die Welt ist unbedingte Einheit, die Selbstbeschränkung Gottes (סוד הוצטצום) hebt sich in sich selbst wieder auf, da die Schöpfung ja nur Dienst an Gott, Leben für Gott, Leben in Gott ist<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Die Šimsūm-Lehre (s. oben S. 29) entspricht nicht ganz dem Allgegenwartsgedanken des Ba'al Šem tob. So wird sie auch im Chassidismus nicht allgemein akzeptiert. R. Naḥman lehnt diese Lehre sogar ausdrücklich ab, und zwar mit der Begründung, daß sie den Begriff der göttlichen Allgegenwart beeinträchtige.

Die Unvollkommenheit der Welt ist nach der chassidischen Anschauung nur eine relative. Das Licht ist gegen Dunkelheit abgegrenzt, das Gute gegen Böses, um erkannt und verehrt werden zu können. Dieses Böse kann also nichts radikal Widergöttliches sein, da es von Gott selbst gesetzt wurde, und zwar nicht als positives Sein, sondern nur als eine Leere, aus der sich Gott zurückgezogen hat, bewußt und freiwillig, nicht etwa so, daß er einen von der Welt ausgehenden Abfall bestraft hätte. Die Welt im metaphysischen Sinne ist keine gefallene Welt. Der Fall Adams hat keine metaphysischen Konsequenzen. Im Anschluß an Gen. 3, 24 (וַיִּגְרֶשׁ אֱת הָאָדָם) deutet schon אֵלֶיךָ אֲרָבָא die Vertreibung Adams aus dem Paradiese als eine formal juristische Trennung zwischen Gott und Mensch in Form eines Scheidebriefs. Daran anschließend lehrt R. Šimlā Bunam aus Przysucha, daß Adam auch nach der Vertreibung Adam geblieben sei, wie die אִשָּׁה auch nach der Scheidung אִשָּׁה bleibt, weil er die Göttlichkeit seiner Natur nicht eingebüßt hat. Alle diese Lehren gründen sich letzten Endes auf die im Prinzip aktivistische Einstellung des Chassidismus. Gott ist Aktion, die Welt ist ebenfalls Aktion im Dienste Gottes und das, was wie das Böse aussieht, ist nur Voraussetzung für ein aktives Leben der Welt. Die Welt ist zwar Materie und Chaos, aber kein Chaos, dessen Wesen in seiner Tendenz zum Ungeformten liegt. Sie ist vielmehr ein Chaos, das der Formung nicht nur zugänglich ist, sondern seinem Wesen nach dieser Formung zustrebt. Die ewige Erneuerung der Schöpfung bedingt zugleich die ewige Dauer des Formungsprozesses. Der Weg der Welt zu Gott hin ist also nie vollendet. Derjenige Aspekt dieses Weges, den wir Geschichte nennen, hat an diesem Wesen der Welt vollen Anteil: er ist ein Weg von Niedrerem zu Höherem, aber nicht ein Weg des Fortschrittes im Sinne einer weltimmanenten Geschichtsauffassung. Die Aufgabe der Geschichte ist in jedem Augenblick neu und muß in jedem Augenblick neu gelöst werden. Wenn wir also auch den Chassidismus als einen religiösen Optimismus bezeichnen können, so geschieht das nicht im Sinne eines aufklärerischen Stolzes darauf, wie weit es die Menschheit gebracht hat. Der Chassidismus ist in seinem Optimismus ein Kind seiner Zeit, aber in der religiösen Fundierung und Ausdeutung dieses Optimismus zugleich übergeschichtlich, wie dies dem Wesen religiöser Bewegungen entspricht.

## II. Die Frömmigkeit des Chassidismus.

Diejenigen Systeme der jüdischen Philosophie und diejenigen Gedankenkomplexe der jüdischen Mystik, die auf die Transzendenz Gottes den entscheidenden Nachdruck legen, bedürfen einer metaphysischen Größe, die die Kluft zwischen Gott und Welt überbrückt. Als eine solche Größe bietet sich im Judentum ohne weiteres die Hypostase der Torā dar. Sie vermittelt zwischen Gott und Welt. Eine Gedankenwelt, die wie die chassidische Gott in die Welt einbezieht, bedarf einer solchen Vermittlung nicht. Dennoch gehört auch die Torā zu den wesentlichen Bestandteilen der chassidischen Metaphysik, aber sie ist hier im strengen Sinne nur Gesetz, nur Form der Welt, diejenige Form, nach der Gott die Welt gestaltet hat und gestaltet wissen will. Die Torā ist der einzige Plan, nach dem die Welt gestaltet wurde. Wer das Wesen der Welt erkennen will, muß sich in die Torā vertiefen. Ehe die Torā offenbart wurde, konnte und mußte sich die Menschheit mit philosophischen Deduktionen begnügen. Nach Offenbarung der Torā ist dieser Weg, der doch nie zum Ziele führt, sinnlos. Dieser Grundsatz wird vor allem von R. Jis'āq Mē'ir von Ger und R. Šimhā Bunam von Przysucha ausdrücklich formuliert (רמתיים צופים, S. 23), ist aber eine stets voraussetzende chassidische Doktrin, da sie eine notwendige Konsequenz der chassidischen Torā-Auffassung darstellt. Die Torā ist nur eine Form, aber keine Hypostase<sup>1)</sup>. Da nach der chassidi-

<sup>1)</sup> Es gibt keine jüdische Lehre philosophischer, rabbinischer oder mystischer Richtung, die nicht der Torā eine zentrale Stellung in ihrem System einräumte. Verschieden ist aber der Grad der Hypostasierung des Gesetzes. Der Chassidismus stellt eine Richtung dar, die trotz ihres mystischen Charakters auf eine Hypostasierung der Tora verzichtet. Naturgemäß müssen wir aber die extremen Formen einer nur formalen Auffassung der Torā in der Philosophie suchen. Maimonides nimmt hier eine mittlere Stellung ein (s. Gulkowitsch, Das Wesen der maimonideischen Lehre, Tartu 1935, S. 38 ff.). Hermann Cohen vertritt den extremsten Formalismus. Er sieht in dem Gesetze nur das Erziehungswerk Gottes. Dieses Gesetz ist nur sittliches Gesetz, nur

sehen Schöpfungslehre die Welt von Gott zwar primär, aber doch nur in der Potenz gestaltet wurde und nun sich selbst zu Gott hingestaltet, bedarf die Zweiheit von Gott und Tōrā, d. h. von Schöpfer und Gesetz der Schöpfung, noch einer Welt, die sich selbst im Sinne der Tōrā nach dem Willen des Schöpfers gestaltet.

Die Tōrā ist keine Hypostase, sie ist darum in keiner an den Menschen gerichtet. Es ist keine der Welt immanente Form, sondern wie die Offenbarung ein Teil der Korrelation zwischen Gott und Mensch. Aber auch nach Hermann Cohen ist die Tōrā doch nicht nur eine Sammlung von Geboten, sondern in ihrer Ganzheit gültig. Hier wirkt sich die für das Judentum konstituierende Auffassung vom essentiellen Charakter der Tōrā auch in einem bewußt und extrem rationalistischen System aus.

Auch für Hermann Cohen ist dieses Gesetz für das Werk der Welt und das Werk Gottes notwendig. Gott hat dieses Gesetz nicht gegeben, weil es ihm so gefiel, sondern dieses Gesetz ist in Gott. Es ist das Gesetz der sittlichen Welt, die allein die Welt Gottes ist. Es gibt keinen Bezirk Gottes, der außerhalb der Ethik liegt, und es gibt keinen Bezirk der Ethik, der außerhalb der Welt Gottes läge. Dies ist die extreme Form des ethischen Monotheismus, den das Judentum stets anstrebt und der von Hermann Cohen nur in besonders ausgeprägter Form vertreten wird. Wenn das Gesetz zugleich Gesetz der sittlichen Welt ist, also derjenigen Welt, die allein der Würde der Menschen entspricht, so löst sich auch die Frage, wie sich das Gesetz mit der Autonomie des menschlichen Willens verträgt. Das Gesetz bleibt ein „Joch“, eine Aufgabe. Aber es ist stets eine Pflicht, kein Zwang. Der Mensch kommt zu sich selbst, zu seiner Freiheit, wenn er das Gesetz erfüllt. Durch das Gesetz wird er erst Mensch im vollkommenen Sinne. Hermann Cohen betont, daß das Judentum keine andere Aufgabe der Religion kennt, als den Menschen noch mehr zum Menschen zu machen. Der Mensch kann und soll nach jüdischer Auffassung niemals Gott werden. Auch das Opfer dient nicht dazu, den Menschen zu vergöttern. Selbst diese extreme Form kultischer Religiosität, die am weitesten von der sittlichen Seite der Religion entfernt ist, wird von der jüdischen Lehre ethisiert. Das Opfer im rein kultischen Sinne war niemals genuin jüdisch. Es war immer eine Konzession an andere Religionen. Hermann Cohen weist darauf hin, daß die Predigt der Propheten gegen das Opfer nur dadurch überhaupt möglich und von Erfolg war, daß im Judentum von vornherein eine antikultische Einstellung bestand. Auch das Opfer ist keine Spende des Menschen an Gott. Der Mensch hat Gott nichts darzubringen. Auch das Opfer ist nur ein Teil des göttlichen Erziehungswerkes. (Vgl. Hermann Cohen, Die Religion der Vernunft, S. 298 ff.)

Die Auffassung Hermann Cohens ist eine typisch philosophisch-formalistische. In diesem Sinne hat sie nichts Übereinstimmendes mit den Lehren des Chassidismus. Aber sie betont in aller Schärfe ein genuin jüdisches Moment, dessen klare Herausstellung auch stets Anliegen des Chassidismus gewesen ist. Beide Richtungen versuchen zu zeigen, daß alle Beziehungen Gottes zur Welt nichts von seinem transzendenten Charakter abstreifen können.

Weise mit Gott identisch. Die Torā ist eine Hülle, ein Kleid, eine Wohnung Gottes. Sie enthält darum manches vom Wesen Gottes. Wer die Torā studiert, erfährt das vom Wesen Gottes, was er erfahren kann. Aber das eigentliche Sein Gottes steht außerhalb der Torā, wie es auch außerhalb der Welt steht.

Das Leben und die Lehre des Chassidismus stellen eine eigentümliche Synthese zwischen Toleranz und einem bewußten Festhalten an streng orthodoxen Grundsätzen dar. Dies ist nicht Ergebnis einer Unschlüssigkeit in bezug auf den Weg, der nun eigentlich eingeschlagen werden soll. Es ist eine notwendige Konsequenz des chassidischen Denkstiles. Das chassidische Denken setzt einen Mittelpunkt, der unverrückbar bleibt. Von diesem Mittelpunkte ausgehend entwickeln sich die chassidischen Lehren nach allen Richtungen hin im Grunde ohne Beschränkung. So kann der Chassidismus alles dulden: groteske Formulierungen und Absurditäten, primitive Äußerungen der Religiosität wie magische Manipulationen, mystische Gedankengänge, die bereits nicht mehr auf dem Boden der jüdischen Tradition stehen, unbedingte Freiheit der religiösen Individualität. Aber alle diese Äußerungen des religiösen Lebens sind an eine Bedingung gebunden, die unerläßlich ist: der Gottesbegriff, und zwar der streng monotheistische und stets ethisch gefaßte Gottesbegriff des Judentums, muß Ausgangspunkt und Quintessenz aller Lehren bleiben. So entsteht das Bild einer Religiosität, die geradezu prädestiniert für eine Weltmission zu sein scheint. Freiheit in den einzelnen religiösen Äußerungen und bedingungslose Strenge in bezug auf die Zentralidee sind die unbedingten Voraussetzungen für eine Missionstätigkeit, da diese einerseits die Verschiedenheit der einzelnen Kulturen nicht ignorieren kann und andererseits ihre eigene Lehre nicht selbst aufgeben darf. Dennoch hat der Chassidismus niemals den Gedanken erwogen, außerhalb des Judentums Mission zu treiben. Der Chassidismus war und blieb an das Judentum gebunden. Er hatte sich zunächst eine Aufgabe im Judentum gestellt, die zu Ende zu führen ihm aber nicht vergönnt war. So kam er niemals praktisch in die Lage, Mission im eigentlichen Sinne treiben zu müssen. Es wird später an Hand des Problems, das mit dem Begriffe Volk Israel verknüpft ist, noch dargelegt werden müssen, daß der Chassidismus sich auch theoretisch einer nationalen Beschränkung unterworfen hat. Dies ist das Schicksal der jüdischen

Religion überhaupt. Sie macht Anspruch auf absolute Gültigkeit und leitet aus diesem Anspruch eine Aufgabe für ihre Bekenner ab. Das Judentum ist eine ausgesprochene Missionsreligion. Aber das Judentum macht es sich nicht leicht. Es will die Durchführung des Absolutheitsanspruches nicht damit erkaufen, daß zentrale Grundgedanken aufgegeben werden. Das Moment, das stets ein Hemmnis für die jüdische Mission gebildet hat und das dennoch nicht aufgegeben werden kann, ohne zugleich das Judentum aufzugeben, ist eine Konsequenz aus dem streng ethisch gefaßten Gottesbegriffe: die Unbedingtheit des Gesetzes.

Was metaphysisch die Welt ist, die sich im Sinne Gottes gestaltet, ist unter dem Aspekt der Geschichte Israel, das das Gesetz erfüllt. So kann an Stelle der Dreiheit Gott—Tōrā—Welt auch von einer Dreiheit Gott—Tōrā—Israel gesprochen werden. Hier liegt die metaphysische Begründung der chassidischen Lehre von der Gesetzeserfüllung als Gottesdienst. Hier ist es begründet, daß der Chassidismus bei aller Ablehnung einer mechanisierten Gesetzesauffassung und trotz der Reduktion des Gesetzes von einer Hypostase zur reinen Form dennoch niemals einen Charakter annehmen konnte, der das Gesetz aus dem Mittelpunkt seiner Anschauungen verdrängte, womit der Chassidismus nicht mehr genuin jüdisch gewesen wäre.

In der Gedankenwelt des Ba'al Šēm tōb ist die Dreiheit Gott-Tōrā-Israel eine echte Trinität, eine Einheit, in der dennoch jedes Glied seine geschlossene Selbständigkeit bewahrt. Seine überhaupt sehr harmonische Denkweise wirkt sich hier darin aus, daß er keines der drei Elemente überbetont. Wie er vieles in sich harmonisch vereinigt, was andere H\*sīdīm einseitig ausgestaltet haben, so finden wir auch unter den übrigen großen Vertretern des Chassidismus Richtungen, die ein Element in der Dreiheit Gott-Tōrā-Israel besonders betonen. So ist R. Lēwī Jishāq von Berditschew von leidenschaftlicher Liebe zu Israel erfüllt. Šnē'ūr Zalman stellt die Tōrā ins Zentrum der Frömmigkeit in einer so ausschließlichen Weise, wie sie auch im Rabbinismus nicht strenger vertreten werden kann. Der Karliner Šaddīk, Aron der Große, vertritt eine fanatische Theozentrität. Er ist eine der geschlossensten und sympathischsten Erscheinungen des Chassidismus, ein Hāsīd *κατ' ἐξοχήν*. Die Legende nennt ihn einen Wissenden, aber einen eigent-

lichen Zauberrabbi hat sie nicht aus ihm gemacht. Aron der Große ist ein echter Mystiker. Deshalb zieht ihn an der Tradition vor allem die Haggādā an, die immer stärker Trägerin mystischer Tendenzen als die H<sup>al</sup>ākā war und die vor allem einer symbolischen Deutung im mystischen Sinne zugänglich ist. Er ist Ekstatiker und verlangt besonders im Gebet eine bis zur Ekstase gesteigerte Konzentration (בִּינָה). Dieser Zug an seiner Lehre hat am meisten Schule gemacht. Noch heute zeichnen sich die Karliner Ḥ<sup>a</sup>sīdīm durch ihr ekstatisches Gebet aus. Die Legende sagt, daß die Engel sogar geschwiegen haben, als Aron der Große am Sabbateingang das Hohelied in Verzückung rezitierte. Die Ausschließlichkeit seiner persönlichen Frömmigkeit machte ihn zu einem Eiferer und Missionar. Er versuchte gerade im Zentrum des Rabbinismus Seelen zum Chassidismus zu führen. Alles ist für ihn Gottesdienst. Seine Frömmigkeit erkennt keine Adiaphora an. Diese Frömmigkeit ist ein leidenschaftliches Leben, in dem das Einzelne so sehr vom Strom des Ganzen getragen wird, daß ihm jede Eigenbedeutung, aber auch jede Bedeutungslosigkeit, die ja auch eine Sonderstellung mit sich bringen würde, abgeht. Nicht die Gebotserfüllung als solche wird gefordert, sondern das leidenschaftliche Begehren (הַשׁוֹקֵה) nach Erfüllung der Gebote. Daß hier der Akzent auf das Begehren und nicht auf die Tat gelegt wird, ist nicht Konsequenz einer Formalethik. Es soll nicht etwa der gute Wille genügen, wenn die Umstände die Tat verhindern. Es wird vielmehr gefordert, daß alle Taten aus einem leidenschaftlichen Begehren nach dem Guten heraus getan werden. Diese leidenschaftliche Frömmigkeit resultiert aus seiner zitternden Gottesfurcht. Šne'ūr Zalman charakterisiert diese Furcht als die Furcht eines zum Tode Verurteilten. Die Legende erzählt, daß Aron der Große das Wort „ich“ nicht einmal hören konnte, nur Gott hat für ihn ein gültiges Ich. Dem Ernst und der Strenge dieses Gottesbegriffes entspricht eine relativ hohe Bewertung der Buße in dieser Gedankenwelt. Aron der Große verlangt eine peinlich genaue Selbstprüfung und fordert die ernsteste Buße, die aus einem zerknirschten Herzen (לֵב נִשְׁבַּר) kommt. Diese Zerknirschung des Herzens ist die einzig mögliche Haltung des Menschen vor der übermächtigen Herrlichkeit Gottes. Sie soll nicht etwa Folge der Traurigkeit, Folge einer egozentrischen Reue sein, sondern nur eine Folge der Unterwerfung unter den allmächtigen Gott. Die zit-

fernde Gottesfurcht dieses Frommen ist dennoch verbunden mit der Seligkeit des Gottesdienstes. Der Fromme dient dennoch Gott in Freuden. So erscheint Aron dem Großen der Sabbat als die schönste Form des Gottesdienstes. Denn nur in der Freude kann Gott gedient werden.

Die Tōrā hat also auch im Chassidismus unbedingte Gültigkeit. Aber ihre Bedeutung ist dennoch eine andere als im strengen Rabbinismus. Wie dieser eine tōrā-zentrische Metaphysik im Gegensatz zur streng theozentrischen des Chassidismus vertritt, so ist er auch im Sinne der gelebten Frömmigkeit tōrā-zentrisch, während der Chassidismus hier anthropozentrisch ist. Nach der Lehre des Chassidismus ist die Tōrā für den Menschen da. Sie ist der Weg des Hāsīd zu Gott. Er kann diesen Weg nur gehen, wenn er den inneren Sinn der Tōrā verstanden hat. Er muß wissen, daß das Wesen der Tōrā darin besteht, ihn zu Gott zu führen, und nur wenn er die Tōrā von diesem Verständnis her erfüllt, erfüllt er sie wirklich, gelangt er wirklich zu Gott. Die scharfsinnigsten Deduktionen auch der berühmtesten Lehrer sind nicht soviel wert, als das Eindringen in den Sinn der Tōrā und das Sichidentifizieren mit der Tōrā. So wird der Mensch zur מרכבה der Tōrā (כתר שב טוב 26 b). Der Chassidismus knüpft hier an den Zohar an, führt aber den Gedanken noch konsequenter und eindeutiger durch. Die scharfsinnige Diskussion des Gesetzes wird dadurch nicht etwa verworfen, aber ihr Wertakzent wird etwas verschoben. Auch diese Diskussionen haben nur soweit Wert, als sie מרכבה sind (כתר שם טוב 19 a).

Die Kenntnis der Tōrā ermöglicht es dem Menschen, die Gebote der Tōrā zu erfüllen und so am Werke Gottes in der Welt mitzuschaffen. Nur wenn der Mensch auf Grund seiner Kenntnis der Tōrā mitschafft an der Welt, ist sein Studium von Wert. Das unterscheidet die chassidische Auffassung von der kabbalistischen, die dem Studium einen mehr oder weniger absoluten Wert zuerkennt. Die Tōrā ermöglicht dem Menschen die Erfüllung seiner Aufgabe, und nur mit Hilfe der Tōrā kann er diese Aufgabe erfüllen. Die Tatsache der Tōrā ist die Voraussetzung für die aktive chassidische Frömmigkeit. Da Gott die Tōrā offenbarte, kann der Mensch mitschaffen am Werke Gottes. So vermeidet der Chassidismus ebenso wie den Pantheismus einen Panpsychismus. Die Welt ist nicht identisch mit der Psyche. Sie steht dem Menschen durchaus als Aufgabe gegen-

über. Der Mensch gestaltet nicht etwa die Schöpfung, indem er seine eigene Seele gestaltet, sondern indem er die Tōrā erfüllt. Der Chassidismus ist und bleibt eine religiöse Richtung. Er ist keine Philosophie, auch keine philosophierende Religion. Er hält stets an der typischen religiösen Trennung von Gott und Welt und von Seele und Welt fest. Aber mit Hilfe der Tōrā verbindet er diese drei getrennten Größen. Er verbindet sie nicht in bezug auf ihr Sein, sondern in bezug auf ihr Tun. So ist die Tōrā im Chassidismus nicht nur ein ehrfurchtgebietender Faktor, der nun einmal von Gott eingesetzt ist, sondern ein notwendiger Faktor in der Gestaltung der Welt.

Der Chassidismus kann und will nicht übersehen, daß die Tradition die verschiedensten Auffassungen über die einzelnen H<sup>a</sup>lākōt enthält. Andererseits bedingt die Tendenz des Chassidismus auf Einheit und Ganzheit auch der Lehre, daß die Einheitlichkeit der Tōrā geradezu ein Axiom sein muß. Eine Richtung, die weniger jüdisch eingestellt gewesen wäre, die also den spezifisch jüdischen Konservativismus gegenüber der Tradition ignoriert hätte, würde in diesem Falle die Tradition als einen Abweg beiseitegelassen haben und wäre zu der reinen Tōrā als der eigentlichen Quelle jüdischer Religion zurückgekehrt. Damit hätte der Chassidismus die Grenzen des Judentums verlassen. Er ging seinem Wesen entsprechend einen anderen Weg. Er betrachtet nämlich die Mannigfaltigkeit der H<sup>a</sup>lākōt, die Differenzen zwischen den einzelnen Lehrmeinungen als notwendig und als im Wesen einer Tradition begründet. Hillel und Šammai repräsentieren verschiedene Prinzipien: das Prinzip der Gnade (הַסֵּדֶר) und das Prinzip der Strenge (הַדִּיק). Schon im Gesetz des Moses waren die beiden Prinzipien vorbereitet. Der Name des Moses bedeutet nichts anderes als: מַחֲלֶקֶת שְׂמַאי הַלֵּל = MŠH. Aber der Chassidismus führt die Begründung der Mannigfaltigkeit in der Einheit noch weiter zurück. Diese beiden Prinzipien sind von Anfang an durch Gott in die Welt gebracht worden. Die Welt wurde als eine Vielheit von Prinzipien geschaffen. Darum heißt es נִישָׂה Gen. I, 26, d. h. schon an der Schöpfung waren das Prinzip Hillel und das Prinzip Šammai beteiligt. Diese Mannigfaltigkeit der Schöpfung ist kein Mangel an Einheit. Sie ist lediglich die Vielseitigkeit des Lebendigen. In der Mannigfaltigkeit ist die Einheit enthalten. Diese Einheit ist in jeder H<sup>a</sup>lākā. Der Funken (נִיצוּץ) der Einheit, d. h. der Göttlichkeit,

muß nur gefunden werden. Wer tief genug in die H<sup>l</sup>ākā eindringt, wird diesen Funken entdecken. Für den Hāsīd bedeutet es nur einen Mangel an religiöser Tiefe und Einsicht, wenn jemand die Tradition wegen ihrer Mannigfaltigkeit verwirft. Der Sinn der Torā ist aber in jeder ihrer einzelnen Vorschriften der gleiche. So versteht sich der Sinn des chassidischen Gedankens, daß der Hāsīd auch diejenigen Gebote richtig erfüllt, die er nicht kennt, so wie die Erzväter die Torā gelebt haben, ehe sie offenbart war. So ist es zu verstehen, wenn in extremer Form gesagt wird, daß der Ruzynier Ṣaddīq gerade beim Holzsägen Welten erkannt hat (דברי דוד. Usjatin 1904, S. 40, 42).

Der Chassidismus lehnt das Studium der Torā nicht etwa ab, gibt ihm aber einen anderen Sinn. Das alte Problem, ob man das Torā-Studium um des Gebetes willen unterbrechen dürfe, besteht für den Chassidismus nicht, da bei einer solchen Richtung des Studiums ein Mehr oder Weniger des Gelernten vollkommen irrelevant ist. Der Chassidismus greift den schon von Saʿadja vertretenen Satz auf, daß die 10 Gebote die ganze Torā enthalten. Er gibt diesem Gedanken noch eine spezifisch mystische Wendung, indem er die Ansicht vertritt, daß jedes Wort der Torā die ganze Torā enthält. Der Satz des Saʿadja stellt eine ethische Norm auf, die chassidische Wendung der Sache dagegen ist eine Konsequenz der metaphysischen Lehre, daß die Torā mehr als ein Gesetzbuch mit religiösen Vorschriften ist, daß sie vielmehr Form und Gesetz der Welt bestimmt. Dieser Grundgedanke ist nicht etwa vom Chassidismus geschaffen worden, er ist die Quintessenz der jüdischen Auffassung vom Gesetz. Der Chassidismus hat hier nur eine notwendige Konsequenz expliziert (כתר שם טוב 4ab). Wie jedes einzelne Gebot der Torā die ganze Torā enthält, so wird die ganze Torā erfüllt, wenn ein Gebot erfüllt ist<sup>1)</sup>. Es ist also nicht nötig, sich einen möglichst großen Schatz erfüllter Gebote (מצות) anzusammeln. Es besteht auch keine Konkurrenz zwischen den einzelnen Forderungen der Torā. R. Ḥajjīm Halberstamm von Zans (gest. 1876) sagt, daß für ihn stets nur das Gebot existiere, das er im Augenblick erfülle<sup>2)</sup>. Damit ist ein typisch chassidisches Prinzip treffend gekennzeichnet. Da die Erfüllung eines Gebotes zugleich Er-

<sup>1)</sup> Vgl. *כתר שם טוב* II, S. 59.

<sup>2)</sup> Vgl. Kamelhar, *דוד דעה*, Bilgoraj 1933, S. 392.

füllung der gesamten Tōrā bedeutet, ist der Anspruch aller anderen Gebote auf Erfüllung solange ausgeschaltet, wie der Mensch mit der Erfüllung des einen Gebotes beschäftigt ist. Die Erfüllung eines Gebotes ist nur ein Weg zur Erfüllung der ganzen Tōrā. Es gibt zu diesem Ziele unendlich viele Wege. Es kann aber vom Menschen nicht gefordert werden, daß er zur selben Zeit verschiedene Wege zugleich gehen soll. Bei diesem bedingten Dispens von der Erfüllung der anderen Gebote ist jedoch eine Voraussetzung gemacht: die Erfüllung des einen Gebotes muß wirklich Erfüllung der ganzen Tōrā sein. Sie kann dies aber nur sein, wenn das Gebot ganz und seinem innersten Sinne nach erfüllt wird.

Der Chassidismus übernahm, wie es seinem Wesen entspricht, die uralten Traditionen, die sich bemühen, stets die einzelne akute Pflicht der Menschlichkeit über die Forderung des Gesetzes zu stellen. Wir begegnen solchen Bestrebungen schon in der biblischen Gesetzgebung, und sie durchziehen die H<sup>a</sup>lakā und Haggādā aller Zeiten. Der Chassidismus übernimmt hier also nur alte Traditionen, aber daß er sie übernimmt, ist eben charakteristisch für seine geistige Eigenart. So macht man den R. Mošē Leib von Sassow (gest. 1807) zum Helden der alten Legende, nach der der Rabbi das Kol Nidrē-Gebet versäumte, um ein weinendes Kindehen zu trösten<sup>1)</sup>. Die Übernahme dieser Legende ist typisch für die Verwendung alten Erzählungsgutes. Die Geschichte wird ohne eingreifende Variationen übernommen, weil sie sowohl ihrem Inhalt nach als ihrer poetischen Stimmung wegen ganz dem chassidischen Geiste entspricht. Der Chassidismus hatte hier nichts hinzuzufügen und nichts abzustreichen, weil die Tendenz der Legende ganz seiner Tendenz entsprach. Das Gesetz ist für den Menschen da, der Mensch ist aber nicht Sklave des Gesetzes.

Der Chassidismus hat sich stets gegen den Vorwurf verteidigt, daß er das Studium der Tōrā diskreditiere. Es gibt sogar ausgesprochene Pilpulisten unter den echten H<sup>a</sup>sīdīm, und das Studium der Tōrā wird im Chassidismus mit aller Ehrfurcht betrieben. So sagt der Zanser Rabbi ausdrücklich, daß der Mensch nicht die Tōrā studieren dürfe, sondern daß die Tōrā ihn studieren müsse<sup>2)</sup>. Die Tōrā wurde zwar dem Men-

<sup>1)</sup> Vgl. Buber, Die chassidischen Bücher, S. 513.

<sup>2)</sup> Vgl. Kamelhar, קוּרָא דְעַה, S. 334.

schen gegeben und der Mensch ist nicht Sklave der Tōrā, aber sie ist doch ein Gesetz göttlichen Ursprungs, sie macht also Anspruch darauf mehr zu sein, als eine Gelegenheit, den menschlichen Scharfsinn zu üben. Der Mensch hat nichts weiter zu tun, als die Tōrā auf sich wirken zu lassen. Der Chassidismus kann also auch die rabbinische Methode des Tōrā-Studiums dulden. Auf jeden Fall aber verlangt er das ernsteste Studium der Tōrā um ihrer selbst willen. Wenn auch gelegentlich die Hāsīdīm versuchten, das Tōrā-Studium als unwichtig für einen Hāsīd beiseitezuschieben, so blieb doch diese Korruptionserscheinung nicht ohne scharfen Widerspruch. So wendet sich R. Mošē Teitelbaum von Ujhely (gest. 1839) mit aller Schärfe gegen den Versuch, das Tōrā-Studium dadurch einzuschränken, daß man immer erst die richtige seelische Disposition dafür abwartete. Der Hāsīd soll zwar nur um des Studiums willen studieren, aber er soll immer zu dieser Art des Studiums bereit sein. Das Gebot, Tōrā zu studieren, muß ohne Einschränkung befolgt werden, wie es ohne Einschränkung gegeben ist.

Der Unterschied gegenüber dem Standpunkte des Rabbinismus besteht nicht in der Wertschätzung der Tōrā und des Studiums, sondern in der Methode und dem Ziel des Studiums. So konnte vom Standpunkte des Rabbinismus aus die chassidische Einstellung eine Vernachlässigung des Tōrāstudiums bedeuten. Vor allem hat R. Naḥman aus Brazlaw die Unbedingtheit seines Wertes in Frage gestellt. Für ihn ist das Studium nur mittelbar wichtig, nämlich insofern es zur Frömmigkeit, zum Dienste an Gott führt.

Für eine extrem tōrā-zentrische Anschauung, die den Menschen der Tōrā prinzipiell unterordnet, ist die Tōrā Selbstzweck. Sinn der menschlichen Existenz ist dann, die Tōrā zu erfüllen. Der Sinn des menschlichen Lebens ist darum Gehorsam gegenüber dem Gesetz. Um das Gesetz in diesem Sinne zu erfüllen, bedarf es seiner Kenntnis, einer Kenntnis bis in die einzelnen Vorschriften hinein, denn es gilt, jeden Schritt in Gehorsam gegen das Gesetz zu tun. Die Pedanterie der Gesetzesauslegung und Gesetzeserfüllung, die gelegentlich bis zum Bizarren gesteigert wird, hat hier ihren tiefen Sinn und ihre religiöse Berechtigung. Ihr Vorzug ist die Strenge, die Konsequenz in der Ausschaltung jedes, auch eines sehr verfeinerten und vergeistigten Eudämonismus.

Für den Chassidismus ist das Gesetz in seiner Gesamtheit gültig. Es muß seinem Sinne nach erfüllt werden, d. h. von seinem ethischen Prinzip ausgehend. Daß die Grundlage, das Prinzip des Gesetzes, rein ethischer Natur ist, daß diese Grundlage die Ethik *κατ' ἐξοχήν*, die sittliche Weltordnung repräsentiert, steht im Judentum niemals zur Diskussion. Das Problem, wie sich der einzelne verhalten soll, wenn er mit seinem Gewissen zum Gesetz in Widerspruch gerät, ist nicht akut. Denn die Tōrā ist kein unvollkommenes Staatsgesetz, das — auch wenn vorausgesetzt wird, daß es auf einer ethischen Norm basiert und nicht auf einem brutalen Machtanspruch — jeden Augenblick mit den ungeschriebenen Gesetzen, der Nächstenliebe z. B., in Widerspruch geraten kann. Jeder, der die Tōrā in ihrem Sinne erfaßt hat, kann mit ihr nicht in Widerspruch geraten. Wenn also der Chassidismus das ungeschriebene Gesetz des Herzens zweifellos als maßgeblich ansieht, so macht er zugleich die Voraussetzung, daß dieses ungeschriebene Gesetz nur eine Folgeerscheinung der Tōrā selbst ist. Denn die Tōrā ist Urheberin alles Guten in der Welt.

Die Tōrā ist aber nicht nur eine metaphysische Größe, sondern auch ein fixiertes Gesetz: Bibel und Tradition. Jedes fixierte Gesetz führt zu dem Problem, ob es in irgendeiner Form — abändernd oder weiterführend — verbessert werden darf, d. h. ob im einzelnen Falle ein Gesetz, das immer wieder in Widerspruch zum Leben gerät, nicht als veraltet oder ungeeignet anzusehen ist. Ein Staatsgesetz wird ohne weiteres immer wieder neuen Verhältnissen angepaßt werden. Ein Recht dagegen, das Anspruch auf göttlichen Ursprung erhebt, ist im Prinzip stets gültig, es kann höchstens tiefer vorstanden werden. Das Problem der Weiterbildung des Gesetzes ist in der jüdischen Tradition immer akut gewesen, denn dieses Problem entsteht stets durch die Anforderungen der historischen Entwicklung. Für den Chassidismus aber ist die Frage der Dispensierung oder Abänderung einzelner Gesetzesparagrafen nicht akut, denn für ihn kommt es nur darauf an, daß der Sinn des Gesetzes erfaßt wird. Dieser Sinn ist stets derselbe. Seine Auswirkungen aber können verschieden sein. Nach einem schönen Gleichnis bei R. M<sup>e</sup>nahēm Mendel aus Witebsk (*פרי הארץ*, Sabbatpredigt *בא ויקרא*) ist das Gesetz wie die Sonne, die immer dieselbe bleibt, die aber doch schmelzt oder trocknet, bräunt oder bleicht je nach der Be-

schaffenheit des Stoffes, den ihre Strahlen treffen. Alle verschiedenen Anwendungen und Konsequenzen des Gesetzes ergeben sich lediglich aus der Verschiedenheit der historischen Materie, an der das Gesetz vollzogen werden muß. Das Gesetz selbst ist überall und immer dasselbe.

Ein solches Zurückgehen auf ein letztes Prinzip bedeutet immer die Neigung, das Prinzip selbst aufzuheben. Im Chassidismus kommt hierzu noch das mystische Element mit seinen Tendenzen zur Auflösung. Die Totalität des mystischen Denkens setzt die Totalität der Persönlichkeit des Frommen voraus. Wer zu Gott vorgedrungen ist, der ist damit auch zum Sinn des Gesetzes vorgedrungen. In dem Maße, wie er sich Gott nähert, identifiziert er sich mit dem Gesetze Gottes in der Welt. So kann, wenn auch nicht jeder Ḥasīd, so doch der Ṣaddīk selbst Gesetz werden<sup>1)</sup>. Diese Auffassung entsteht aus mystisch-religiösen, nicht aus ethischen Voraussetzungen. Wenn diese Auffassung sich auch formal mit dem aristotelischen Satze „Der Edle ist sich selbst Gesetz“ deckt<sup>2)</sup>, so entspringt sie doch einer prinzipiell anderen Geisteshaltung. Der Chassidismus predigt mit diesem Satze nicht wie Aristoteles die Freiheit der sittlichen Persönlichkeit, sondern dieser Satz ist im Chassidismus eine Folge seiner mystischen Lehre von der Annäherung des Menschen an Gott<sup>3)</sup>. Der Gedanke, daß wenigstens der auserwählte Fromme, der Ṣaddīk, selbst Torā sein kann, enthält aber ein unjüdisches Moment oder doch die Gefahr, unjüdische Lehren in den Chassidismus aufzunehmen. Er ist darum auch nicht überall im Chassidismus akzeptiert worden. Der Apter Rabbi z. B., der sich überhaupt überall in den Grenzen des Judentums zu halten bemüht, erklärt ausdrücklich, daß der Ṣaddīk innerhalb der Grenzen der Torā steht. Die Einheit und Freiheit der sittlichen Persönlichkeit wird im Chassidismus ganz religiös gefaßt. Der Mensch kommt von Gott her und geht zu Gott hin. Sein Weg zu Gott ist wie das Wachs-

<sup>1)</sup> Diese Theorie vertritt vor allem R. Naḥman aus Brazlaw. Er geht darin so weit, daß er aus Prinzip weder Torā nach Tradition zitiert.

<sup>2)</sup> Vgl. zuletzt hierzu I. Heinemann, Die Lehre vom ungeschriebenen Gesetz im jüdischen Schrifttum in: The Hebrew Union College Annual, vol. VI, S. 171.

<sup>3)</sup> Über den Sinn dieser Annäherung an Gott, die in der chassidischen Auffassung keine eigentliche unio mystica ist, s. unten.

tum eines Baumes: es wird getragen von einer eigenen Kraft, deren Quellen unfassbar bleiben. Aus dieser Auffassung des Menschen gewinnt der Chassidismus sein Erziehungs- und Lehrprinzip. Er verwirft jedes Kontrollsystem. Er überläßt das Werden eines Menschen seiner eigenen Kraft. Der Lehrer soll nur pflegen, er soll vor Schaden bewahren, er soll beschneiden, was ins Zügellose wächst. Aber er soll sich nicht in das Werden einer Seele hineindrängen. Er wird nichts sehen, so wie man das Wachstum eines Baumes auch nicht wahrnehmen kann. Das Bild des Baumes stammt von R. Ūrī von Streilisk, Schüler des R. Šelōmō von Karlin, es umschreibt aber eine für den Chassidismus konstituierende Voraussetzung. Gerade dieser, einer der eifrigsten und reinsten Vertreter des Chassidismus, den man wegen der Intensität seiner Frömmigkeit einen **שׂרף** nannte, vertritt eine solche fast ehrfürchtige Achtung vor dem Menschen. Der Chassidismus bildet in diesem Punkte den schärfsten Gegensatz zum Bußsystem des Musarismus.

Der Chassidismus hat mehr als jede andere Lehre im Judentum immer wieder Anlaß dazu gegeben, Vergleiche mit anderen religiösen oder philosophischen Bewegungen anzustellen. So sieht P. Levertoff im Chassidismus die Brücke vom Judentum zum Christentum, und M. Buber glaubt im Chassidismus die Voraussetzung gefunden zu haben für eine Teilnahme des Judentums an einer überkonfessionellen Religiosität. Es erhebt sich nun die Frage, worin das Moment besteht, das zu solchen Gedankengängen Anlaß gibt. Dieses Moment besteht in der Stellung des Chassidismus zur Tōrā. Seine Stellungnahme scheint weniger radikal zu sein als die des orthodoxen Rabbismus. Der Chassidismus zeigt Ansätze zu einer so starken Übertragung des Tōrā-Begriffes ins Metaphysische, daß darüber die Gültigkeit des Gesetzes und jeder seiner einzelnen Bestimmung im historischen Jetzt und Hier als sekundär erscheint. Aber dies ist nur ein äußerlicher Schein. Wenn der Chassidismus über die Notwendigkeit der Gesetzeserfüllung auch im einzelnen keine Worte verliert, so geschieht dies nicht, weil er die historische Gültigkeit der Tōrā als irrelevant ansähe, sondern weil er strengste Gesetzeserfüllung so unbedingt voraussetzt, daß darüber keine Diskussion nötig ist. Der Chassidismus hat auflockernd, erweiternd und vertiefend auf den Tōrā-Begriff gewirkt, und zwar durch eine Vertiefung des Sinnes der Gesetzes-

erfüllung, nicht durch Bagatellisierung der tatsächlichen, auch äußerlichen Befolgung der Gesetze. Der Chassidismus hat den Rahmen des Judentums weiter gespannt. Er hat sich aber nicht anderen Religionen oder gar einer bestimmten Religion angenähert. Als mystische Richtung hat er eine Terminologie angenommen, die einen gewissen interreligiösen Charakter hat, die ihn christlicher Mystik, aber ebenso den mystischen Richtungen aller anderen Religionen, ähnlich erscheinen läßt. Auch eine buddhistische Mission unter Israel würde hier Anhaltspunkte finden. Aber trotz dieser Erweiterung jüdisch religiösen Denkens einerseits bedeutet der Chassidismus andererseits eine Vertiefung spezifisch jüdischen Gedankengutes, die dahin führen mußte, daß die Grundsätze der jüdischen Frömmigkeit und vor allem die Torä strenger und unbedingter gefaßt wurden.

Als mystisch-charismatische Richtung muß der Chassidismus einen geringen Wert auf äußere Religionsübung im Kultus legen. Zudem ist ja im Judentum infolge der Tempelzerstörung der festliche Teil des Kultus von vornherein vorläufig ausgeschaltet. Es bleibt nur die Kultübung im Alltag übrig. Eine solche Kultübung, bei der jeder Schritt, jedes Tun ein Gottesdienst sein muß, ist im Kreise der Charismatiker nicht problematisch. Erst wenn sich eine Religion über die Welt ausbreitet, wenn die meisten bereits durch ihre Geburt Mitglieder der betreffenden religiösen Gemeinschaft werden, wenn man also mit den Schwachen, Lauen und Gleichgültigen rechnen muß, entsteht die Frage, wie die Forderung, daß alles Gottesdienst sein soll, mit den Anforderungen des Alltags vereinigt werden kann. Das katholische Christentum fand aus dieser Schwierigkeit den Ausweg einer Zweischichtigkeit seiner Glieder: die ideale Forderung wird nur durch den Kreis der Auserwählten, der Mönche, erfüllt, für die breite Masse gilt die Forderung nur eben soweit, als sie erfüllbar ist. Das Judentum dagegen versuchte dadurch jedem die Erfüllung der Forderung möglich zu machen, daß es das Leben mit Riten, Observanzen und Vorschriften durchsetzte und so in jedem Augenblick Hilfsmittel und Erinnerungen bot, an die sich auch der Schwache halten konnte und denen sich der Gleichgültige nicht entziehen mochte, da er ja immerhin nicht gegen die Forderung der Religion verstoßen wollte.

Der Chassidismus bedurfte eines Ausweges, eines Aus-

gleiches mit den Anforderungen des Alltags nicht, denn er schaltet die Anforderungen des Alltags inhaltlich als Adiaphora aus. Er verzichtet zwar nicht auf die Wege und Hilfsmittel, die das traditionelle Judentum dem Frommen bietet, aber er verlangt ihren Gebrauch im rechten Geist und Sinn.

Die chassidische Lehre ist im Prinzip mystisch, d. h. das chassidische Denken ist stets auf Totalität gerichtet, es kennt also kein Mehr oder Weniger der Erkenntnis, kein Mehr oder Weniger des Guten. Der Mensch steigt nicht mit Hilfe der ratio von Stufe zu Stufe empor bis zur vollkommenen Erkenntnis, wobei sich immer jede neu gewonnene Erkenntnis als notwendige Folge der früheren ergeben würde. Dies ist der Weg rationalistischen Denkens. Unter den jüdischen Denkern geht Maimonides diesen Weg am konsequentesten zu Ende. Dieser rationalistischen Erkenntnis entspricht eine rationalistische Ethik, die stufenweise Loslösung vom Wertlosen und die entsprechende Gewinnung immer höherer Werte. Das chassidische Denken dagegen kennt nur den Durchbruch aus der Dunkelheit des Nichtwissens in das Licht der Erkenntnis. Wer die Erkenntnis hat, der hat sie ganz, sowohl in bezug auf den Umfang des Erkannten, als auch in bezug auf den Grad der Erkenntnisfähigkeit. Dementsprechend tut derjenige, der das Gute einmal erfaßt hat, nur Gutes. Das Prinzip der Totalität, wie es im Chassidismus verstanden wurde, findet eine charakteristische Formulierung durch eine Legende<sup>1)</sup>, die man von Abraham von Stretyn erzählt. Abraham von Stretyn sieht in der Trennung der Sinnesfunktionen nur eine Folge des Sündenfalles. Der Mensch vor dem Sündenfall war eine Einheit. Jedes Organ übte alle Funktionen aus. Wem es aber gelingt, die Einheit

<sup>1)</sup> Martin Buber, Die chassidischen Bücher, S. 598. Die Legende, so wie sie Buber vorlag, ist ohne rechtes Verständnis erzählt. Der geschilderte Vorgang entspricht durchaus nicht der daraus abgeleiteten Lehre. Hier liegt eine literarische Korruption vor, der mit den Mitteln einer wissenschaftlichen Literarkritik nachgegangen werden müßte. Eine solche Verarbeitung des chassidischen Legendenmaterials fehlt noch ganz, so daß die wissenschaftliche Verwertung der chassidischen Legenden immer nur mit Vorbehalt erfolgen kann. Meistens, so auch in der vorliegenden Legende, kann man nur das Grundmotiv erkennen und verwerten. Schlußfolgerungen aus Einzelzügen dagegen stoßen stets auf Schwierigkeiten, weil alle literarkritischen Fragen auf diesem Gebiete noch gelöst werden müssen.

seiner Seele herzustellen, der hat damit den Zustand vor dem Sündenfall erreicht, und auch seine Sinne sind wieder zur ursprünglichen Einheit der Funktionen zurückgekehrt. Dies ist in ein wenig grotesker Verkleidung ein extremer Monismus. Das Sein ist eine Einheit. Rückkehr zum Sein ist identisch mit Rückkehr in die Einheit. Dieser metaphysische Monismus hat seine psychologisch-anthropologische Komponente: auch der Mensch ist eine Einheit. Körper und Geist sind Eines. Der Idealzustand menschlichen Seins ist die völlige Einheit seiner körperlich-seelischen Existenz.

Was vom Menschen aus gesehen sich als Totalität der Erkenntnis und als Absolutheit des Guten darstellt, ist von der Welt aus gesehen nichts anderes als die Lehre von den קליפות (Hüllen), durch die hindurch das Göttliche erkannt und erfaßt werden kann. Diese Lehre von den Hüllen des wahren Seins wird vom Chassidismus zu einer Lehre vom Parallelismus irdischen und himmlischen Geschehens ausgebaut. Jedes irdische Geschehen hat sein Äquivalent in der Sphäre des wahren Seins. Darum kann man von jedem irdischen Geschehen aus zum wahren Sein vorstoßen. Im Prinzip besteht kein Unterschied, ob der Mensch vom primitiven Genuß des Essens aus oder auf dem Wege des Torästudiums zum wahren Sein vorstößt. Ein Torä-Studium, das in der Sphäre des Irdischen bleibt, ist, mit diesem letztgültigen Maßstab gemessen, nicht mehr wert als der primitivste Lebensgenuß; denn der primitivste Lebensgenuß, wenn er nur als Weg in das wahre Sein erfaßt wird, ist absolut wertvoll. Damit ist auch das Problem des Alltags gelöst. Alles Irdische ist nur ein Weg, ein Mittel zum Zweck. Es kommt nur darauf an, das Mittel recht zu gebrauchen. Die raffinierteste Geistigkeit bleibt erdgebunden, solange sie nur mit der natürlichen Erkenntnis arbeitet. Auch sie gewinnt ihren Wert erst durch die inspirierte Erkenntnis, die allein durch das irdische Kleid hindurch die himmlische Wahrheit erkennt. Die mystischen Lehren entwerten sonst stets das Irdische, und zwar den primitiven Lebensgenuß ebenso wie die höchsten Güter des Geistes. Darin liegt immer eine Gefahr. Die Entwertung des Seins führt zur Auflösung der Ethik, zum Quietismus und Libertinismus. Der Chassidismus vermeidet diese Gefahr, indem er das irdische Sein nicht absolut entwertet, sondern seinen Wert relativiert. Das irdische Sein ist nur wertvoll als Weg und Mittel zur Erkenntnis

des himmlischen wahren Seins. Wer die echt chassidische innere Haltung hat, also im besonderen Maße der Şaddik, kann dann Gott beim Essen und Trinken ebenso dienen wie beim Studium der Torā. R. Elimeleḳ aus Lisensk steigert diesen Gedanken dahin, daß er meint, der Şaddik könne beim Essen und Trinken Gott besser dienen als beim Studium der Torā und beim Gebet<sup>1)</sup>, weil beim Essen und Trinken der böse Trieb weniger in Aktion trete. Hier wirken letztlich dämonologisch-magische Vorstellungen nach. Der böse Trieb erscheint hier fast als personifiziert. Er greift dann an, wenn sich der Angriff lohnt. Solche Vorstellungen sind bei R. Elimeleḳ am ehesten zu erwarten, entsprechend seiner von Lurja übernommenen Neigung zu magischen Vorstellungen. Nach R. Elimeleḳ soll der einfache Mann dagegen, der die chassidische Grundhaltung nicht hat, lieber Tōrā studieren<sup>2)</sup>. Dann ist auf jeden Fall wenigstens der Gegenstand des Tuns göttlicher Natur, wenn auch der Täter selbst noch nicht zur echt chassidischen Haltung vorgezogen ist. Man wird freilich bei solchen Deduktionen den Verdacht nicht los, daß hier mit Hilfe einer ideologischen Grundlegung eine Korruptionerscheinung, die Verweltlichung des Şaddikismus, gerechtfertigt werden soll. Man darf aber solche Rechtfertigungsversuche nicht als grobe Demagogie ansehen. Sie entspringen vielmehr der ernstesten Absicht, den Chassidismus, so wie er ist, unter einem idealen Gesichtspunkte zu betrachten.

Das Prinzip der chassidischen Stellung zum Alltag ist: der Mensch muß sich nicht des Irdischen entledigen, um zum Himmlischen zu gelangen, er kann und muß vielmehr das Irdische gebrauchen, weil es das alleinige Mittel ist, die himmlischen Werte zu erlangen. Das Judentum scheint mit echter Mystik nicht vereinbar zu sein, weil es eine ausgesprochen ethische Religion darstellt. Dem Chassidismus gelingt es aber, den mystischen Gedankengängen und der mystischen Frömmigkeit die entscheidende Wendung zu geben, die mystische Erkenntnis und konsequenteste Ethik verbindet.

Es gibt Entartungsformen des Chassidismus, in denen die Heiligung des Alltags nichts weiter ist als eine Banalisierung der

בעת אכילת הצדיק הוא מקדש את עצמו יותר מבישעת תפלתו<sup>1)</sup>  
(נועם אלימלך, Abschnitt קרה, S. 61 b).

אבל לא כן שאר העם שבעת תפלתם יכולים להתקדש<sup>2)</sup>  
(נועם אלימלך) u. a. O.).

Religion. Es muß daran festgehalten werden, daß diese Banalisierung, so nahe sie — rein theoretisch betrachtet — liegt, im echten Chassidismus nicht eingetreten ist. Wie die Heiligung des Alltags verstanden werden sollte und von den echten H<sup>a</sup>sīdīm auch verstanden wurde, zeigen das Leben und die Lehre des R. Lēwī Jīshāk Berditschewer<sup>1)</sup>. Alles menschliche Tun muß und kann seiner Lehre nach ein Tun in Gott sein. Der Mensch soll sich stets in der Hand Gottes fühlen. Gott erneuert die Welt und so auch den Menschen in jedem Augenblick. Wer sich dessen bewußt ist, kann nicht anders als dem entsprechend leben. Sein Leben muß ganz im Dienste der Gottes- und Nächstenliebe stehen. Er kann und will nichts anderes mehr als im Gebet Gott nahe sein und mit Hilfe der Ṣedākā den Menschen dienen. Nach Lēwī Jīshāk Berditschewer resultiert diese Haltung aus dem gottgewollten Zustand der Welt. Alle Gegensätze sind nur scheinbar, selbst das Böse dient dem Guten. Der Gegensatz zwischen den Völkern wird sich von selbst aufheben, sobald es nur der Mensch wagt, sich in das Bewußtsein zurückzuziehen, daß Gott beständig an ihm und durch ihn Neues gestaltet. R. Lēwī Jīshāk Berditschewer geht gerade mit diesem

<sup>1)</sup> R. Lēwī Jīshāk Berditschewer, Rab und nicht Ṣaddīk genannt, war eine der typischsten Erscheinungen des Chassidismus. Er hat sich von allen Entartungsformen bewußt freigehalten. Obwohl er ein großer Talmudist war und obwohl er überall lehrend und predigend auftrat, machte er nicht, wie später die Ṣaddīkīm, seine Autorität geltend. Er hielt keinen Hof, ließ sich nicht auf Prophezeiungen ein, kümmerte sich nicht um alltägliche Anliegen, bemühte sich nicht um Wunderheilungen und sonstige wunderbare Leistungen. Obwohl er zu den erfolgreichsten Lehrern gehörte, so daß die Tradition ihm Tausende von Schülern zuschreibt — bekannt sind unter den Schülern, die sich ihm anschlossen, die חסידים אשׁוואר in Ungarn, von denen man sagte, sie seien „אשׁ ואור“ חסידים; vgl. hierzu Kamelhar, דׁוֹר דְּעָה, S. 144 —, wollte er dennoch nicht Haupt- und Mittelpunkt einer Schule sein. Er erscheint als ein Mensch ohne persönlichen Ehrgeiz, ohne Eitelkeit. Seine fanatische Liebe galt Israel und der Aufgabe Israels in der Welt. Dieser Zug an ihm ist so charakteristisch, daß er Gegenstand der Legende wurde. Man erzählt von ihm, daß er bei Gott so fanatisch um die Erlösung Israels intervenierte, daß er jede Ehrfurcht außer Acht ließ und, wie die talmudische Legende über Honi den Kreiszieher berichtet, im Eifer des Gebetes Gott Vorschriften machte und dabei, wenn es sein mußte, seine rabbinische Gesetzeskenntnis und Autorität ins Treffen führte. In der Primitivität der Legende wird hier die bedingungslose Hingabe dieser Frömmigkeit, für die es keine Grenzen, nicht einmal an dem Gegenstand der Frömmigkeit selbst, gibt, zum Ausdruck gebracht.

Gedanken auf die Grundgedanken des Ba'al Šem tob zurück. Es liegt hier im Grunde die Allgegenwartslehre des Ba'al Šem tob vor, nur daß sie noch gefühlsmäßiger, noch weniger philosophisch gestaltet ist. Hier spüren wir das typische chassidische Lebensgefühl, die Bejahung der Welt, die Hinneigung zum Leben, die Heiligung des Alltags. (Auch das für den Ba'al Šem tob typische intensive Naturerlebnis muß von hier aus verstanden werden, denn auch das Erlebnis der Natur ist, sofern es nur in seinen letzten Tiefen erlebt wird, ein Durchstoßen zur Erkenntnis des wahren Seins.)

Daß der Chassidismus durch jede Handlung hindurch in die Sphäre des Göttlichen vorstoßen kann, ist nicht nur eine theoretische Möglichkeit, sondern zugleich eine ethische Forderung. Der Hāsīd kann nicht nur jederzeit in die Sphäre des Göttlichen vorstoßen, er muß dies vielmehr. Eine Handlung, die in rechtem Sinne geschieht, ist nach der Auffassung des Chassidismus eine Handlung, die um ihrer selbst willen geschieht. Die Schöpfung entstand ohne telos, und darum ist auch nur eine solche Handlungsweise der Schöpfung adäquat, die ohne telos geschieht. Denn jede fromme Handlung ist ein Mitschaffen an der Schöpfung. Wenn eine Handlung so wirklich ohne telos geschieht, wird ihr eigentliches inneres Wesen offenbar. Ohne telos handeln heißt, dem innersten Wesen der Welt entsprechend handeln. Da aber die Schöpfung ein Weg zu Gott ist, so verschwindet auf diese Weise jedes Übel aus der Welt. Selbst der Tod verliert seine Schrecken. Alles in der Welt, was erlitten oder getan wird, bekommt auf diese Weise seinen Sinn. Die göttliche Natur wird offenbar. Dieser Gedanke kann bis ins Extreme gefühlt werden, indem auch das Böse und sittlich Schlechte in den Bereich dessen gezogen wird, was dem göttlichen Sinn der Welt entspricht, sofern es nur im rechten Geist getan wird. Hier liegt eine Gefahr, der der Chassidismus auch zum Teil erlegen ist. Zu einem eigentlichen Libertinismus, der auch das sittlich Verwerfliche heiligen will, ist der Chassidismus freilich nie gekommen. Davor bewahrte ihn die ethische Grundhaltung des Judentums. Dagegen zeigt sich in der Verfallszeit des Chassidismus wenigstens ein Mißbrauch des Gedankens, daß auch das Banalste geheiligt werden könne, wenn es nur im rechten Geiste und Sinn geschehe. Was nur als Erlösung vom Alltag gedacht war, führt zur Verabsolutierung des Alltags. Man tut

nicht auch das Banale im rechten Geist und Sinn, sondern man tut nur noch Banales, weil das ja auch Gottesdienst ist.

Wie ein echtes chassidisches Leben, das bewußt alles gelehrte Wissen ausschließt, in der Blütezeit des Chassidismus aussah, zeigt das Leben des R. Löb Saras. Bei ihm ist die Enge des religiösen Bewußtseins, die Beschränkung auf wenige fromme Gedanken Prinzip. Wir kennen sein Leben nur aus der Legende. Doch scheint dieses Leben auch in der Tat eine einzige Legende gewesen zu sein. Er wurde von vielen abgelehnt, von anderen wie ein Heiliger verehrt. Es bedurfte erst des Einschreitens durch den Meseritscher Maggid, um ihm Geltung zu verschaffen. Mit dem Sendschreiben des Maggid beginnt überhaupt erst seine Popularität. Es ist auffällig, daß gerade einer der gelehrtesten Ḥāsīdīm für diesen bewußt primitiven Frommen eintrat. R. Löb Saras muß als echt chassidisch empfundene Züge aufzuweisen gehabt haben. So geht es auch aus der Legende hervor. Es heißt von ihm, daß er die ganze Woche fastete. Doch nach dem Urteil des Ba'al Šēm tob nur deshalb, weil er in Gott so vertieft war, daß er vergaß zu essen. Es handelt sich also nicht um einen Asketen, sondern um einen Frommen, der alles Irdische bereits überwunden hat. Das Weltbild dieses Frommen lag überhaupt ganz und gar außerhalb aller irdischen Maßstäbe. Die Lehren der Tōrā und der Tradition waren für ihn reale Wahrheiten. Er zog von Ort zu Ort und suchte die 36 verborgenen Šaddīkīm, von denen die Tradition lehrt, daß um ihretwillen die Welt besteht. Er war dessen so sicher, daß er sie finden würde, daß er für sie Geldmittel sammelte. Er galt als ein Wundertäter und Zauberer. Die Legende berichtet von ihm, daß er auf geheimnisvolle Weise nach Wien gelangt sei und sieben Jahre mit dem Kaiser Joseph II. um Aufhebung der Toleranzpatente von 1782 und 1789 gekämpft habe. Typisch an dieser Legende ist die Auffassung, daß auch die allgemein weltliche Politik den religiösen Grundsätzen unterworfen ist. Die Primitivität dieser Legende, die sogar das Motiv der Siebenmeilenstiefel benutzt, ist typisch für die Persönlichkeit des R. Löb Saras. Er konnte und wollte nichts anderes sein als ein schlichter Frommer. Er hat nichts geschrieben und lehnte sogar das „Tōrā-Sagen der Šaddīkīm“ ab. Von bewußter Missionstätigkeit zur Herbeiführung des messianischen Zeitalters wollte er nichts wissen. Die Ḥāsīdīm empfanden ihn, gestützt auf das

Zeugnis des berühmtesten chassidischen Führers seiner Zeit, als einen exemplarischen Vertreter ihres Gedankengutes. Er vertrat aber nur eine Seite der chassidischen Lehre. Hier offenbart sich das für den Chassidismus überhaupt typische Moment, daß die Frömmigkeit eines Menschen sich in verschiedener Weise auswirken kann. Entscheidend ist nur die Unbedingtheit der Hingabe, die ausschließliche Gültigkeit religiöser Motive und Ziele. Dieser formale Charakter des Chassidismus tritt nicht nur zutage in der Toleranz gegenüber Ausweitungen der chassidischen Lehre auch über die Grenzen der jüdischen Tradition hinaus, wie sich das an den Lehren des Rabbi Pinḥās (s. o. S. 31) zeigt. Die Toleranz besteht auch gegenüber einer Einschränkung des Gedankengutes auf irgendeine einzelne Äußerung jüdischer Frömmigkeit. Der Chassidismus duldet ebenso wie eine weltoffene Geistigkeit, in der natürlich die Gefahr der Veräußerlichung liegt, auch bewußte Einschränkung auf das rein Religiöse bis zur ausgesprochenen Primitivität, womit er die Möglichkeit einer Erstarrung zum reinen Sektierertum in Kauf nimmt. Der Gefahr der Veräußerlichung ist der Chassidismus nicht erlegen, dagegen versank er, nachdem seine Blütezeit mehr und mehr vorübergegangen war, im Sektenwesen. Die Schlichtheit des Heiligen, die wir an Rabbi Löb Saras beobachten können, wurde Massenware. Sie war schließlich nichts weiter als geistig seelische Primitivität. Die souveräne Ignorierung von Kultur und Zivilisation wurde ganz einfach Mangel an Kultur.

Die dem Judentum von vornherein zentrale Lehre, die besonders die Tradition immer wieder beschäftigt, daß jede Tat um ihrer selbst willen geschehen muß, wird im Chassidismus über eine ethische Anweisung hinaus zu einem metaphysischen Postulat erweitert. Sie findet hier eine Explikation ihres eigentlichen Sinnes. Die Berechtigung ihrer zentralen Stellung wird auch theoretisch klargelegt. Ideengeschichtlich betrachtet, liegt hier die eigentliche historische Tat des Ba'al Šēm ṭob. Hier wird deutlich, daß er nur expliziert, was im Judentum implizite vorhanden ist und daß diese Explikation die Ideengeschichte des Judentums in einem seiner wesentlichsten Punkte weiterführt. Der Chassidismus expliziert das ethische Moment im ethischen Monotheismus des Judentums, während der Prophetismus vor allem das monotheistische Prinzip durchsetzt.

Die Bewegung des Chassidismus ist Explikation eines im

Judentum ursprünglich vorhandenen Momentes. Dies ist das Geheimnis seines Erfolges. Er stieß auf Verständnis im Judentum, weil sein Denken jüdisches Denken war. Das Bewußtsein, genuin Jüdisches zu lehren, wirkt sich beim Ba'al Šem tob wie bei allen Stiftern religiöser Bewegungen darin aus, daß er sich nicht als prinzipieller Neuerer fühlt, sondern daß er seine Bewegung nur als eine Rückkehr zum reinen Judentum auffaßt. Was sachlich begründet ist, wird also mit Hilfe der Zeitkategorie in die Geschichte einbezogen. Die religiösen Genies fühlen sich meist nur als Reformatoren von etwas, das in einer idealen Vorzeit schon einmal da war. Was historisch im strengen Sinne ein Irrtum ist, erweist sich als sachlich berechtigt. Das historische Moment ist hier nur Symbol. Sachlich wird tatsächlich nichts Neues geschaffen, sondern etwas immer Vorhandenes ins Licht der Geschichte gerückt.

Das Ziel des Chassidismus ist nicht nur, ein einigermaßen frommes Leben der Gemeinschaft zu gewährleisten, denn der Chassidismus hat höchstens mittelbar erzieherische Ziele. Das Ziel alles menschlichen Lebens ist für den Chassidismus die Vereinigung aller Seelen und damit der ganzen Welt mit Gott. Wenn der Mensch und die Menschheit ihre eigenen Wege gehen, trennt sich die Š<sup>o</sup>kīnā, die der Welt zugewandte Seite Gottes, von der Welt. Die Welt versinkt in Trauer und Unvollkommenheit, was nach chassidischer Auffassung der sicherste Weg in die Sünde, ja eigentlich mit der Sünde selbst identisch ist. Gottesdienst im Sinne des stets gelebten Gottesdienstes<sup>1)</sup> ist Annäherung der Welt an die Š<sup>o</sup>kīnā, ist Er-

<sup>1)</sup> Martin Buber, Die Deutung des Chassidismus, S. 77 ff., faßt diesen Begriff des stets gelebten Gottesdienstes im Begriff der sakramentalen Existenz. Er sieht mit Recht im Chassidismus eine Wiederbelebung des „primitiven“ Pansakramentalismus auf einer höheren Ebene. Diese Wiederherstellung ist eine Reaktion gegen die Trennung von profan und sakral, die sich überall in der Geschichte der Religion abspielt, die überall mit Notwendigkeit schließlich dazu führt, daß das Sakrale dem Leben entfremdet wird, und die dann stets eine Reaktion, eine Rückkehr zu den Quellen der Religion, zum Leben auslöst. Diese Reaktion führt aber zugleich zu einer höheren Form der Synthese des Profanen und des Sakralen, da sie auf der Verfeinerung und Vertiefung der Begriffe aufbauen kann, die mit der jetzt überwundenen Lösung des profanen Gebietes vom sakralen verbunden war. Von der formalen Seite her charakterisiert Buber hier das Wesen des Chassidismus in sehr glücklicher Weise. Dagegen verkennt er stark seine historische Besonderheit. Es ist sehr typisch, daß Buber den Begriff des Pansakramentalismus hier ver-

lösung der Šekīnā aus ihrer Verbannung, aus der Weltferne, ist Umgestaltung der unreinen Welt in eine reine, die dann mit der Šekīnā vereinigt werden kann. Hier berührt sich die religiöse Forderung des Gottesdienstes im Alltag mit der chassidischen Kosmogonie. Die Welt wurde zwar von Gott getrennt, aber sie wurde zu Gott hin geschaffen. Sie soll nicht nur Gott wieder angenähert werden, sondern sie kann auch ihrem Wesen nach wieder zu Gott gelangen.

Jeder Augenblick des Lebens soll ein Gottesdienst (עבודה) sein. Damit wird nicht nur der Alltag entprofaniert, sondern das Leben erhält einen ganz anderen Charakter.

Frömmigkeit und Gottesdienst sind nicht etwa nur Aktionen. Sie treten nicht etwa nur hier und da in Funktion. Vielmehr ist die Frömmigkeit ein Sein und Gottesdienst ist eine ständige Funktion dieses Seins. Dieser Gottesdienst ist ein Mitschaffen an der Schöpfung. Die Natur wird besser und reiner dadurch, daß ein Frommer da ist. Die gesamte Schöpfung ist eine Einheit, und so ist die Frömmigkeit eines Menschen nicht nur in den Bereich seiner Person eingeschlossen, sondern strahlt in die Natur, die ja gleichen Wesens mit ihm ist, aus. Dieser Gedanke wird ausdrücklich formuliert durch modernen einen Rabbi chabadistischer Richtung<sup>1)</sup>, ist aber kein spezifisch chabadistischer Gedanke, sondern entspricht den Prinzipien der chassidischen Lehre überhaupt<sup>2)</sup>.

Das Leben eines Frommen, das in jedem Augenblick Gottesdienst ist, bietet keinen Raum mehr nicht nur für gleichgültige Dinge, sondern auch für im ethischen Sinne wertlose oder gar negative Handlungsweisen. Ein Leben, das nur עבודה ist, bietet keinen Raum für Stolz und andere schlechte Eigenwende, der seiner Entstehung nach ein christlicher Begriff ist, während er den Begriff der Torā, der diesem spezifischen Pansakramentalismus erst seine besondere Note gibt und der überhaupt erst die historische Wirklichkeit des Chassidismus konstituiert, vollkommen vernachlässigt. Es muß im Zusammenhang mit der Stellung des Chassidismus zur Lehre von der gefallenen Welt noch darauf hingewiesen werden, wie sehr Buber bemüht ist, die Unterschiede zwischen den Religionen zu bagatellisieren, um einer allgemeinen synkretistischen Religiosität den Weg zu bereiten.

<sup>1)</sup> Vgl. לקוטי דבורים, לקוטי י"ח, Warschau 1937.

<sup>2)</sup> Es muß überhaupt darauf hingewiesen werden, daß die Überreste der Gemeinden, die sich in die Gegenwart hereingerettet haben, zwar traditionell einzelnen bestimmten chassidischen Richtungen angehören, aber doch ihrer Lehre nach nicht allzu scharf von einander verschieden sind.

schaften. Diese Tatsache ist zugleich ein Prüfstein dafür, wie weit ein Hāsīd in der Frömmigkeit gelangt ist. Sobald er noch Stolz und andere von Gott wegführende Gefühle haben kann, ist sein Leben noch nicht Gottesdienst. Er muß vielmehr danach streben, auf diese höhere und für den Hāsīd unbedingt erforderliche Stufe des Lebens zu gelangen (כתר ישם טוב 23 b).

So sehr im einzelnen die Schulen und Richtungen des Chassidismus verschieden sein mögen, so liegt ihnen doch allen eine Lehre zugrunde, die auch das Grundprinzip der eben erwähnten Gedanken bildet: alles in der Welt, das Profanste und das Heiligste, kann auf verschiedene Weise getan werden. Die eine ist die weltliche Weise, sie ist durchaus nicht ethisch verwerflich. Vom ethisch Verwerflichen ist in diesem Zusammenhange nicht die Rede. Sie ist vielmehr sowohl ethisch als religiös wertvoll, aber nur im Zusammenhang der Welt. Denn sie ist die weltzugewandte Seite des Handelns. In diesem Sinne kann man selbst die Tradition studieren, ohne doch aus der Welt losgelöst zu sein. Die zweite Art ist die gottzugewandte Handlungsweise. Hier geschieht nichts zu einem Zwecke, und sei es auch der beste. Hier geschieht alles um Gottes willen, d. h. also um des inneren Sinnes der Dinge willen. Von hier aus versteht sich die Stellung des Chassidismus zum Alltag. Diese Zweiteilung bezieht sich nicht nur auf die Handlungsweise der Menschen, sondern auch auf den Menschentypus. Auch hier geht die Zweiteilung durch alle Kategorien hindurch. Selbst ein Šaddīk kann ein der Welt zugewandter Typus sein, nämlich dann, wenn seine Handlungen nicht um Gottes willen geschehen. Sie können trotzdem ethisch und religiös unantastbar sein, sie gehören aber nicht zur Sphäre des Göttlichen. Entsprechend kann der unbekanntere Hāsīd, dessen Verhaltensweise niemand als vorbildlich empfindet, deutlich zum Typus des auf Gott gerichteten Menschen gehören. Damit sind alle seine Handlungen und alle seine Verhaltensweisen geheiligt. Das Hauptmerkmal der Gott zugewandten Handlungsweise besteht in ihrer Unabhängigkeit gegenüber aller historischen Relativität. Eine solche Handlungsweise ist immer richtig, immer zeitgemäß (d. h. sie steht jenseits der Zeitkategorie). Sie ist niemals an eine bestimmte historische Situation gebunden. Es gibt hier keinen Wechsel der Konjunktur.

Den stärksten Nachdruck auf die Gestaltung des Lebens hat Israel Ruziner gelegt. Metaphysische Probleme liegen ihm fern. Alles kommt auf das Leben in Gott und für Gott an. Die **עבודה**, der Dienst an Gott, steht im Mittelpunkt seiner Gedanken. Er fordert dabei die echt chassidische Haltung: das Handeln um der Sache willen, das stets auch zugleich ein Handeln im Dienste Gottes ist. Jede Handlung verliert durch Selbstbeobachtung ihren Wert. Der Mensch soll den Dienst an Gott so instinktiv erfüllen wie ein Mensch über das Seil geht: nur der Instinkt vermag ihn sicher im Gleichgewicht zu bewahren. Es gibt kein Rezept für die Frömmigkeit. Der Mensch soll mitten in der Welt leben, aber sich dennoch rein erhalten. Er kann dies nur mit dem Instinkt der Frömmigkeit. In diesem Gefühl, in dieser „heiligen Weisheit“ liegt das Geheimnis der chassidischen Haltung. Wer diese Weisheit hat, ist **Ḥāsīd**.

Da der Chassidismus in seiner Lehre alles auf einen und denselben Mittelpunkt, seine Lehre von Gott, zurückbezieht, so vermag er im einzelnen alles zu dulden, was sich nur mit dem Gedanken der Theozentrität vereinigen läßt. Diesem umfassenden Charakter der chassidischen Lehre entspricht aber auch ein psychologisches Moment. Der Chassidismus duldet nicht nur Rationalisten und Mystiker, sublime Gelehrsamkeit und primitive Magie nebeneinander, sondern der Typus des chassidischen Denkers selbst ist aus Extremen gebildet. Einzelne chassidische Rabbis mögen diese oder jene Seite des Chassidismus rein darstellen. Die Mehrzahl der **Ḥāsīdīm** dagegen gehört einem Typus an, in dem alles vermischt erscheint. Dies mag bei dem einen oder dem anderen nur eine Folge mangelnder Disziplin des Denkens sein. Wir begegnen diesem Typus aber auch in einer Form, die eine solche Erklärung ausschließt. Es gibt **Ḥāsīdīm**, deren Lehre und deren Leben eine solche geschlossene Einheit bilden, daß sie eine vollkommene Disziplin nicht nur des Denkens, sondern der Gesinnung überhaupt verraten. In diesem Typus ist die umfassende Lehre des Chassidismus so sehr Gestalt geworden, daß eine über alles Äußerliche überlegene seelische Haltung entsteht. Ein solcher Mensch darf alles tun und kann alles tun, weil alles aus der einen bedingungslosen frommen Gesinnung heraus geschieht. Ein solcher **Ḥāsīd** unterscheidet sich, auch wenn er groteske und seltsame Dinge tut, sehr von dem Repräsentanten eines entarteten Chassidismus.

Alles, was er tut, wird durch seine Gesinnung so geädelt, daß es sich jeder Beurteilung von einem profanen Gesichtspunkt aus entzieht. Der entartete Typus des Hāsīd dagegen tut das Seltsame und Lächerliche nicht aus Überlegenheit über die Dinge, sondern als Sklave von Verhältnissen, die er nicht überwinden kann und überwinden will.

Wir können von einer typisch chassidischen Haltung sprechen, die das konstituierende Moment jeder Gesinnung, jeder ethischen und gottesdienstlichen Handlung, jedes Studiums ausmacht. Aber wir können nicht inhaltlich definieren, worin dieses Moment besteht. Dies ist nicht etwa eine Eigentümlichkeit der chassidischen Lehre, sondern ein Wesenszug der Religion überhaupt. Ihr letztes entscheidendes Moment entzieht sich stets der Definition. In der mystisch gerichteten Religion liegt auf diesem Unsagbaren der eigentliche Akzent. Aber auch rational gerichtete religiöse Lehren kommen an eine Grenze, wo auch für sie das Unsagbare anfängt, und auch der extremste Rationalismus kann nicht umhin, die Tatsache des Unsagbaren anzuerkennen. Er kommt nur so weit, daß er die Notwendigkeit dieses für ihn nicht mehr faßbaren Momentes logisch fixiert. Es ist dennoch verständlich, daß trotz dieses Tatbestandes die Religionen immer wieder um Erfassung des Unfaßbaren ringen. Es gehört zu den wesentlichen Faktoren der Religion, daß sie auf Ausdruck drängt. Sie muß schließlich doch das Unsagbare sagen. Es gibt für das religiöse Genie immer einen Weg hierzu. Meistens ist es der Weg der Kunst: vor allem der Dichtung und der Musik, gelegentlich auch der bildenden Kunst. Diesen genuinen Weg vermag aber nur das religiöse Genie zu gehen. Jeder, dem dieser Weg verschlossen ist, steht hier vor einer Schranke, die entweder resigniert ertragen oder auf irgendeine Weise umgangen wird. Am häufigsten ist der Versuch, das nicht mehr Logische mit den Mitteln der Logik zu erfassen. So begegnet uns auch im Chassidismus eine Lehre, in der versucht wird, das unfaßbare Moment der typisch chassidischen Haltung rationalistisch zu erfassen. R. M<sup>š</sup>ullām Feibusch Heller von Zbaraž, Schüler des R. J<sup>h</sup>īēl Mikāl von Zloczów, faßt das chassidische Moment unter den Begriff der Wahrheit<sup>1)</sup>. Dieser Wahrheitsbegriff ist formal

<sup>1)</sup> דרך אמת, Mankacs 1901, passim.

nicht der jüdische Wahrheitsbegriff, der mit den Begriffen Gottes und der Tōrā zusammenfällt. Er ist letztlich der Wahrheitsbegriff, den das Abendland zur Zeit des klassischen Chassidismus wie eine Hypostase verehrte und der seine Formulierung in der Kantischen Philosophie fand. R. M<sup>š</sup>ullām Feibusch sieht in der Wahrheit den einzigen unendlichen und darum ewigen Wert. Heiliges und Profanes werden gleicherweise vergehen. Die Wahrheit allein ist ewig. Dieser formal unjüdische Wahrheitsbegriff wird aber mit typisch chassidischem Inhalt gefüllt. Diese Wahrheit ist dennoch identisch mit einer historischen Größe, mit den Lehren der chassidischen Autoritäten — worunter er vor allem den Ba'al Šēm tōb, den Meseritscher Maggid Dob-Bär, R. M<sup>n</sup>ahēm Mendel von Przemyslany, R. J<sup>h</sup>ī'el Mikāl von Zloczów versteht — und des Zohar. Auch die Lurjanische Kabbala enthält diese ewige Wahrheit, aber in einer Form, die nur für den Wissenden zugänglich ist. Wissend ist derjenige, der seine Seele (נשמה) ganz von der Welt losgelöst hat, der sich also dem mystischen Prozeß des Entwerdens (בטול היש) unterzogen hat. Wie der hypostatische Wahrheitsbegriff unjüdisch ist, so überschreitet auch der Lurjanische Begriff des Entwerdens (בטול היש) die Grenzen jüdischer Religiosität. R. M<sup>š</sup>ullām Feibusch hat um einer scharfen Formulierung willen diese Grenzen überschritten. Dies ist begreiflich, wenn man bedenkt, daß R. M<sup>š</sup>ullām Feibusch in die Kämpfe um die echte chassidische Lehre verstrickt war. In Kampfzeiten kommt es immer vor allem auf die scharfe Formulierung an. Eine Religiosität, die sich des Unsagbaren bewußt ist, ist immer wehrlos gegen Angriffe von außen. Dies verführt dazu, lieber auf ein wesentliches Moment zu verzichten und sich durch scharfe Formulierungen zu schützen, als widerstandslos seine historische Existenz aufzugeben.

Die Stellung des Chassidismus zur Tōrā und der Unbedingtheit ihrer ethischen Forderung kennzeichnet ihn als eine mystische Richtung mit ausgesprochen ethischer Nuancierung. Diese beiden Momente: Mystik und Ethik erscheinen zunächst als heterogene Größen. Im Begriffe der Tōrā, der metaphysische Gültigkeit zukommt, schuf das Judentum eine Synthese von mystischer Annäherung an Gott und praktischer Religionsübung im Alltag. So wurde der Gegensatz zwischen Gott und Welt überwunden. Die Mystik enthält aber noch ein zweites Moment, das einen Widerspruch zu einer Grundforderung der

Ethik enthält: alle Mystik ist individualistisch. Die Beziehung zwischen Gott und der Seele steht im Mittelpunkt. Der Mitmensch wird theoretisch ausgeschaltet. Doch bietet das Christentum gerade in den großen Vertretern seiner mystischen Richtung Beispiele dafür, daß die mystische Frömmigkeit trotz ihrer individualistischen Grundhaltung in ihren vollkommenen Formen die Ethik in Gestalt der Liebe zum Nächsten aufzunehmen fähig ist. Franz von Assisi und die heilige Katharina von Siena sind Vertreter einer zugleich auf Gott und auf den leidenden Mitmenschen gerichteten Frömmigkeit. Das Judentum, für das das ethische Moment noch mehr im Zentrum der Religion steht, konnte erst recht nur dann eine mystische Theorie ausgestalten, wenn es ihm gelang, dieses ethische Moment auch hier zum Ausgangspunkt zu machen. Der Chassidismus ist die vollkommenste Form einer Synthese von Mystik und Ethik, die dem Judentum bisher geglückt ist. Die Vereinigung von Individualismus und Gemeinschaftsgefühl wird erreicht im chassidischen Begriff der Demut.

Der Chassidismus stellt nämlich eine Tugendlehre auf. Er spricht von den drei Kardinaltugenden: der Demut (שפלות), der Freude (שמחה) und der Entflammung (התלהבות). Diese drei Tugenden stehen nicht nebeneinander, sondern bilden eine Stufenleiter. Von den drei genannten Kardinaltugenden ist im Grunde nur die erste eine Tugend im strengen Sinne, d. h. eine Qualität, ein Attribut. Die letzte der drei Tugenden ist deutlich ein seelischer Zustand, etwas Substantielles und Essentielles. Die Freude nimmt zwischen beiden eine vermittelnde Stellung ein. Daß diese drei „Tugenden“ gar nicht in dieselbe Kategorie gehören, beruht auf der Tatsache, daß hier die ethische Lehre von den Tugenden mit der mystischen Stufenlehre verbunden ist. Dies ist keine terminologische oder gedankliche Verworrenheit, sondern notwendige Konsequenz chassidischen Denkens.

Die Tugendlehre, die von der griechischen Philosophie am konsequentesten ausgebildet worden ist, geht vom Menschen aus. Die Tugenden sind menschliche Eigenschaften (wenn man Gott Tugenden zuschreibt, so geschieht dies immer unter Vorbehalt). Das Ziel aller Tugenden ist der vollkommene „Mensch“. Darum ist das Wesen aller Tugendlehre Mannigfaltigkeit und Vielheit. Es gibt stets mehrere Tugenden. Auch das Ziel der Tugendlehre ist die Mannigfaltigkeit des einzelnen vollkom-

menen Menschen. Demgegenüber gibt es nur eine Sittlichkeit, wie besonders Hermann Cohen, Religion der Vernunft, S. 472f., betont. Die Anerkennung dieser einen Sittlichkeit bedingt eine Form der Ethik, die nach Weg und Ziel von der Tugendlehre verschieden ist<sup>1)</sup>. Das Ziel dieser Ethik ist das Sittliche selbst. Dieses Sittliche ist nicht in Stufen gegliedert, es ist nicht in verschiedene Qualitäten und Attribute aufteilbar. Es gehört nicht auf die Seite der Welt, auf die Seite des historischen Werdens. Es gehört also nicht in die Welt der Vielheit und Mannigfaltigkeit. Es ist transzendent und darum von absolut einheitlichem Wesen.

Das Spezifische der chassidischen Lehre besteht darin, daß sie die Transzendenz Gottes zu vereinigen sucht mit einer Überwindung des Gegensatzes zwischen Gott und Welt. Das bedeutet für die Ethik, daß sie eine weltimmanente Tugendlehre zu verbinden sucht mit der extremsten Form der transzendentalen Sittlichkeit. Sie versucht, Gott als das Ziel des Sittlichen zu erfassen und betrachtet das Aufnehmen Gottes in die Seele, das Lebendigwerden Gottes in der Seele als eine Tugend, und zwar als die höchste Tugend. Diese Verbindung von Tugendlehre und mystischer Stufenlehre ist also nicht historisch, sondern sachlich bedingt. Sie ist eine Konsequenz der chassidischen Vereinigung von weltbejahender Haltung mit einem transzendenten Gottesbegriff.

Die Demut ist diejenige Tugend des Frommen, die überhaupt erst seine erste Einstellung zu Gott gewährleistet. Sie ist nicht identisch mit dem Gefühl der Kreatürlichkeit, der Nichtigkeit des Menschen vor Gott. Sie ist vielmehr das Gefühl eigenen Wertes jeder Kreatur. Der positive Charakter der chassidischen Demut wird besonders deutlich in einer Entscheidung des Meseritscher Maggīd Dōb Bār zwischen den Meinungen des R. Elimeleḳ von Lisensk und seines Bruders Sussja von Anipol: R. Elimeleḳ leitet die Forderung der Demut aus der Erhabenheit Gottes ab. Sein Bruder dagegen geht vom Menschen aus. Der Meseritscher Maggīd gibt Sussja den Vorzug, obwohl auch die Meinung Elimeleḳs schriftgemäß ist und darum durch den Maggīd nicht verworfen wird. Die Einsicht

<sup>1)</sup> Die stoizistische Tugendlehre hat allerdings einen so starken Einfluß auf die abendländische Philosophie ausgeübt, daß diese auch dann der Tugendlehre gerecht zu werden versucht, wenn ihre Prämissen dies gar nicht zulassen.

Elimeleḵs würde zum Gefühl der Kreatürlichkeit führen, das durchaus unjüdisch ist. Elimeleḵ ist hier wie stets von Lurja beeinflusst. Die Lurjanische Kabbala weist eben überhaupt stark unjüdische Züge auf. Sussja geht von der Kreatur aus und gesteht ihr einen Eigenwert zu. Diesen Eigenwert hat sie aber gerade dadurch, daß sie Kreatur, d. h. von Gott geschaffen, ist. Da aber jede Kreatur vor Gott Wert hat, ihren ganz spezifischen unersetzbaren Wert, so daß in dieser Hinsicht nicht einmal der Messias über den anderen steht, so ist keine Seele vor Gott bevorzugt. Dieser Eigenwert des Menschen ist ein Gnadengeschenk Gottes, er ist begründet in der Tatsache, daß in jedem Menschen ein göttlicher Funke wohnt. Damit ist jeder Verdienstgedanke ausgeschaltet, aber auch zugleich die Überheblichkeit vermieden, die sich an den Gedanken einer Erwählung des Menschen von Gott her knüpfen kann.

Das Gefühl gleichen Wertes führt negativ zur Vermeidung aller Überheblichkeit des Frommen<sup>1)</sup>, positiv zu einem Gefühl der Gemeinschaft aller Menschen vor Gott<sup>2)</sup>. Diese Gemeinschaft ist

<sup>1)</sup> Die Grundhaltung des echten Chassidismus zeichnet sich überhaupt durch eine große Bescheidenheit aus. Dies zeigt sich z. B. in der sehr schönen Modifikation des Kassandramotivs in einer chassidischen Anekdote. Der Apter Rabbi, für den alles Gegenwärtige zukunftsfruchtig war, so daß er aus allem Gegenwärtigen die Zukunft ablesen mußte, bittet Gott um Erlösung von seinem Wissen, weil es für einen Menschen nicht tragbar ist. In dieser Bitte prägt sich nicht so sehr die Angst vor dem geschauten kommenden Unglück aus, als vielmehr die Erkenntnis menschlicher Schwäche, für die ein göttliches Wissen zu schwer ist. Denn das Wissen um die Zukunft beeinträchtigt jede fromme Tat, jeden Gottesdienst. Es stört das Gebet und das Studium. Es macht den Menschen unfähig, Gott so zu dienen, wie es einem Menschen zukommt. Hier ist die echt chassidische Haltung ausgeprägt. Aber diese ist nicht überall im Chassidismus vorhanden. Auch hier tritt der immer wieder zu spürende magische Einschlag des Chassidismus in Erscheinung: viele Hassidim bitten ganz im Gegensatz zum Apter Rabbi um Erlangung des Wissens. Es mag hier gelegentlich die Eitelkeit mitspielen, in der Mehrzahl der Fälle jedoch entspringen solche Bitten dem Verlangen, leidenden Mitmenschen zu helfen oder sie doch wenigstens durch Verheißung einer besseren Zukunft zu trösten.

<sup>2)</sup> So entwickelt sich in der chassidischen Lehre der Individualismus an dem ethischen Begriff des Mitmenschen. Hermann Cohen, Religion der Vernunft, S. 193 f., weist darauf hin, daß der Begriff des Mitmenschen als solcher noch nicht einen religiösen und ethischen Individualismus bedingt. Der Begriff des Mitmenschen ist in der Tat nur ein relativer. Er enthält zunächst nur formal den Begriff des für das Ich gültigen Anderen. Der Andere ist

theoretisch unbegrenzt. Sie umfaßt die Ketzer, die Heiden und die Sünder (s. oben S. 39). Hier ist darum auch die vom Chassidismus verlangte Liebe zu den Feinden begründet, eine Liebe, die nach chassidischem Prinzip zugleich eine Gesinnung und eine Aufgabe ist. So verlangt R. J'hī'el Mikal, der Maggīd von Zloczów, ausdrücklich das Gebet für die Feinde und bezeichnet ein solches Gebet als einen Gottesdienst, der über jedem anderen Gottesdienst steht<sup>1)</sup>. Die Feindesliebe ist im Chassidismus nicht so sehr ein Akt der Selbstüberwindung, nicht das Ergebnis der Erkenntnis, daß man selbst ebenso und noch mehr der Verzeihung bedarf, sondern der chassidische Gedanke der Liebe zum Feinde ist das Ergebnis einer positiven Einstellung zur Welt. Sie ist also wesentlich anders begründet als die christliche Lehre, die aus dem Wissen um die eigene Schuld gegenüber Gott resultiert (Matth. 18, 21—35). Diese Demut, die aus einer Bejahung der Welt folgt, kann nichts anderes als Freude auslösen, und so gilt die Freude in Gott und an Gott als die zweite Stufe chassidischer Frömmigkeit, die sich bis zur dritten Stufe der Entflammung steigern kann. Der Chassidismus vermeidet also die Gefahr, der Bußreligionen leicht verfallen können: die Egozentrität der Reue und Buße, das Kreisen der Trauer um das eigene Ich und die eigene Unvollkommenheit. Denn es gibt einen Grad

Individuum in bezug auf das Ich. Der Chassidismus aber vertritt die Lehre von der absoluten Gültigkeit des Individuums, d. h. von seiner Gültigkeit vor Gott. So ist der chassidische Begriff des Mitmenschen nicht nur eine ethische Forderung (diese Forderung könnte sich mit der Fiktion eines Individuums begnügen). Das Individuum ist metaphysisch gültig. Die ethische Forderung, den Menschen als Mitmenschen zu betrachten, ergibt sich darum aus einer Prämisse von metaphysischer Gültigkeit, nicht nur aus einer Fiktion. Dieser Mitmensch ist Individuum von sich aus, nicht nur vom Ich aus. Der ethische Begriff des Mitmenschen — sowohl der fiktive Begriff, als auch der metaphysisch begründete — ist zugleich konstituierendes Moment für die soziologische Struktur der Gruppenbildung zwischen Menschen. Der Mensch ist Mitmensch als Glied einer Gemeinschaft. Als Glied der Gesellschaft ist er nicht Mitmensch, sondern Nebenmensch. In der Gesellschaft ist der Andere nur ein Faktor, mit dem gerechnet werden muß. In der Gemeinschaft ist der Andere ein gültiger Wert, der Dienst und Hingabe verlangt. Letztlich entscheidet der Gegensatz zwischen Mitmensch und Nebenmensch den Gegensatz zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft. Auf dieses Problem muß im Zusammenhang mit dem Problem der soziologischen Struktur des Chassidismus noch näher eingegangen werden. Die soziologischen Probleme sollen aber in einer besonderen Studie behandelt werden.

<sup>1)</sup> Vgl. Buber, Die chassidischen Bücher, S. 608.

der Demut, der eine Auflösung der Demut durch sich selbst bewirkt. Der Fromme löst sich auf Grund seiner Demut von Gott los. Diese Demut enthält nämlich ein so gesteigertes Sündengefühl, daß die Erkenntnis der eigenen Sünde jede andere Erkenntnis übertäubt. Der Mensch gerät aber auf diesem Wege in eine ausgesprochen egozentrische Haltung hinein. Eine solche Erscheinung ist in Bußreligionen äußerst häufig, bedeutet aber stets den Tod des religiösen Lebens. Eine solche Religiosität ist völlig in sich selbst verfangen. Diese Gefahr bestand natürlich auch im Chassidismus, wie sie in jeder ernstesten Religion besteht. Der Chassidismus hat aber die Gefahr klar erkannt und vom Zentrum seiner Frömmigkeit her überwunden. Das Ziel der chassidischen Demut ist, den Menschen frei zu machen, nicht aber ihn zu binden. So erzählt eine Anekdote von R. No<sup>h</sup> von Lechowitz, daß er die Zweifel eines Hāsīd an der Aufrichtigkeit seines Glaubensbekenntnisses dadurch zerstreute, daß er ihn das Bekenntnis als Gebet auffassen lehrte. Alle Glaubensbekenntnisse sollen nur eine Bitte um den Glauben sein. Mehr steht dem Menschen nicht zu. Dies ist überhaupt die Quintessenz chassidischer Frömmigkeit. Der Hāsīd empfindet seine Frömmigkeit nicht als einen Besitz, den er mit Freuden bekennt, sondern als ein Gottesgeschenk, um das er immer wieder demütig bittet. Aber diese Bitte ist nicht eine Bitte der Verzweiflung, sondern eine Bitte auf Grund der freudigen Gewißheit ihrer Erhörung. So überwindet der Chassidismus beides: die lähmende Wirkung der Demut und die ebenfalls lähmende Sicherheit des religiösen Besitzes (Buber, Die chassidischen Bücher, S. 560).

Egozentrität ist die eigentliche und einzige Sünde im Chassidismus. Die Vernachlässigung eines Gesetzes, ein Handeln gegen das Gesetz ist eine Unvollkommenheit und ein Beweis dafür, daß der Mensch noch sehr weit von Gott entfernt ist. Aber solche Unvollkommenheiten sind nicht Sünde im essentiellen Sinne. Sünde ist nur, wenn der Mensch das, was er für die Erlösung der Welt tun sollte, für sich selbst in Anspruch nimmt.

Der chassidische Begriff der Demut ist nicht eine Folge des Sündengefühls, sondern eine Folge des chassidischen Totalitätsbegriffes. Die Welt ist eine Einheit, und niemand soll sich vermessen, diese Einheit zu zerstören. Hochmut aber bedeutet

eine Trennung zwischen dem Menschen und der Welt<sup>1)</sup>. Er ist darum die eigentliche und wesenhafte Sünde. Der Kosmos der Schöpfung wird durch diese Isolierung des Einzelnen gestört, und so wird die ganze Schöpfung in Mitleidenschaft gezogen, wenn ein Mensch sündigt. Die Sünde verletzt also nicht so sehr die Rechte Gottes, als vielmehr diejenigen der Welt.

Der Mensch soll mitschaffen an der Schöpfung. Zu diesem Zwecke ist ihm die Tōrā gegeben, und zu diesem Zwecke soll er sie erfüllen. Wenn ein Mensch alle Gebote der Tōrā erfüllt, aber nicht in dem Sinne, der gefordert wird, sondern um seiner selbst willen, so begeht er Sünde. Auch ein mustergültiges Leben kann von dieser Sünde nichts wegnehmen. Die eigene Person muß vollkommen aufgegeben werden zugunsten der Welt, die durch den Menschen erlöst werden soll<sup>2)</sup>.

Der Chassidismus versucht, den Menschen Gott gegenüber frei zu machen, und zwar jeden Menschen, und so gewinnt der Mensch zugleich die Freiheit, sich seinesgleichen zuzuwenden. Eine solche Auffassung ist freilich nur auf Grund der Tatsache möglich, daß der Chassidismus eine Lehre vom absoluten, positiven Bösen nicht kennt. Auch der Schlechte ist ja nur ein verirrter Bruder. Er ist kein Gezeichneter, kein dem Bösen Verfallener. Die Sünde ist keine Krankheit, vor der sich auch der Gesunde hüten müßte. Es gibt einen letzten Grad von Vollkommenheit, der durchaus erreichbar ist, in dem der Fromme nicht nur keine Sünde hat, sondern nicht einmal weiß, was Sünde ist<sup>3)</sup>. Auf dieser Stufe würde er auch

<sup>1)</sup> לְקוֹטֵי אַמְרִים, passim; תּוֹרַה אֶחָד, Kopyss 1837, בְּרֵאשִׁית 7b.

<sup>2)</sup> Der chassidische Erlösungsgedanke ist durchaus nicht identisch mit dem christlichen. Der Christ soll sich als Glied einer gefallenen Welt selbst aufgeben, da er weder an seiner eigenen Erlösung noch an der Erlösung der Welt arbeiten kann. Er muß alles von der Gnade Gottes erhoffen. Der Hāsīd soll sich selbst aufgeben, weil nicht seine eigene Erlösung, sondern die Erlösung der Welt seine Aufgabe ist. Der Hāsīd soll gerade das tun, was dem Christen der streng christlichen Auffassung nach zu tun unmöglich ist.

<sup>3)</sup> Dieses Nichtwissen ist nur eine Folge des Habitus, der einen vollkommenen Frommen überhaupt kennzeichnet. Ein solcher ist in seinem Wesen so geschlossen, daß er „nicht aus sich herausieht und nicht in seinen Gefährten hineinsieht“ (vgl. Ch. Bloch, Das jüdische Volk in der Anekdote, Berlin 1931, S. 279). Damit wird nicht etwa ein bis zum radikalen Individualismus gesteigerter Esoterismus vertreten, sondern nur die vollkommene Demut gepredigt, die sich jedes Urteils enthält.

die Verirrung eines Bruders nicht einmal mehr erkennen. Solange der Hāsīd also einen anderen noch als Sünder erkennt, ist er selbst noch in der Sphäre der Sünde befangen<sup>1)</sup>. Einen anderen sündigen sehen ist darum kein Grund zur Überhebung, sondern gerade im Gegenteil ein Grund zur Selbsteinkehr und ein Ansporn, sich selbst erst einmal von der Sünde zu lösen<sup>2)</sup>. Eine schöne Legende (רמתיים צופים S. 17) illustriert diesen Gedanken, indem sie von R. Šelōmō Jehūdā Lōb aus Lentschna erzählt, daß er eine am Sabbat durch einen Nichtjuden angezündete Kerze nicht zu sehen vermochte, da seine Augen nur für die göttliche Sphäre geeignet waren, während er Sünde nicht erkennen konnte.

Der in solchen Darstellungen implizite vorhandene Gedanke, daß der Fromme sich von aller Sünde loslösen muß, wird von Mnahēm Mendel aus Witebsk ausdrücklich formuliert: nicht die Strafe für Sünde soll Abscheu erregen, sondern die Sünde selbst. Nur so wird der Fromme frei vom Kampfe gegen die Sünde, frei für den Dienst an Gott.

Die chassidische Art der Demut ist eine Folge der weltbeherrschenden Haltung des Chassidismus (s. oben S. 71). Weil niemand ohne Eigenwert ist, wäre es sinnlos, wenn sich einer über den anderen erheben wollte, es wäre geradezu Lüge. Ein solches Sicheinbeziehen in einen Kreis, in dem jedes Glied höchsten Wert hat, ist keine Erniedrigung. Die Erkenntnis dieser Tatsache muß vielmehr

<sup>1)</sup> Der Chassidismus betrachtet also konsequenterweise das Vermeiden der Sünde als eine selbstverständliche Auswirkung echt chassidischer Gesinnung. Der Hāsīd kann nicht Sünde tun, er kann sie nicht einmal sehen, so wenig weiß er, was überhaupt Sünde ist. Diese Lehre wird auch vom Musarismus vertreten. Die Musaristen und Musaristenforscher sehen das als eine konstituierende Lehre im Musarismus an. Doch ist diese Lehre eine Konsequenz chassidischen Denkens. Der Musarismus könnte sich im Grunde auch mit der Einhaltung von Geboten und Verboten begnügen. Er legt viel mehr Wert auf das Nichttun der Sünde als auf das Motiv des Nichttuns. Der Musarismus ist sehr viel weniger formalistisch und psychologisch eingestellt als der Chassidismus. Dieser Fall zeigt einen historischen Tatbestand, der noch der genauen Erforschung bedarf. Der Musarismus hat den Chassidismus, d. h. eine Dekadenzform des Chassidismus, scharf bekämpft. Er scheint aber mehr echt chassidisches Gut aufgenommen zu haben, als man auf Grund dieser polemischen Haltung zunächst erwarten sollte und als bisher erkannt worden ist.

<sup>2)</sup> Der Chassidismus gestaltet hier nur ein Prinzip aus, das schon der Talmud (Kiddūsīn 70 ab: אמר שמואל כל הפוסל פסיל במוצו פוסל) aufstellt.

vollkommene Freude auslösen. Die chassidische Demut ist also keine asketische Selbstentäußerung<sup>1)</sup>.

Die chassidische Demut ist ein Sichunterordnen aus freiem Willen und aus einem inneren Wollen heraus. Sie ist die Demut eines Kindes, das sich freiwillig und einem natürlichen Gefühl entsprechend unterordnet. So erzählt die Anekdote von einem berühmten Hāsīd<sup>2)</sup>, daß er den „Jungen in sich“ niemals hat sterben lassen. Dieser Hāsīd, der schon in ganz jungen Jahren für einen hervorragenden Talmudisten galt, repräsentiert in außerordentlich reiner Form den Typus chassidischer Demut. Sie ist keine Resignation, kein Verzicht, keine Unterwerfung, sondern die Bescheidenheit eines Kindes, das sich noch nicht mit Stolz gegen die Angriffe einer feindlichen Welt hat wappnen müssen.

Entsprechend dieser Haltung vor Gott verlangt der Chassidismus auch im täglichen Leben eine bescheidene Haltung

<sup>1)</sup> Die Frage Torsten Ysanders (Studien zum B'e'stschen Hasidismus, Uppsala 1933, S. 239 ff.), wie sich die chassidische Demut mit dem „Optimismus“ des Chassidismus vereinigen läßt, scheint mir im Ansatz nicht richtig gestellt zu sein. Denn die chassidische Forderung der Demut ist eine notwendige Wirkung dieses Optimismus, und darum besteht auch kein Gegensatz zwischen der Demut und dem chassidischen Begriff der Freude.

<sup>2)</sup> Šālom Kaminka starb 1852 in ganz jungen Jahren (vgl. J. A. Kamelhar, *דור גדול*, S. 317). Er gehört also zeitlich der letzten Phase des Chassidismus an, verkörpert aber den chassidischen Geist in selten reiner Form. Wir beobachten also auch in der Niedergangszeit noch immer echten und reinen Chassidismus, wie sich auch in der Blütezeit des Chassidismus stets einzelne Korruptionserscheinungen finden. — Die Anekdote von Šālom Kaminka (s. J. A. Kamelhar, a. a. O., S. 315) atmet den Geist echter Frömmigkeit. Erzählung und Sinn der Erzählung stehen in einem harmonischen Verhältnis. Dies ist in den chassidischen Anekdoten nicht immer der Fall. Oft begegnen wir Erzählungen, die mit bis zum Peinlichen untauglichen Mitteln einen echt chassidischen und wertvollen Gedanken zum Ausdruck bringen. So etwa die Anekdote, in der die Intensität der *התלהבות* im Gebet dadurch bewiesen werden soll, daß man erzählt, ein Hāsīd sei auf seine *התלהבות* hin geprüft worden, indem man ihn während des Gebetes mit Nadeln stach. Wir müssen also bei der Bewertung chassidischer Anekdoten für die Beurteilung des Chassidismus als religiöser Erscheinung den erzählungstechnischen Faktor zunächst einmal ausschalten. Dieser ist nur wichtig für die Bewertung der literarischen Leistung des Chassidismus. Die literarischen Leistungen des Chassidismus sind in ihrem Werte sehr schwankend, während der religiöse Wert des Chassidismus bedeutend konstanter ist, als eine oberflächliche Betrachtung unserer Quellen vermuten läßt.

(לנוה). Diese Bescheidenheit soll kein Kokettieren mit äußerer Anspruchslosigkeit sein. Dieses wäre nur eine besonders raffinierte Form der Eitelkeit. Der Chassidismus lehnt es ausdrücklich ab, daß eine äußere Bescheidenheit zur Schau getragen wird, auf die der Betreffende stolzer ist als andere auf ihren äußeren Aufwand. Die chassidische Ethik ist im strengsten Sinne Gesinnungsethik (כתר שם טוב 20 b). Daher kann der Chassidismus in wirksamer Weise nur bei seiner Gesinnung angegriffen werden. Die äußere Lebenshaltung als solche ist irrelevant. Angriffe etwa auf die Naivität des Chassidismus in seiner praktischen sozialen Auswirkung oder auf den Prunk an den Höfen der Ṣaddīqīm treffen nicht das Wesen des Chassidismus.

Der Chassidismus war kein Sozialprogramm. Eine echte Religion ist stets rein religiös. Die wirtschaftlich-soziale Ordnung ist zunächst irrelevant. Dennoch hat jede echte Religion soziale Folgen, denn sie muß doch stets die Gleichheit der Menschen vor Gott proklamieren. Dazu kommt, daß keine Religion ohne das Prinzip der Liebe und Gerechtigkeit auskommen kann. Wenn sich aber solche Gedanken durchsetzen, so müssen sie notwendig zu einer Reformierung der Gesellschaftsordnung führen. In jeder echten religiösen Gemeinschaft wird der soziale Gegensatz nicht nur bagatellisiert, indem jedes irdische Gut entwertet wird, sondern es tritt auch de facto ein Ausgleich der sozialen Gegensätze ein. Dies hat zur Folge, daß jede Religion doch in erster Linie ein Evangelium der Armen ist. Das ist keine notwendige Konsequenz aus dem Wesen der Religion, sondern eine Folge des menschlichen Charakters, wie er nun einmal ist. Die Tatsache, daß die Religion vorzugsweise ein Evangelium der Armen ist, wird aber immer wieder dahin mißverstanden, daß nur der Arme wirklich fromm sein könnte. Diese Lehre begegnet uns auch im Chassidismus. So lehrt R. Jaʿaqōb Josēf von Ostrog, daß nur der Arme die wahre Bescheidenheit haben könne und daß deshalb nur der Arme wirklich Tōrā studieren könne, und daß nur er auf Erhöhung seines Gebetes hoffen dürfe<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Das Problem des Zusammenhanges zwischen der Religion und dem Streben nach Ausgleich sozialer Ungerechtigkeiten ist im Chassidismus besonders akut, da der Chassidismus in den ärmsten Volksschichten entstanden und stets eine Religion der Armen geblieben ist auch in den Zeiten, wo er die

Die Entflammung (התלהבות), die dritte chassidische Kardinaltugend, ist zunächst ein Begriff aus der psychologischen Mystik. התלהבות ist zunächst eine Gestimmtheit der Seele. Bei einer solchen individualistischen Größe aber kann der Chassidismus nicht stehenbleiben. Diese Gestimmtheit der Seele empfängt ihren Wert erst aus ihren Folgen: alles, was in התלהבות getan wird, hat Gültigkeit in der Welt der wahren Werte. Das Heiligste, Tōrā, Gebet und Erfüllung der Gebote, ist von sekundärer Bedeutung (קטניות), solange es nicht von התלהבות getragen wird. Wo aber התלהבות vorhanden ist, gibt es im Grunde nichts Profanes. Alles, was mit התלהבות getan wird, gehört in die Welt der wahren Werte (גדלות).

Die drei chassidischen Kardinaltugenden, die zugleich Stufen mystischer Vollkommenheit sind, sind zwar die typisch chassidische, aber nicht die einzige Stufenleiter, die die chassidische Lehre kennt. Sie hat auch die Stufenleiter des Pinḥās ben Ja'ir übernommen, die überhaupt im Zentrum der jüdischen Spekulation über dieses Problem steht. Die Stufenleiter des Pinḥās ben Ja'ir geht aus psychologischen Kategorien allmählich in metaphysische über. Der Übergang vollzieht sich im Begriffe des רוח הקודש, der sowohl eine seelische Gestimmtheit als auch eine metaphysische Kategorie ist. Daneben kennt der Chassidismus noch eine Stufenleiter, die mehr im Rahmen der menschlichen Gegebenheiten bleibt. Jede niedere Stufe menschlichen Seins wird hier zur Voraussetzung einer höheren. Die alte Reihe: Leib—Seele—Geist (גוף-נפש-רוח) wird erweitert erstens durch den mystisch essentiellen Seelenbegriff: die N'ešāmā, und zweitens durch den Begriff der mystischen Erleuchtung, das Licht der Š'eḳinā (אור השכינה). Dieser Begriff schillert bereits in metaphysische Kategorien hinüber. Die Stufenleiter als solche ist weder spezifisch jüdisch noch spezifisch chassidisch. Spezifisch

höheren Schichten der Gesellschaft ergriffen hatte. Diese enge Beziehung des Chassidismus zu den unteren Volksschichten hat zu der Behauptung geführt, daß der Chassidismus überhaupt eine Reaktion auf das soziale Elend der Zeit gewesen sei. Dieses Problem ist identisch mit der Frage nach der Bedeutung der sozialen Lage für die Entstehung geistiger Bewegungen, d. h. es handelt sich hier um die Frage, ob die materialistische Geschichtsauffassung im Rechte ist. Diese Frage soll wegen ihres kulturphilosophischen Inhalts in meiner zweiten Studie behandelt werden, in der der Chassidismus als kulturphilosophisches Problem zur Diskussion stehen wird.

chassidisch ist dagegen das dynamische Moment in dieser Stufenleiter: sie wird dadurch beschritten, daß ein Gebot erfüllt wird. Das bewegende und belebende Moment innerhalb dieser rein mystisch religiösen Vorgänge bleibt also ein durchaus ethisches Moment (כתר שם טוב 21 a).

Die Gegner des Chassidismus haben ihn vor allem in seinen Bräuchen angegriffen und dabei mit der Sicherheit des erbitterten Gegners die Stelle gefunden, wo man den Chassidismus in seinem innersten Wesen angreift. Im chassidischen Brauch kommt sein eigentliches Wesen am reinsten zur Darstellung. Hier liegt das Spezifische seiner historischen Erscheinungsformen. Das Judentum geht schon seit seiner Frühzeit den Weg der Einbeziehung des Alltags ins Gebiet der Religion, um dieser Religion Leben und Rückhalt zu geben. Es ist im Prinzip so wenig esoterisch, daß es lieber die Gefahr einer gewissen Veräußerlichung in Kauf nimmt, als die entgegengesetzte Gefahr eines zu hoch gespannten Ideals, das die Erfüllung der religiösen Forderung unmöglich macht und damit von vornherein zum Verzicht verführt. So beginnt die jüdische Lehre nicht mit der bedingungslosen inneren Heiligung, auf Grund deren auch die gleichgültigste Handlung von selbst Gottesdienst wird, sondern damit, daß sie den Alltag mit einem Netz von Ritualien durchzieht, so daß auch der Durchschnittsfromme jederzeit den Alltag von selbst zum Gottesdienst ausgestaltet. So kommt es, daß im Judentum ein Teil der Volksbräuche zugleich zum Ritus geworden ist und darum zwischen Ritus und Brauch inhaltlich nicht geschieden werden kann. Es gibt Reinigungsritualien und Reinigungsbräuche, Speisevorschriften und Speisesitten, es gibt gebotene Gebete und brauchmäßige religiöse Rezitationen, die ebenfalls Gebetsformen haben können. Die Grenzen sind fließend. Der Brauch bildet einen größeren Kreis um den inneren Kreis des Rituals, und historisch betrachtet verengert und erweitert sich der engere Kreis, je nachdem eine stärkere oder schwächere Tendenz auf Differenzierung des Gesetzes vorhanden ist. Der Chassidismus und seine Betonung der Gebräuche bedeutet aber nicht eine solche besonders große Ausweitung des inneren Kreises. Die zentrale Stellung des Brauches im Chassidismus kommt aus einer anderen Quelle. Sie ist die genuine Auswirkung der Tatsache, daß im Chassidismus das Charisma die entscheidende Rolle in der Frömmigkeit spielt.

Darum konzentrieren sich alle Bräuche im Chassidismus um die Person des Rabbis als des Trägers des Charismas. Der exoterische Charakter des Chassidismus bedingt, daß es nicht genügt, wenn der auserwählte Fromme, der Šaddik, der Rabbi, für seine Person besonderen Zugang zu Gott hat. Sein Charisma ist Aufgabe. Er ist Vermittler zwischen Gott und den Frommen, und zwar sowohl in der Richtung auf Gott als auch auf den Frommen hin. Dieser Vermittlung dient der chassidische Brauch. Tischsitten, Tanz<sup>1)</sup>, Gesang, Tōrāsagen und Fürbitte (Quittelsitte) sind einzelne Auswirkungen derselben Aufgabe.

Die Musik gehört von Anfang an zum Brauch. Sie ist Ausdruck des religiösen Erlebens und wird in besonderem Maße Ausdruck spezieller Richtung im Chassidismus. Jeder Šaddik und sein Hof haben ihre eigenen Weisen. Die stark gefühlbetonten Richtungen lieben eine schwärmerische, sentimentale Musik, durch die sie sich die Verachtung strengerer Richtungen zuziehen<sup>2)</sup>. Die Musik soll zunächst nur Ausdruck einer freien und freudigen Religiosität sein. In der Verfallszeit des Chassidismus wird sie gelegentlich zum Selbstzweck. Für den echten Chassidismus gehört die Musik nicht zu irgendwelchen Allotria, sondern sie ist eine ernste Kunst, eine der „sieben Weisheiten“ (womit wohl die sieben freien Künste der mittelalterlichen Gelehrsamkeit gemeint sind)<sup>3)</sup>. So wird von einem sehr frommen Rabbi,

1) Der chassidische Tanz ist der vollkommenste, aber darum auch leicht mißbrauchte Ausdruck des chassidischen Prinzips, daß man Gott nur in der Freude dienen kann. Das Gebot der Freude gilt als das wichtigste Gebot im Chassidismus. Es gibt kein Gebot, das dieses Gebot aufheben könnte. So erzählt die Legende, daß der Ba'al Šem tob in seinem Hause die Jünger nach ihrem Belieben tanzen und trinken ließ. Als die Frau Bedenken äußerte, ob wohl genügend Wein für Kiddūš und Habdātā übrigbleiben werde, geschah ein Wunder, um die Frau zu belehren, daß ihre Bedenken kleinlich seien (Buber, Die chassidischen Bücher, S. 327). Dieser Tanz ist so sehr Gottesdienst, daß die Legende erzählen kann, der Ba'al Šem tob habe am Toräefeste mit der Torärolle in der Hand getanzt und später sogar in Ekstase mit der personifizierten Torä selbst (Buber, Die chassidischen Bücher, S. 328).

2) So nennen die Kotsker Hasidim die Lieder der allmählich sehr sentimental gewordenen Richtung des Ba'al Šem tob Produkte eines weibischen Gehirns (מורה דנוקבא).

3) Vor allem R. Naḥman von Brazlaw stellt die Musik in den Mittelpunkt des Gottesdienstes. Sie ist für ihn die Quintessenz der Religion. Die zentrale Stellung der Musik in seiner Gedankenwelt ist vor allem in seiner persönlichen Eigenart begründet. R. Naḥman von Brazlaw war ein Mensch von ge-

dem Kosenitzer Maggid, erzählt, daß auf Veranlassung des Ja'akob Jishak von Przysucha, genannt „der J'hūdī“ (gest. 1814), zwei Spielleute (כלי זמר) an sein Sterbebett geschickt wurden, um ihn durch die Welt der Melodien zu Gott zurückzuführen. Dieser fromme Rabbi hatte alle Welten durchlebt, aber erst als er auch in die Welt der Melodien geführt wurde, war sein Leben und seine Erkenntnis vollkommen (Buber, Die chassidischen Bücher, S. 489). Da es sich um das Charisma handelt, so spielt die Person des Charismatikers eine große Rolle. Während sich das Wesen des Ritus gerade darin erfüllt, daß er möglichst immer und überall der gleiche ist, sind solche mit dem Charisma verbundene Bräuche nach Zeit und Ort verschieden. Im Extrem wirkt sich das Charisma dahin aus, daß möglichst jeder Charismatiker oder jeder Kreis von Charismatikern seinen spezifischen Tanz, sein spezifisches Lied aufzuweisen hat. Jeder Charismatiker ist verpflichtet, sein Charisma mit Hilfe des Brauches anderen mitzuteilen, und jeder Hāsīd ist verpflichtet, dadurch, daß er die Nähe eines Charismatikers aufsucht, an dem Charisma teilzunehmen. Der Charismatiker ist zunächst nicht Lehrer, nicht Prediger, er wird nicht aufgesucht, damit man etwas von ihm lerne, sondern damit er zwischen Gott und Mensch vermittele. So ist das Tōrā-Sagen des chassidischen Rabbi keine Predigt, kein Lehrvortrag. Der Rabbi ist nichts weiter als der Mund der Tōrā, die selbst aus ihm spricht.

So zentral die Sitte des Tōrā-Sagens auch im Chassidismus ist, so bleibt sie doch nicht ohne Widerspruch. In der Blütezeit des Chassidismus freilich war die Sitte des Tōrā-Sagens unangefochten. Es verstand sich von selbst, daß der chassidische Rabbi das Tōrā-Sagen nicht dazu mißbrauchte, seinen eigenen Geist und seine Rednergabe öffentlich zu dokumentieren. Die Tōrā soll sprechen und nicht der Redner. Es ließ sich aber nicht vermeiden, daß mit dem Nachlassen der chassidischen Lebenskraft gerade diese Sitte mißbraucht wurde, um den persönlichen Ehrgeiz eines Rabbi zu befriedigen. Damit wurde aber

nialer künstlerischer Begabung. Seine Erzählungen sind die künstlerisch wertvollsten des Chassidismus. In einem merkwürdigen Gegensatz dazu steht der Intellektualismus seiner Lehre. Doch zeigt sich auch hier hin und wieder die für den künstlerischen Menschen typische Hochschätzung der Form. So verlangt er von dem Frommen, daß er zur reinen Form gelangen solle, wenn er mit Gott eins werden will.

die Sitte des Tōrā-Sagens überhaupt der Kritik ausgesetzt, und gerade sehr ernste H\*sīdīm lehnten sie überhaupt ab. So hat R. J'hezqēl von Sieniawa (starb 1899), der Sohn des Zanser, in seinen reiferen Jahren niemals mehr gepredigt (Buber, Die chassidischen Bücher, S. 588). Auf alles Drängen hin las er nur einen Tōrāabschnitt und erklärte es ausdrücklich für eine Vermessenheit, der Tōrā noch eigene Gedanken hinzuzufügen. Die Anekdote berichtet von ihm, daß er nur einmal noch die Kanzel bestiegen habe, um ein Unrecht seiner Jugend zu sühnen. Er bekannte, gerade auf dieser Kanzel einmal eine Predigt gehalten zu haben, in der er sich nicht ganz auf Gott konzentriert hatte (Buber, Die chassidischen Bücher, S. 633).

Der Fromme kennt keine Kritik an seinem Rabbi, denn dieser ist nur Träger einer Gnade, und Gnade steht außerhalb jeder intellektuellen Kritik. Es mußte darum den Gegnern des Chassidismus vor allem darum zu tun sein, dieses gläubige Vertrauen des Frommen zu zerstören, indem sie das Charisma nach Möglichkeit lächerlich zu machen versuchten. Solange der Chassidismus lebendig war, konnte freilich eine solche Polemik den überzeugten Anhänger überhaupt nicht berühren. Die Versuche, vom Standpunkt der Ratio, der Ästhetik oder gar der Hygiene religiöse Bräuche anfechten zu wollen, ist immer nur im Kreise der Lauen und Mitläufer erfolgreich. Aber eine solche Polemik war immerhin geeignet, nach außen hin in Verruf zu bringen. Gefährlicher noch als die Angriffe von außen her ist dem Chassidismus die Tatsache geworden, daß alles, was vom Charisma her seinen Sinn empfängt, ins Gegenteil umschlägt, sobald das Charisma nicht mehr vorhanden ist. Die Sitte des Zusammenlebens mit dem Charismatiker wurde zum schwierigen sozialen Problem, sobald sie ihre innere Sinnggebung verloren hatte. Solange der Charismatiker als wirklicher geistiger Mittelpunkt des Charismas empfunden wurde, war die Notwendigkeit, seine materielle Existenz zu sichern, nur eine periphere Angelegenheit, die durch die Pflicht der Dankbarkeit auch einen gewissen inneren Sinn erhielt. Sobald aber der Charismatiker zum äußeren Würdenträger geworden war, entstand aus einer unumgänglichen und im Grunde irrelevanten Notwendigkeit eine gefährliche Unsitte. Das Charisma — jetzt nur noch ein scheinbares — wird zum Mittel, um sich zu bereichern. Zur Zeit der Blüte des Chassidismus wurde die Entschädigung für die Fürbitte

durehaus nur unter dem Gesichtspunkte der Dankbarkeit des Empfangenden betrachtet. Die Gegengabe des Bittstellers heißt כִּדְרִין, Lösegeld, führt also denselben Namen wie der gesetzlich gebotene Loskauf eines Gefangenen aus irdischer Gefangenschaft. Erst in der Verfallszeit des Chassidismus wurde die Quittelsitte zur willkommenen Einnahmequelle.

Der Chassidismus stellt die Forderung auf, daß jeder Augenblick des Lebens ein Verkehr mit Gott sein soll. Religiöse Richtungen, die eine solche Forderung stellen, pflegen auch allen Nachdruck auf die explizierte, die spezifische Form des Umgangs mit Gott, auf das Gebet zu legen. So auch der Chassidismus. Das Gebet gilt ihm als Gottesdienst *זאת' עֲשׂוּתָהּ*, als genuiner Ausdruck der Frömmigkeit. Das Gebet galt so sehr als die zentrale Äußerung des Religiösen, als das Mittel, die Welt zu Gott zurückzuführen, worin die Aufgabe des Frommen besteht, daß es sogar zu einem wesentlichen Faktor in der Sünde Adams gemacht wurde. Adam beging nicht nur die Sünde des Ungehorsams, sondern er vernachlässigte überhaupt seine Aufgabe als Mensch und diese Vernachlässigung bestand darin, daß er nicht betete. Dieser Gedanke wird schon von Vidal vertreten, aber überall im Chassidismus angeführt, vor allen Dingen in der überhaupt stark kabbalistisch beeinflussten chabadistischen Richtung. Er entspricht auch ganz dem chassidischen Begriff von der Aufgabe des Menschen in der Welt, er entspricht dieser Auffassung so sehr, daß der Chassidismus hier der Kabbala auf einem Wege folgt, der zur Auflösung zentraler Gedanken der Tradition führt, obwohl der Chassidismus sonst die Tradition sorgfältiger beachtet als die Kabbala.

Der Chassidismus verlangt für das Gebet höchste Intensivierung des Gerichtetseins auf Gott, die vollkommene *בְּיַחַד*. Darum gilt das Gedankengebet als echtere, höhere Form des Gebetes gegenüber dem Wortgebet. Der chassidische Begriff des Gebetes ist dennoch genuin jüdisch: Gebet ist Gemeindegebet<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Das Judentum kann nicht an der Tatsache der Einsamkeit des Menschen vor Gott vorübergehen. Aber es versucht, diesen Zustand stets als sekundär, als Ausnahmezustand, als „transitorisch“ (Hermann Cohen, Die Religion der Vernunft, S. 456) aufzufassen. Das Gebet als die Form der Religion *זאת' עֲשׂוּתָהּ* darf nicht an diesen Ausnahmezustand gebunden bleiben. Der Einzelne ist nur Repräsentant, nur Sprecher. Er spricht für die Gemeinschaft und aus ihm spricht die Gemeinschaft. Das Gebet läuft seinem

R. Pinhās sagt: Jedes Gebet, in dem der Betende nicht Gutes für ganz Israel erbittet, ist überhaupt kein Gebet<sup>1)</sup>. Der Ḥasid betet nicht für sich, sondern für die Schöpfung. In ihm und durch sein Gebet verkehrt die Schöpfung, nicht die Seele des Betenden isoliert, mit Gott, denn die Welt wurde zu Gott hin geschaffen und mit ihr die Seele<sup>2)</sup>.

Die Ausschaltung des Eudämonismus aus dem Gebet hat zur Folge, daß das Gebet rein in die Sphäre des Geistigen gehört und daß dem echten Gebet nichts Materielles anhaftet. Das Gebet gehört ganz in den Bereich der Š\*kinā, des göttlichen Prinzips in der Welt. Ein Gebet um materielle Dinge würde in einen anderen Bereich gehören, es hat mit der Welt der Š\*kinā nichts zu tun und würde deshalb keine Erhörung finden können (כתר שם טוב 8 b; 19 b). Die Ausschaltung des Eudämonismus aus dem Gebet geschieht also einerseits durch die Bevorzugung der Fürbitte. Dies ist alte jüdische Tradition (כל המתפלל על חברו הוא נענה תהלה). Freilich ist damit eine gewisse Einseitigkeit des Gebets verbunden. Das auch zu den konstituierenden Momenten des Gebets gehörende persönliche Verhältnis zwischen Mensch und Gott wird bei dieser Deutung des Gebets zu sehr in den Hintergrund gedrängt. Ganz kann und will das Judentum und auch der Chassidismus nicht auf das persönliche Gebet verzichten. Damit wird das Problem der Erhörung und sein Gegensatz zur Selbsthingabe, die die Quintessenz aller Religion ist, wieder akut. Der Chassidismus

Wesen nach stets Gefahr, dem Eudämonismus zu verfallen. Hier liegt der Angriffspunkt, an dem sowohl die rationalistische Kritik als die mystische Vertiefung des Gebetes einsetzen kann. Um dem Eudämonismus des Gebetes zu begegnen, gibt es zwei Wege: das Gebet kann in die reine Kontemplation übergeführt werden. Wenn dies aber ganz durchgeführt wird, so bedeutet es eine Überführung in ein anderes Genus religiösen Erlebens. Denn das Gebet verliert den für sein Wesen konstituierenden aktiven Charakter. Die Grundform des Gebetes ist und bleibt das Bitt- und Dankgebet: wenn der Eudämonismus des Gebetes wirklich überwunden werden soll, dann muß der zweite Weg zu seiner Überwindung beschritten werden. Das Gebet bittet um Güter und dankt für Güter. Solange es sich um Güter des Einzelnen handelt, bleibt der eudämonistische Charakter des Gebetes bestehen. Erst wenn diese Güter Güter einer Gemeinschaft, und zwar einer aus Gott gestalteten Gemeinschaft sind, fällt der egozentrische und egoistische Charakter des Gebetes weg.

<sup>1)</sup> S. העולם 1926, Heft 38/39, S. 709.

<sup>2)</sup> Vgl. Gulkowitsch, Der Ḥasidismus religionswissenschaftlich untersucht, Leipzig 1927, S. 37, Anm. a).

sieht in der Erhörung des Gebetes kein Kriterium für die Frömmigkeit und Andacht des Beters. Das Gebet wird durch die Erhörung nicht qualifiziert, Gott kann die Erhörung versagen, auch ganz abgesehen von der Verweigerung der Erfüllung sinnloser Bitten, die Ergebnis menschlicher Kurzsichtigkeit sind. Gott verweigert die Erhörung aus Liebe zum Menschen, um die Spannung nicht zu lösen, die den Menschen immer weiter auf dem Wege zu Gott hin drängt (כתר שם טוב 24 a). Das fürbittende Gebet dagegen gilt so sehr als Prototyp des Gebetes überhaupt, daß die Fürbitte als unbedingt wirksam gilt. Selbst eine göttliche Androhung von Unglück läßt sich durch fürbittendes Gebet in Gutes wandeln. Der Chassidismus greift hier eine talmudische Tradition auf (כתר שם טוב 6 b). Von der Fürbitte darf niemand ausgeschlossen werden, weder Freund noch Feind. Einen Feind gibt es im Sinne des Chassidismus im Grunde gar nicht (s. oben S. 39), denn das fürbittende Gebet vermag den Feind in einen Freund zu verwandeln, indem es den im Grunde widergöttlichen Haß in Liebe verkehrt. Die Fürbitte ist metaphysisch betrachtet deshalb möglich, weil die Schöpfung eine Einheit bildet und so auch zwischen den Menschen eine wesenhafte Einheit (התחברות) besteht (תולדות יעקב יוסף 175 b). Auch der Feind ist in diese Gemeinschaft einbezogen, denn nach chassidischem Bewußtsein gibt es keine widergöttliche Sphäre, der ein Feind angehören könnte (כתר שם טוב 8 b). Die Fürbitte des Menschen, insbesondere des Saddik, bezieht sich nicht nur auf den Mitmenschen, sondern auf das gesamte Sein, einschließlich der Škīnā in der Gālūt (s. unten S. 85).

Wo Religion überhaupt vorhanden ist, wird das Gebet gepflegt. Aber immer wieder ergibt sich ein unlösbares Problem, das Problem der Gebetserhörung. Das Wesen des Gebetes hängt im Grunde an der Erhörung. Wenn den Menschen einmal der Verkehr mit Gott eingeräumt wird, so ist es stets problematisch und logisch niemals lösbar, daß Gott die Erhörung einmal versagen kann. Der Chassidismus spricht davon, daß Gott die Erhörung aussetzt, um die für den Frommen notwendige Spannung aufrechtzuerhalten (s. oben S. 83). Wir finden aber in der chassidischen Lehre noch eine tiefere Lösung des Problems. Der Ba'al Šēm toḥ hält den Satz unbedingt aufrecht, daß jedes Gebet nicht nur erhört werden kann, sondern erhört wird (כתר שם טוב 9 a). Wenn der Mensch die Erhörung nicht spürt, so liegt es nur an der

Stumpfheit seines religiösen Gefühls. Denn das Gebet wird natürlich im Rahmen des gesamten Seins erhört. Die Erhöhung kommt der ganzen Welt und der Š<sup>e</sup>kīnā in der Gālūt zugute. Dies kann nicht anders sein, wenn nur das Gebet, das die ganze Schöpfung in seinen Bereich zieht, überhaupt ein Gebet ist. Das Aufgehen des Gebetes in der ganzen Schöpfung ist nicht nur im Sinne der Fürbitte für die ganze Schöpfung zu verstehen, sondern der Betende muß sich in seinem Sein als Repräsentant der Schöpfung fühlen. Das Gebet muß aus diesem Gefühl der Gemeinschaft allen Seins heraus gebetet werden (כְּתוּב שֶׁ שָׂם טוֹב) 15 a). Die Auffassung, daß das Gebet einen essentiellen Charakter hat, ist gerade in dieser eigentümlichen Verbindung mit einem metaphysischen Gemeinschaftsbegriff, der fast einer Identifikation von Schöpfung und Seele gleichkommt<sup>1)</sup>, so typisch chassidisch, daß sie auch dort vertreten wird, wo das rationalistische Moment relativ stark betont wird, wo also die Torā und besonders ihr Studium als wesentlicher Bestandteil der Frömmigkeit angesehen werden. Die Lehre Šnē'ūr Zalmans aus Liozna ist so intellektualistisch, daß er die Erleuchtung nicht auf Gefühle, Eigenschaften und Taten bezieht, sondern auf den Intellekt (הַאֵרֶת הַבְּנוֹהֵן). Der erleuchtete Intellekt ist das Organ der Frömmigkeit. Alle anderen Äußerungen der Frömmigkeit sind nur Konsequenzen des erleuchteten Intellektes. Dennoch kann Šnē'ūr Zalman in bezug auf das Gebet die mystisch essentielle Gebetsauffassung nicht aufgeben, wenn er den Boden des Chassidismus nicht überhaupt verlassen wollte. Šnē'ūr Zalman sieht das Wesen des Gebetes darin, daß es die göttlichen Funken sammelt und so aktiviert (לְקִיּוּטֵי תוֹרָה) zu Numeri 52). Dieser Gedanke stammt von Lurja, wird aber als typisch chassidische Lehre empfunden. Mit seinen Gedanken über das Wesen des Gebetes greift Šnē'ūr Zalman überhaupt auf die mystische Tradition des Judentums zurück. So sagt er im Anschluß an Zohar II, 262a, daß das Gebet der Seele die Seele des Gebetes ist. Damit ist das Gebet zur konstituierenden Funktion der Seele gemacht, d. h. in der Denkweise der Mystik eine Identität von Seele und Gebet behauptet<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Der Chassidismus vermeidet aber den Panpsychismus, wenn er auch hier seine Grenze streift (s. ob. S. 23 f.).

<sup>2)</sup> Vgl. Levertoff, die religiöse Denkweise der Chassidim, S. 87, Anm. 2.

Die Tatsache, daß das Judentum das Gemeinschaftsgebet in den Vordergrund gestellt hat und daß es Anlaß und Zeit der meisten Gebete vorschreibt, bedingt ein Vorherrschen des formulierten Gebetes vor dem Gebet in freier Fassung. Aber auch das formulierte Gebet ist nur dann Gebet, wenn es in voller Erfassung seines Sinnes und mit voller Hingabe gebetet wird. Dennoch begnügt sich der Chassidismus nicht damit, für den Frommen nur Erfüllung der Gebetspflicht, natürlich im rechten Geiste, zu fordern. Dies ist nur eine *conditio sine qua non* für den Hāsīd. Er soll nicht etwa nur beten, wenn er **בונה** hat, sondern er soll immer mit **בונה** beten. Eine chassidische Anekdote, die überall in chassidischen Kreisen bekannt ist, faßt in klassischer Weise zusammen, worauf es im chassidischen Gebete ankommt. Ein Hāsīd beantwortet die Frage eines Gegners (**כותננר**), warum er die Gebetszeiten nicht einhalte, was doch Mangel an Ehrfurcht vor Gott sei, daß er nicht wage aus der täglichen Beschäftigung heraus sich direkt an Gott zu wenden. Er bedürfe einer langen Meditation über die Erhabenheit Gottes. Schließlich gelange er durch diese Meditation zu einer solchen Konzentration, daß er alles, selbst die Existenz Gottes vergesse, und erst auf Grund dieser seelischen Haltung wage er zu beten. Hier ist das Problem des Gebetes in aller Schärfe gesehen: der Gegensatz zwischen der Kreatur und dem erhabenen Schöpfer macht das Gebet gerade für den ernstesten Frommen unmöglich. Damit ist das Gebet logisch unmöglich gemacht. Die Frömmigkeit findet aber doch einen Ausweg. Sie gelangt logisch betrachtet zu einem Paradoxon. Das Gespräch, das an der Erhabenheit des Gesprächspartners scheiterte, wird dann möglich, wenn der Gesprächspartner als nicht vorhanden fingiert wird. In diesem Paradoxon prägt sich ein Zug aus, der den echten Chassidismus so sympathisch macht: der Ernst und die Bescheidenheit chassidischer Frömmigkeit, der die gerade in den Kreisen frommer Konventikel so häufig auftretende Arroganz im Keime abtötet. Der Apter Rabbi geht einen anderen Weg, um den Endämonismus aus dem Gebete auszuschalten: er betrachtet die Bitte um die inneren und äußeren Voraussetzungen zur Ausübung eines rechten Dienstes an Gott als den allein würdigen Gegenstand des Gebetes. Obwohl dieser Weg ein anderer ist, so spricht doch aus ihm dieselbe Gesinnung und de facto wird dasselbe Ziel er-

reicht: die Erhabenheit Gottes wird nicht angetastet und trotzdem wird keine unüberwindliche Schranke zwischen Gott und Mensch aufgerichtet.

Diese **בונה** steigert sich bei einzelnen Hāsīdīm bis zur Ekstase. Diese Ekstase wird nicht eigentlich systematisch angestrebt, sie ist vielmehr eine Folge davon, daß der Hāsīd wirklich mit **בונה** betet. So erzählt die Legende von R. Elimeleḳ aus Lisiensk, daß er beim Gebete auf die Uhr sah, um sich nicht ganz in der Zeitlosigkeit zu verlieren. Er fürchtete, den Rückweg aus der Ewigkeit in die Zeit nicht wieder zu finden. Aus diesem Grund verabschiedete er sich nach der Legende vor jedem Gebete von seiner Frau in der Voraussetzung, daß er in eine große Gefahr hineinginge. Diese Legende ist sehr charakteristisch. Die Ekstase wird geradezu als Gefahr betrachtet, der der Fromme nur schwer entgehen kann. Sie ist zwar ein Gnadengeschenk, aber eines, das über den Rahmen des irdischen Daseins hinausgeht. Der Hāsīd soll aber Mensch bleiben, so sehr er sich auch an Gott annähert.

Die Idealforderung und das Ziel des Chassidismus ist, das Leben des Frommen zu einem einzigen Gebet zu gestalten. Jeder Augenblick des Lebens soll ein Gottesdienst (**עבודה**) sein. Wenn der Chassidismus über das Pflichtgebet hinaus die Forderung stellt, daß der Fromme in ständigem Umgang mit Gott leben soll, so steht er damit nicht isoliert im Judentum. Immer, wenn eine religiöse Bewegung oder eine religiöse Persönlichkeit zu den Quellen des Judentums zurückkehrt, tritt organisch diese Forderung auf<sup>1)</sup>.

Damit wird nicht nur der Alltag entprofaniert, sondern das Leben erhält einen ganz anderen Charakter. Das Leben eines Frommen, das in jedem Augenblick Gottesdienst ist, bietet keinen Raum mehr nicht nur für gleichgültige Dinge, sondern auch für im ethischen Sinne wertlose oder gar negative Handlungsweisen. Ein Leben, das nur **עבודה** ist, bietet keinen Raum für Stolz und andere schlechte Eigenschaften. Diese Tatsache ist zugleich ein Prüfstein dafür, wie weit ein Hāsīd in der Fröm-

1) Ysander, Studien zum B'eštschen Hasidismus, S. 227, formuliert mit Recht, daß der Chassidismus hier eine kabbalistische Linie fortsetzt und das Erbe Lurjas und Vidals antritt, daß aber mit dieser Feststellung keine historische oder psychologische Erklärung für den Chassidismus und seine intensive Betonung des Gebetes gegeben sei.

migkeit gelangt ist. Sobald er noch Stolz und andere von Gott wegführende Gefühle haben kann, ist sein Leben noch nicht Gottesdienst. Er muß vielmehr danach streben, in diese höhere und für den Hāsīd unbedingt erforderliche Stufe des Lebens zu gelangen (כתר שם טוב 23 b).

Wenn der Chassidismus das spontane Gebet höher einschätzt als das formulierte und das Gedankengebet höher als das Gebet in Worten, so setzt er mit dieser Forderung den Charismatiker voraus. Damit ist aber noch nicht gesagt, daß nur der Berufene beten kann. Denn die chassidische Lehre macht die Voraussetzung, daß jede Seele ihrem Wesen nach auf Gott hin gerichtet ist. Für den Chassidismus gibt es keinen im Prinzip religiös „unbegabten“ Menschen. Es gibt nur höhere und geringere Stufen der Gottesnähe. Die Identifikation des Charismatikers mit dem Menschen überhaupt ist freilich eine so weltbejahende und idealistische Einstellung, daß sie dem Alltag auch im Chassidismus nicht immer standhalten konnte und nur auf dem Höhepunkte der Entwicklung chassidischen Geistes radikal durchgeführt wurde<sup>1)</sup>. Obwohl aber jeder Mensch nach chassidischer Ansicht mit כונה beten kann und soll und obwohl jedes echte Gebet den Menschen ganz in die Nähe Gottes führt, hat der Chassidismus dennoch nicht das Empfinden dafür verloren, daß das Gebet nichts Alltägliches ist. Der Chassidismus hat das Gebet nicht in die Sphäre der Bürgerlichkeit herabgezogen. R. Šlōmō von Karlin nennt das Gebet das größte Wunder, das die Schöpfung kennt, ein Urteil, das darum um so höher zu bewerten ist, weil er selbst als einer der mächtigsten Wundertäter des Chassidismus galt, weshalb er auch der „kleine Ba'al Šēm tob“ genannt wurde<sup>2)</sup>.

Das Gebet mit כונה ist eine Identifikation des Menschen mit der gesamten Schöpfung und die größtmögliche Annäherung des Menschen an Gott. Darum ist das Gebet der Weg zur Erkenntnis sowohl des Wesens der Welt und Gottes als auch zur Erkenntnis des Guten in jedem akuten Fall. Das Gebet vermittelt also die Offenbarung, und zwar direkter und sicherer als das Studium der Torā (כתר שם טוב 22 b).

<sup>1)</sup> Auch der Hāsīd nimmt oft seine Zuflucht zu Techniken, die mit Sicherheit die כונה herbeiführen sollten; vgl. Torsten Ysander, Studien zum Be'štschen Hāsīdismus, S. 228 ff.

<sup>2)</sup> Vgl. J. A. Kamelhar, ד"ר דעה, Bilgoraj 1933, S. 170.

Der Chassidismus vermag die Problematik des Gebetes nicht zu lösen. Das vermag keine Religion. Für eine rationalistische Betrachtungsweise wird das Gebet dadurch problematisch, daß es durch die Allwissenheit Gottes und die Absolutheit seines Willens überflüssig gemacht wird. In der streng monistischen Mystik löst sich das Gebet dadurch auf, daß sein Subjekt und sein Objekt in der Einheit von Gott und Seele zusammenfallen. Dennoch verzichtet keine Religion auf das Gebet. Eine Religion kann auf den Kultus verzichten, sie kann die Sittlichkeit in den Bereich des religiös Irrelevanten verweisen. Aber das Gebet bleibt unangetastet. Es ist genuiner Ausdruck der Religion. Das Wesen der Religion besteht in ihrer Aktivität. Sie verlangt stets nach Leben, nach Ausdruck, nach lebendiger Gestaltung. Sie kann sich nicht damit begnügen, nur Lehre zu sein. Sie verlangt nach Ausdruck im Symbol, in der Kulthandlung, im Gebet. Das Gebet ist der sprachliche Ausdruck der aktiven Beziehung zwischen Mensch und Gott. Diese Beziehung kann nicht nur gewußt werden, sie muß stets gelebt werden. Sie lebt am reinsten, am adäquatesten, am geistigsten im Gebet. Denn die Sprache ist unmittelbare Gestaltung geistiger Vorgänge, sie ist darum auch unmittelbare Gestalt des religiösen Erlebens. Dieses religiöse Erleben drängt, obwohl es eigentlich nicht mitteilbar ist, dennoch zur Mitteilung. Diese Mitteilung dient primär nicht pädagogischen Zwecken, sie hat primär überhaupt keinen gewollten und gewußten Zweck. Sie entsteht vielmehr aus dem Zwang zur Gestaltung. So ist der genuine Ausdruck religiösen Erlebens nicht die Lehre, sondern das Gebet. Die Lehre ist immer sekundär, sie ist viel mehr Angelegenheit der religiösen Theoretiker als Aufgabe des religiösen Genies. Das Gebet ist die eigentliche, die adäquate Form des Verkehrs zwischen Mensch und Gott. Es ist das Leben der Religion, während die Lehre nur das Bild der Religion ist <sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Hermann Cohen, Religion der Vernunft, S. 438 betont, daß das Gebet die Urform des Monotheismus ist. Der Monotheismus kann in der Tat ohne Opfer, ohne kultische Symbolik existieren. Aber er bedarf mit Notwendigkeit des Gebetes. Im Gebete wird das Grundprinzip des Monotheismus Gestalt: Gott ist zugleich transzendent und weltimmanent, d. h. er ist außerhalb des Menschen und kann so Ziel seines Gebetes sein, er ist aber zugleich nicht so vom Menschen geschieden, daß er für das Gebet unerreichbar bliebe.

Das Verhältnis des Hāsīd zu Gott, wie es sich sowohl in der chassidischen Ethik als auch im chassidischen Begriffe des Gebetes ausdrägt, gibt auch der mehr theoretischen Seite der Religion, der Gotteserkenntnis, ihre charakteristisch chassidische Nuancierung. Gotteserkenntnis wird nicht gewonnen durch Studium an sich. Es muß vielmehr die rechte Disposition der Seele dem Studium vorausgehen. Diese rechte Disposition ist die Liebe zu Gott. Gottesfurcht ist nur eine Vorstufe, die noch zu keiner wirklichen Gotteserkenntnis führen kann, da die wahre Gotteserkenntnis Gottesgemeinschaft sein muß. Das Studium der Tōrā ist auf Grund dieser Disposition natürlich ein Weg zu Gott. Aber der Chassidismus kennt noch einen anderen, den unmittelbaren Weg, der vor allem in der Frühzeit des Chassidismus beschritten wird: Gott ist in der Schöpfung und kann deshalb aus der Schöpfung erkannt werden. So sieht R. Pinḥās aus Korez die Welt als ein Buch, aus dem der Wissende die Prinzipien des Seins ablesen kann. Die Offenbarung am Sinai wird so wenig historisch und so sehr metaphysisch angesehen, daß sie nicht als ein einmaliger, sondern als ein täglich wiederholter Akt betrachtet wird<sup>1)</sup>. Erkenntnis der eigenen Seele und Erkenntnis der Natur führen zu Gott. Hieraus ist aber niemals eine anti-historische Einstellung, ein Naturpantheismus, entstanden. Die unmittelbare „natürliche“ Gotteserkenntnis hat die „historische“ Erkenntnis niemals verdrängen können. Zwischen dem offenbarten Gott der Tōrā und dem natürlichen Gott in der Schöpfung besteht kein Unterschied, denn Gott ist der All-Eine. Allerdings haben wir im Chassidismus Schwankungen in bezug auf die Verteilung der Akzente. Das Studium steht — um die Extreme anzuführen — für Šnē'ūr Zalman mehr im Mittelpunkt als für den Ba'al Šēm tōb, aber niemals hat die eine Richtung die andere verketzert. Denn auch die Tōrā ist ja nicht Selbstzweck, sondern nur ein Weg des Menschen zu Gott. Im Grunde bleibt der Weg zu Gott irrelevant. Entscheidend ist das mit der Liebe zu Gott gegebene Verlangen nach Gott. Die weltbejahende Haltung des Chassidismus legt in dieses Verlangen schon die Erfüllung hinein. Der Chassidismus kennt nicht die tragische Spannung zwischen Gott und Welt, die für viele mystische Richtungen typisch ist. Nach der chassidischen Anschauung

<sup>1)</sup> S. **העולם**, Jahrgang 1926, Heft 38/39, S. 709.

ist Gotteserkenntnis möglich und für jeden möglich. Deshalb kann er auch niemals irgendeinen Weg zu Gott als den alleinmöglichen verabsolutieren.

Der Ba'al Šēm tob̄ gewann seine Erkenntnis Gottes aus seinem ungewöhnlich starken Naturerlebnis, der Meseritscher Maggid aus der Beobachtung des täglichen Lebens. Der Ernst, die Größe und die Unendlichkeit der Natur lehrten den Ba'al Šēm tob̄, das Wesen des Schöpfers zu erkennen. Der Weg des Meseritscher Maggid ist weniger großzügig, weniger auf direkte Anschauung und mehr auf Reflexion aufgebaut. Er bleibt allgemein im Rahmen spezifisch jüdischen Denkens. Aber im Grunde ist die Methode die gleiche: das Werk lehrt den Schöpfer erkennen. Der Meseritscher Maggid galt als ein Mensch von sicherstem Beobachtungsvermögen, er vermochte aus jeder Handwerksarbeit auf ihren Meister zu schließen. Auf diesem schlichten Grundprinzip baute er auch seine Gotteserkenntnis auf. Der Ba'al Šēm tob̄ sieht in der Erde, die voll von dem Kābōd Gottes ist (Jesaja 6, 6), vor allem die Natur. Der Meseritscher Maggid bezieht alles Geschaffene, auch den Menschen, in den Begriff der Schöpfung ein, die ein Zeugnis für den Kābōd Gottes ist. Für ihn ist die ganze Schöpfung ein Buch, das von Gott erzählt, im Gegensatz zu seinen Gegnern, den Anhängern des Wilnaer Gā'on, die die Tōrā als die einzige maßgebliche Quelle für die Erkenntnis Gottes betrachten.

Der Kosenitzer Maggid führt diesen Gedanken im einzelnen durch. An seiner Lehre erkennt man aber zugleich die Gefahr, die in der Lehre von der natürlichen Offenbarung liegt und die die Orthodoxie aller Religionen veranlaßt hat, der Lehre von der natürlichen Offenbarung gegenüber eine mißtrauische Haltung einzunehmen: alle Lehren von der Erkenntnis Gottes aus der Schöpfung enthalten die Gefahr, in unterreligiöse Auffassungen abzugleiten. Damit ist der Magie der Weg geebnet. Der Kosenitzer Maggid lehrt, daß man mit dem Auge des Geistes den Dingen ihre Beschaffenheit (בהינרא) ansehen könne. Wer aber Art und Wesen ihres Geschaffenseins erkannt hat, bekommt zugleich Gewalt über die Dinge<sup>1)</sup>. Darum werden

<sup>1)</sup> Diese Denkweise enthält logisch eine eingeschlichene Prämisse, ist aber ein für dieses Denken gültiger und logischer Schluß. Das Wissen ist für diese Denkweise etwas Essentielles. Wissen und Besitzen sind identisch.

vom Kosenitzer Maggid eine große Anzahl von Wundertaten berichtet. Er hatte einen ungeheuren Einfluß und galt als der Repräsentant des Chassidismus auch in nichtjüdischen Kreisen. Seine Persönlichkeit hat viel dazu beigetragen, daß Chassidismus und Wundertäterwesen identifiziert wurden.

Gott offenbart sich in der Schöpfung und offenbart sich in der Tōrā, denn etwas von Gott ist in der Welt und in der Tōrā. Dennoch ist Gott transzendent, jenseits der Welt und jenseits der Tōrā. Ein Mensch, der die Tōrā studiert, gleicht einem Menschen, der im Palast des Königs den König sucht und den König zwar nicht findet, aber doch wenigstens erfährt, wie der König lebt. Dieses schöne Bild veranschaulicht, wie der Chassidismus jede Banalisierung der Gotteserkenntnis vermeidet, ohne den lebendigen Drang zur Erkenntnis Gottes zu paralysieren (3 a. *כתר שם טוב*).

Der Chassidismus in seiner Gesamtheit neigt wenig dazu, ein geschlossenes System zu gestalten. Für ihn steht überhaupt die Vernunft nicht im Zentrum seiner Psychologie und seiner Metaphysik. Der Chassidismus ist freilich zu sehr eine echt jüdische Richtung, als daß er sich ganz im Halbdunkel des Mysteriösen verlieren könnte. Er hält an der jüdischen Tradition fest, und diese enthält stets ein rationales Korrektiv gegen eine übersteigerte Mystik (wie sie auch ein mystisch religiöses Korrektiv gegen jeden übersteigerten Rationalismus enthält). So finden wir in allen chassidischen Lehren ein größeres oder geringeres rationales Element. Die schärfste Ausprägung dieses rationalen Elementes finden wir bei Šnē'ūr Zalman. Er vertritt eine in sich geschlossene Lehre, in der Psychologie, Ethik und Metaphysik aufeinander abgestimmt sind. Das Grundelement in allen drei Aspekten der Frömmigkeit ist die Vernunft. Die Welt wurde durch die göttliche Vernunft geschaffen. Sie ist in allen ihren Teilen vernunftgemäß und darum der Vernunft zugänglich. Die Vernunft in der Welt ist identisch mit der Tōrā. Erkenntnis der Tōrā führt zur Erkenntnis der Welt und ihres Sinnes. Erkenntnis der Tōrā führt aber auch zur Erfüllung der Tōrā und damit zu vollendet ethischem Handeln. Wer die Tōrā, und damit die Welt, mit Hilfe seiner Vernunft nicht oder noch nicht erkannt hat, ist noch befangen. Diese Welt der Vernunft ist freilich, gemessen an dem Sein Gottes, nur ein Schein, aber der Schein, der für den Menschen Wirklichkeit

bedeuten muß. Gott schuf diese scheinbare Welt, weil nur sie den irdischen Augen der Menschen zugänglich ist. Der Auserwählte erkennt das Sein hinter dem Schein. Seine Erwählung besteht darin, daß seine Vernunft weniger erdgebunden, daß sie göttlicher ist. Šně'ūr Zalman sieht im Šaddīk nur den Lehrer, nur den, dessen Vernunft tiefer eindringt als die anderer Menschen. Nur seine Erkenntnis ist tiefer. Er ist verpflichtet, diese tiefere Erkenntnis als Lehrer nach Möglichkeit auch anderen zu vermitteln. Seine größere Frömmigkeit ist nur eine Konsequenz seiner tieferen Erkenntnis und eine Selbstverständlichkeit, die ihn nicht über andere erhebt.

Wir finden in der Lehre Šně'ūr Zalmans eine Unterscheidung zwischen der Welt an sich und der Erscheinungswelt, die an Gedanken der westeuropäischen Philosophie erinnert. Es bedarf einer besonderen Untersuchung, ob die abendländische Philosophie auf Šně'ūr Zalman Einfluß gehabt hat. Ein solcher Einfluß scheint vorhanden zu sein, aber Šně'ūr Zalman hat die Gedanken der zeitgenössischen weltlichen Philosophie wohl nicht aus erster Quelle, sondern in einer Form, die kaum mehr als ein Gerücht war, gekannt. Wenn Šně'ūr Zalman seine Lehre von den zwei Seinsarten als eine typisch religiöse Lehre ansieht, die in einem philosophischen System nicht denkbar ist, so kann er damit vielleicht, wie Dubnow <sup>1)</sup> vermutet, an Spinoza gedacht haben. Spinoza ist ja in der Tat der Prototyp des von der Religion abtrünnigen Philosophen. Aber es ist nicht anzunehmen, daß Šně'ūr Zalman das spinozistische System studiert, beherrscht und abgelehnt hätte. Wenn auch seine Gedanken im Prinzip an Gedanken der westeuropäischen Philosophie erinnern, so erwächst doch sein System nicht aus einer Auseinandersetzung mit dieser Philosophie, sondern aus der Lehre seines Lehrers, des Meseritscher Maggīd. Er versucht noch stärker als dieser, den Chassidismus an die rationalistischen Traditionen des Judentums anzuknüpfen. Er versucht, die großen Traditionen des Rabbinismus für den Chassidismus fruchtbar zu machen. Gegenstand für die Vernunft ist auch nach seiner Auffassung zunächst die Torā. Über die Torā hinweg erst führt der Weg zur Erkenntnis der aus Vernunft geschaffenen und durch Vernunft lebenden Welt.

---

<sup>1)</sup> Geschichte des Chassidismus II, S. 103.

Die Erkenntnis Gottes ist Erkenntnis eines wahren Seins. Diesem wahren Sein steht eine Welt gegenüber, die eine Art Sein hat. Wenn die Welt auch zu Gott hin geschaffen ist, so ist sie doch nicht gleicher Substanz mit Gott. Gemessen an der Seinsart Gottes ist die Welt Nichtsein. In dem Maße, wie der Mensch das Nichtsein der Welt erkennt, erkennt er das Sein Gottes. Das Wissen um dieses Nichtsein der Welt ist geradezu ein Kriterium für die Größe der Gotteserkenntnis. Die Welt ist aber nur Nichtsein, gemessen an der Seinsart Gottes. Sie ist nicht etwa nichtig als Schöpfung, sie ist nicht nichtig im Angesichte Gottes, nicht von Gott verworfen, nicht irrelevant. Sie hat eine Aufgabe, die freilich schließlich mit der Auflösung ihrer selbst enden muß. Sie muß schließlich in der Sphäre Gottes aufgehen, die wahres Sein ist. Alles irdische Geschehen ist an sich Nichtsein. Es erhält seinen Wert erst dadurch, daß es ein Weg zu dem wahren Sein Gottes ist. So gelingt es dem Chassidismus die mystische Lehre vom Nichtsein der Welt dennoch positiv umzudeuten und sie ethisch fruchtbar zu machen.

Das Judentum gilt als Religion der Vernunft<sup>1)</sup>. Hermann Cohen hat dieser Tatsache evidente Gültigkeit verschafft und

<sup>1)</sup> Für Hermann Cohen ist die Religion als solche nur deshalb vor dem Forum der Wahrheit gerechtfertigt, weil sie vernunftgemäß ist. Eine andere als die vernunftgemäße Wahrheit besteht für Cohen nicht. Infolgedessen muß auch jede einzelne der historischen Religionen unter dem Gesichtspunkte ihrer Vernunftgemäßheit geprüft werden. Nur wenn sie im Prinzip vernunftgemäß ist, ist sie wahre Religion und keine Verirrung. Auch für jede einzelne Lehre innerhalb einer Religion gilt die Vernunftgemäßheit als Prüfstein ihrer Echtheit. Auch im einzelnen ist ein Abweichen von der Vernunft für Cohen identisch mit dem Abgleiten aus der Sphäre echter Religion. Unter diesem Gesichtspunkte überprüft und versteht Cohen das Judentum, und alles, was er über die jüdische Religion und ihre einzelnen Lehren aussagt, geht von dieser Prämisse aus. Cohen kommt bei seiner Untersuchung der Religion zu dem positiven Ergebnis, daß vernunftgemäße Religion möglich, daß also Religion möglich ist. Im Judentum sieht er einen besonders ausgeprägten Typus dieser allein echten, vernunftgemäßen Religion. Der Chassidismus geht vom entgegengesetzten Standpunkt aus. Er prüft die Vernunft vor dem Forum der Religion und mißt ihren Wert daran, wieweit sie der Religion dient. Das Ergebnis des Chassidismus ist ebenfalls positiv. Die Vernunft vermag der Religion zu dienen, sie erfüllt überhaupt erst ihr eigentliches Wesen im Dienste der Religion. Deshalb vermag das Wesen der Religion und vermag jede einzelne Lehre durch die Vernunft verstanden und vernunftgemäß dargestellt zu werden.

sie auch im einzelnen zu erweisen versucht. Der rationale Faktor in der jüdischen Religion ist Tatsache. Dieser Faktor ist sogar ein konstituierendes Moment. Hermann Cohen hat ferner richtig gesehen, daß sich dieser konstituierende Faktor erst allmählich im Verlaufe der Geschichte und an der Geschichte des Judentums gestaltet hat. Dennoch erschöpft sich die Geschichte der jüdischen Religion nicht nur in der Ausgestaltung ihrer vernunftgemäßen Seite, und die Religion des Judentums ist nicht nur Religion der Vernunft. Sie enthält auch zugleich immer eine Reihe von Faktoren, die sich vordem Forum der Vernunft nicht rechtfertigen lassen und dieser Rechtfertigung auch nicht bedürfen. Hier liegt die Einseitigkeit der Auffassung Hermann Cohens. Die Geschichte der jüdischen Religion ist nicht nur eine Geschichte der Vernunft, sondern zugleich auch eine Geschichte religiösen Erlebens, das jenseits aller Vernunft steht. Die Auffassung, daß die jüdische Religion ihrem Wesen nach allein Vernunftreligion ist, führt Hermann Cohen dazu, daß er die jüdische Lehre auch da vernunftgemäß kommentiert, wo sie sich dem Urteil der Vernunft entzieht. Aus dieser Tatsache resultiert das seltsam Unbefriedigende in der Exegese Hermann Cohens, während seine systematischen Deduktionen Anspruch auf evidente Gültigkeit machen können.

Jede Religion macht in ihren höheren Formen Anspruch auf Totalität und will auch die Vernunft in ihren Bereich einbeziehen. Die Tatsachen der Religion widersprechen in keiner Weise der Vernunft, sofern es sich um die vollkommenen Formen der Religion und um eine Vernunft in idealer Vollendung handelt. Alle Diskrepanzen sind nur Folge von Unzulänglichkeiten, sind aber nicht im Wesen der Sache begründet. Jede Religion, die nicht der Primitivität des Aberglaubens verfallen will, sieht sich vor das Problem gestellt, wie sie ihre Ansprüche durchsetzen kann, ohne doch die Freiheit der Vernunft zu verletzen. Die Autonomie der Vernunft ist so unbedingte, daß der Gedanke sogar dem Denkenden gegenüber seine Freiheit bewahrt. „Es denkt“. Dieses freie Denken in ihren Bereich einzuordnen, ist Aufgabe der Religion. Jede echte Religion verlangt ein *sacrificium intellectus*, eine Einordnung der Vernunft in ihre Lehre. Aber sie verlangt nicht die Vergewaltigung der Vernunft. Eine unterdrückte Vernunft ist keine Vernunft mehr. Das Opfer einer

solchen Vernunft wäre wertlos. Wenn eine Religion auf Vernunft verzichtet, so kann sie vielleicht Massen gewinnen, denen ein Dispens vom Denken nur angenehm ist. Wenn eine Religion wirklich an diejenigen appellieren will, die Träger der Geschichte, d. h. der geistigen Entwicklung, sind, so muß es ihr gelingen, der Vernunft im vollen Umfange mit all ihrer Freiheit die ihr entsprechende Funktion einzuräumen. Wie jede Religion sieht sich also auch der Chassidismus vor die Frage gestellt, wie er der Vernunft gerecht werden soll, ohne in Intellektualismus zu verfallen und ohne die Vernunft zu vergewaltigen. Wenn der Chassidismus eine lebendige historische Wirksamkeit ausüben konnte, so ist dieser Erfolg darin begründet, daß er dem intellektualistischen Zuge seiner Zeit nicht folgte, daß er die Tradition nicht als überwundenen Aberglauben ablehnte, daß er aber andererseits auch die Gesetze und den Freiheitsanspruch der Vernunft respektierte. Das System, das der Chassidismus allmählich herausgebildet hat, ist keine absichtlich dunkel gehaltene, in vagen Gefühlen schwelgende Pseudomystik, sondern eine echte Mystik, die sich bemüht mit reinen klaren Gedanken zu arbeiten. Der Chassidismus sieht sich vor die Aufgabe gestellt, die jeder Religion gestellt ist: die Aufgabe allen zu dienen, allen verständlich zu sein und dennoch in die Tiefen des religiösen Lebens vorzudringen. Er muß gleicherweise versuchen, eine banale Popularität zu vermeiden und eine Beschränkung auf eine nur wenig verständliche, für die Allgemeinheit zu schwierige Lehre zu verhindern. Der Chassidismus lehrt die Freiheit der Vernunft. Vermöge seiner Lehre von der auf Gott hin geschaffenen Welt bedeutet für ihn diese Freiheit keine Gefahr. Gerade eine auf Freiheit gerichtete Vernunft wird und muß den der Schöpfung ihrem Wesen nach entsprechenden Weg zu Gott hin gehen. Der Chassidismus, obwohl er eine mystische Richtung war, ist vernunftgemäßer als der überspitzte Traditionalismus. Die intellektualistische Spielerei ist gebunden und widerspricht der Freiheit der Vernunft. Es gelingt dem Chassidismus, eine Lehre zu schaffen, deren Evidenz nicht durch logische Spitzfindigkeit mühsam bewiesen werden muß, sondern die als echte Evidenz der freien Vernunft einen adäquaten Gegenstand bietet. So gelingt es, die Feindschaft zwischen Vernunft und Religion zu überwinden. Der Mensch ist nicht mehr Sklave einer Vernunft, die ihn

zwingt, einen Weg zu gehen, der ihn von Gott wegführt. Der Chassidismus zeigt, wie auch die Vernunft dem Willen Gottes in der Schöpfung eingeordnet ist. Das Denken soll nicht ein immer heimlich empfundener Sündenfall sein, sondern auch das Denken dient dazu, den Sinn der Welt zu erfüllen.

Was wir metaphysisch betrachtet als Weg zu Gott bezeichneten (s. oben S. 28), ist psychologisch betrachtet die Auslösung des transzendentalen Sinnes. Dieser Sinn ist das wahrnehmende Organ des Unterbewußtseins, in dem sich das religiöse Leben des Mystikers abspielt, das Organ des mystischen „Seelengrundes“. Diese Gotteserkenntnis stellt ein Durchstoßen durch die Welt des Irdischen in ihren transzendenten Hintergrund hinein dar. Der transzendente Sinn gehört nicht in den Bereich der ratio, er kann also zu dem Bereich des Unbewußten gerechnet werden. Der „Teil“ der Seele, in dem sich das Leben der durch Kultur und Erziehung unterdrückten Triebe und der aus Mangel an Raum im Oberbewußtsein nicht durchgeführten Gedanken und Gefühle abspielt, ist unter dem Gesichtspunkt der ratio betrachtet die Nachtseite der Seele, von der Tagesseite prinzipiell geschieden. Zum Unterbewußtsein in diesem Sinne gehört der transzendente Sinn nicht<sup>1)</sup>. Er gehört in eine Welt der Seele, in der das Bewußtsein im Sinne der ratio überhaupt keine Rolle spielt. Der mystische Sinn wurde nicht aus dem Bewußtsein verdrängt, er hatte vielmehr niemals etwas mit dem Bewußtsein, in dem die ratio herrscht, zu tun. Er hat seine eigene Form des Bewußtseins. Dieses Bewußtsein erkennt mit Hilfe des Evidenzerlebnisses. Es erkennt stets in Totalität, d. h. die Ganzheit des mystischen Bewußtseins erkennt die Ganzheit der Welt. Der Gegenstand also ebenso wie das Werkzeug der Erkenntnis werden durch ihre Totalität charakterisiert. Die stets auf die Ganzheit gerichtete chassidische Ethik ist hier begründet (s. S. 55 f.). Der Chassidismus hat keine psychologische Theorie des mystischen Erlebnisses hervorgebracht. Dennoch ist die Art der chassidischen Gotteserkenntnis und die Grundlage der chassidischen Ethik in charakteristischer Weise mystisch gestal-

<sup>1)</sup> Der Transzendentsinn gehört also nicht in die Bewußtseinswelt, die Gegenstand psychoanalytischer Forschung ist. Demnach vermag gerade psychoanalytische Betrachtungsweise hier Klarheit zu schaffen, indem sie die Natur des Unterbewußtseins herausstellt und so die Möglichkeit klarer begrifflicher Trennung schafft.

tet. Die Totalität Gottes wird aus einem totalen Bewußtsein heraus durch ein Evidenzerlebnis erfaßt. Für die weitere Ausgestaltung der chassidischen Gedanken und Praktiken spielen natürlich rationale Momente eine Rolle. Denn für die Ausgestaltung ihres Erlebnisses bedarf die Mystik immer einer Anleihe in fremden Bezirken: sie bedient sich sowohl der Begriffe der Wissenschaft als auch der Metaphern der Poesie. Von dieser Ausgestaltung her empfängt das Erlebnis selbst immer wieder neue Anregung. Dies ist überhaupt der Grund dafür, daß der Mystiker sein Erlebnis ausspricht. Er muß reden, um des Erlebnisses Herr zu werden und Kraft zu neuem Erleben zu finden. Das Studium der Torā ist also auch für den im Prinzip mystisch gerichteten Chassidismus deshalb von größter Bedeutung, weil es den Menschen ins Gebiet des Religiösen hineinführt und weil es ihm die Formen zu liefern vermag, in denen er das mystische Gotteserlebnis für sich und andere überhaupt erst verständlich machen kann.

In bezug auf die praktische Seite der Gotteserkenntnis, das Gottvertrauen, die fides, אמונה, begegnen uns im Chassidismus verschiedene Nuancierungen, deren Extreme durch den Maggid aus Meseritsch und durch R. Nahman von Brazlaw repräsentiert werden. Für beide gilt, wie überhaupt für den Chassidismus, daß der Glaube im Zentrum des religiösen Lebens stehen muß. Aber in bezug auf den Weg zum Glauben gehen die beiden Richtungen auseinander. R. Nahman erkennt nur die reine fiducia, das blinde Vertrauen, an. Intellektuelle Erkenntnis führt für ihn niemals zu אמונה. Darum ist die Leistung der Philosophie nicht nur unnötig, sondern geradezu gefährlich. Philosophie vermag nur aufzulösen, sie stellt Fragen, auf die sie keine Antworten zu geben weiß und wissen kann. R. Nahman lehnte ausdrücklich die philosophischen Autoritäten Bahjā, Ibn 'Ezrā, in gewissem Sinne sogar Maimonides ab. Er scheint hier durchaus Kenner zu sein. Er warnt also vor einem falschen Wege, den er selbst einmal gegangen ist. Es handelt sich also nicht um die arrogante Ablehnung des Wissens durch den Unwissenden. Nicht die Philosophie, nicht eigenes Nachdenken vermag die אמונה zu geben, sondern die אמונה wird von den Eltern übernommen. Sie ist enthalten in der heiligen Tradition seit Mose. Der einzige Weg zum Glauben und die einzige Lebensform des Glaubens ist הייתה, ist Leben im Gesetz,

im heiligen Geist. Der Repräsentant dieser Art des Glaubens ist der Saddik, nicht der Philosoph. Der Gegenstand des Glaubens bedarf keiner Beweise. Er wird durch die Tradition übermittelt und muß in Ehrfurcht angenommen werden. Ein solcher Glaube ist wirklich fruchtbar, er vermag, was keine Philosophie erreichen kann: den Menschen dahin zu bringen, daß er so lebt, wie er soll — einfach, rechtschaffen, das Gesetz erfüllend und Gott in rechter Weise dienend.

Gegenüber dieser strengen Geschlossenheit des אמונה-Begriffes bei R. Nahman steht ein wesentlich komplizierterer Begriff der אמונה bei dem Maggid aus Meseritsch. Entsprechend seiner überhaupt stark intellektualistischen Gedankenrichtung vertritt er einen Begriff der אמונה, der mit dem Intellekt in enger Beziehung steht. Freilich muß auch hier das sacrificium intellectus geleistet werden: der Intellekt vermag nicht von sich aus in logischer Schlußfolgerung die Welt des Glaubens aufzubauen, wohl aber vermag er sie zu erkennen. Der Glaube steht nicht in Widerspruch zum Intellekt, sofern dieser nur der echte Intellekt ist. Der Mensch kann nicht nur den Gegenstand des Glaubens erkennen, sondern er soll ihn erkennen. Die einfache fides implicita genügt nicht. Aber der Mensch muß dennoch von der Pietät gegenüber der von den Eltern ererbten Religion ausgehen. Eine solche Pietät allein vermag die אמונה vor einer Auflösung durch den Intellekt zu schützen. Doch der Mensch muß auf dieser Pietät mit Hilfe des Intellektes weiterbauen. Erst so wird die אמונה vollkommen. Gegenstand einer solchen אמונה muß die gesamte Welt des Religiösen sein. Alle Lehren, alle Gebote müssen in der אמונה erfaßt werden. Bei allem Intellektualismus ist für den Maggid aus Meseritsch das Judentum kein System, keine Lehre, kein logisches Gedankengebäude, sondern Tradition, Gegenstand der Pietät und der Ehrfurcht. So vermag die אמונה trotz ihrer Verbindung mit dem Intellekt mehr hervorzubringen als nur Erkenntnis. Aus der אמונה resultiert alles: die Liebe zu Gott, die Ehrfurcht vor Gott, der rechte Gottesdienst. Diese sind nicht etwa nur sekundäre Folgen der אמונה, sondern wie die אמונה den ganzen Bereich der religiösen Erkenntnis umfaßt, so umfaßt sie auch den ganzen Kreis religiösen Lebens.

Wenn eine Religion die Lehre von der pantheistischen Gemeinschaft zwischen Gott und Welt ablehnt, so muß sie, falls

sie nicht einem rein mechanischen Deismus verfallen will, das Prinzip der Offenbarung unbedingt aufrechterhalten. So ist auch das Judentum eine ausgesprochene Offenbarungsreligion. Das Prinzip der Offenbarung wird im Judentum aufrechterhalten, ebenso in dem streng rationalistischen System Cohens wie auch in der durchaus mystisch eingestellten Lehre des Chassidismus. Das Anliegen dieser extremen Richtung ist dasselbe: Offenbarung im Rahmen eines streng monistischen Systems unter Ausschaltung jeder mythologisch wunderhaften Anomalie. Offenbarung ist Fortsetzung der Schöpfung. Für H. Cohen steht die Offenbarung zur menschlichen Vernunft in demselben Verhältnis wie das absolute Sein Gottes zu dem Werden der Schöpfung. Die Proportion läßt sich auch umstellen: so wie die menschliche Vernunft notwendige Fortsetzung des schöpferischen Werdens ist, so ist die Offenbarung notwendiger Bestandteil des göttlichen Seins. Die Offenbarung steht zur Vernunft nicht im Verhältnis der Kausalität, sondern sie ist das Prinzip, das die Kausalität überhaupt erst möglich macht. Sie ist die Vorbedingung dafür, daß die Vernunft als Wirkung aus Ursachen entstehen kann. „Die Offenbarung ist die Schöpfung der Vernunft“ (Cohen, *Die Religion der Vernunft*, S. 84). Auch der Chassidismus sieht in der Offenbarung nur eine Fortsetzung der Schöpfung. Aus der Schöpfung heraus erwächst die Erkenntnis Gottes. Die natürliche Offenbarung wird nicht scharf von einer historischen getrennt. Alles in der Welt offenbart Gott. (Aber Gott offenbart sich nicht in allen Dingen, wie der Pantheismus lehren würde.) Er wird offenbar am reinsten und stärksten in der Tōrā, die ihm am nächsten steht. Doch er wird auch anderweitig offenbart, in abgeschwächter Form, aber nicht wesentlich anders. Der Mensch erkennt Gott durch alle seine Werke hindurch, und daß er dies kann, wird ermöglicht durch die Offenbarung.

Wenn eine natürliche Offenbarung einmal als vorhanden angesehen wird, so entsteht die Frage, welche psychische Funktionen des Menschen für diese natürliche Offenbarung aufnahmefähig sind. Es entsteht die Frage, ob Vernunft, Gefühl oder sogar der sogenannte gesunde Menschenverstand diese natürliche Offenbarung vermitteln. Diesen letzteren Weg, den Weg der populären Aufklärung, lehnt der Chassidismus in allen seinen Richtungen ab. Der schlichte volkstümliche Chassidismus sieht in

der Gesamtheit des Herzens das Organ für die rechte Gotteserkenntnis. Der Verstand führt von Schlußfolgerung zu Schlußfolgerung ins Unendliche, aber nicht in das Zentrum Gottes. Die Gesamtheit des Herzens dagegen vermag Gott wirklich zu erkennen, vermag den Menschen auf die höchste Stufe der Gotteserkenntnis zu erheben: sie führt ihn mitten hinein in das „Haus Gottes“. (Abrahām Mošē von Przysucha an Hand der Exegese von Ps. 101, 2 in **רמתיים צופים**, S. 103.) Die ernste, strenge und stark rationalistische Religiosität des Kozker Rabbi verlangt zwar, daß der Mensch sich um die Gotteserkenntnis (**דעת**) bemühen soll. Diese **דעת** ist Vernunft im Sinne der letztmöglichen Konzentration menschlicher Geisteskräfte. Mit unbestimmten Gefühlen will der Kozker Rabbi nichts zu tun haben. Aber diese **דעת** ist auch nicht rein logischer Verstand. Sie ist ein Gnadengeschenk, das Gott dem Menschen verliehen hat und eine kostbare Gabe, die der Mensch nicht verachten darf. Wenn der Mensch Gott nicht erkennen kann, so soll er dies nicht der Unfähigkeit der menschlichen Vernunft als solcher zuschreiben, sondern nur der Unzulänglichkeit seiner persönlichen Kraft. Wer nicht genügend **דעת** hat, um Gott zu erkennen, muß sich durch einen Šaddik belehren lassen. Die **דעת** ist also erlernbar, kann aber doch nur durch den Charismatiker, den Šaddik, weitergegeben werden (der Kozker Rabbi an Hand der Exegese von Hos. 4, 6 in **רמתיים צופים**, S. 99). Im Zusammenhang der chassidischen Lehre von der Natur derjenigen seelisch-geistigen Kräfte, die die Gotteserkenntnis vermitteln, ist auch der Chabadismus des Šně'ūr Zalman zu begreifen. Wenn Šně'ūr Zalman **הכמה**, **בינה** und **דעת** als die zentralen Kräfte des menschlichen Geistes ansieht, so bedient er sich kabbalistischer Termini und übernimmt mit diesen Termini naturgemäß einen ganzen kabbalistischen Begriffskomplex. Dennoch haben diese Begriffe bei Šně'ūr Zalman noch einen typisch chassidischen Sinn. Sie sind mehr real, mehr psychologisch gefaßt. Sie sind trotz ihres metaphysischen Hintergrundes wirkliche psychische Funktionen, Möglichkeiten des einzelnen Menschen Gott zu erkennen. Durch **הכמה**, **בינה** und **דעת** wird bei Šně'ūr Zalman doch nur der Akt der Erkenntnis Gottes erreicht, nicht der kabbalistische Besitz Gottes. **הכמה**, **בינה** und **דעת** sind keine Zaubermittel, um sich Gottes zu bemächtigen, sondern Werkzeuge, die dem Menschen gegeben wurden, damit er seine Aufgabe in der Welt erfüllen

könnte: der Mensch soll die Welt zu Gott zurückführen, und dazu bedarf er der Erkenntnis des Zieles und des Weges, der zu diesem Ziele führt.

Der Chassidismus will im Prinzip eine Religion der Liebe sein. Er stellt die Gottesliebe höher als die Gottesfurcht. Er sieht in der Liebe Gottes das eigentliche Agens der Welt, er stellt die Nächstenliebe in den Mittelpunkt seiner Frömmigkeit. Die Gemeinschaft aller Menschen vor Gott, die Tatsache, daß die Schöpfung eine Aufgabe für den Menschen bedeutet, machen die Nächstenliebe zu einem zentralen Gebot. Von dem Gebote der Nächstenliebe, und zwar bedingungsloser praktischer Nächstenliebe, kann niemand und nichts befreien. Die Berufung auf die Hilfe durch Gott gilt nicht. Der Mensch soll so helfen, als gäbe es keinen Gott und keinen anderen Menschen, der helfen könnte (s. Buber, Die chassidischen Bücher, S. 609). Der Chassidismus verwirft also jeden Versuch, praktische Konsequenzen der Ethik dadurch zu umgehen, daß man sich auf eine — angeblich — religiöse Basis zurückzieht. Ebensowenig gestattet die chassidische Lehre den Rückzug auf eine ethische Basis. Die Hilfeleistung darf nicht deshalb verweigert werden, weil der Hilfsbedürftige der Hilfe nicht würdig ist. Der Mensch ist gar nicht befugt, darüber zu entscheiden, wer der Hilfe würdig sei. Denn alles, was der Mensch besitzt, besitzt er ohne sein Verdienst. Der Mensch darf darum nicht wählerischer sein als Gott, der auch nicht auf Verdienst sieht. (Buber, Die chassidischen Bücher, S. 512.) Gegenstand der Hilfeleistung muß jede Not sein. Die Person des Hilfsbedürftigen spielt keine Rolle. Dem Gottesleugner muß ebenso geholfen werden wie dem Frommen. Der Gottesleugner ist geradezu nur dazu da, damit Liebe, und zwar Liebe ohne Einschränkung, geübt werden könne. Diese Liebe ist identisch mit dem Verständnis für alle Nöte des anderen. Der Sassower Rabbi formuliert das Wesen der Liebe geradezu so: „das ist die Liebe zu den Menschen, ihr Bedürfen zu spüren und ihr Leid zu tragen“ (Buber, Die chassidischen Bücher, S. 512). Der Sassower Rabbi gilt überhaupt als Prototyp eines Rabbi, der das Prinzip der Frömmigkeit in der Liebe zum Nächsten sieht und der keinen Unterschied in bezug auf den Wert des Bedürftigen macht. Die Legende erzählt von ihm, daß er selbst die Erlösung der Verdammten in der Hölle erzwang: er war

nämlich freiwillig in die Hölle gegangen, um seine Sünden dort abzubüßen. Deshalb hatte Gott befohlen, das Höllenfeuer zu löschen. Der Sassower weigerte sich nun die Hölle zu verlassen, ehe nicht alle Verdammten aus der Hölle befreit wären. Hier wird in etwas grotesker Form der chassidische Grundsatz durchgeführt, daß alle Menschen der Erlösung wert sind, daß es keine prinzipielle Gottesferne, keine prinzipielle Trennung einer Seele von Gott geben kann (Buber, Die chassidischen Bücher, S. 518). Die Forderung der Nächstenliebe in bedingungsloser Formulierung ist nicht etwa eine Zuspitzung chassidischer Lehren durch diesen oder jenen Rabbi. Sie gibt vielmehr dem chassidischen Leben sein ganz spezifisches Gepräge. Die Forderung der Nächstenliebe geht bis zur Auflösung der sozialen Ordnung. Die soziale Ordnung wird durch den Chassidismus also nicht etwa dadurch aufgehoben, daß er ein neues revolutionäres Sozialprogramm aufstellt. Er stellt überhaupt keine „sozialen“ Forderungen. Denn der Chassidismus will nicht eine Gesellschaftsordnung durch eine neue, bessere ersetzen. Er kennt nur eine ethisch-religiöse Gemeinschaft, während die soziale Ordnung irrelevant ist. Sie wird keiner Reform unterzogen, weil auf der Ebene des religiös-ethisch fundierten Chassidismus eine Gesellschaftsordnung gar nicht existieren kann. Der Chassidismus fordert nicht das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl, sondern er rechnet von vornherein mit dem Unglück in der Welt, aber auch zugleich mit seiner Überwindung durch die tätige Liebe zum Nächsten.

Der Chassidismus hat in seiner Lehre immer wieder auf die spekulative Metaphysik zurückgegriffen. Geschichte und Legende berichten, daß die großen Vertreter des Chassidismus, vor allem auch der Ba'al Šēm tōb selbst, immer wieder zu den Schriften der Kabbala gegriffen haben. Der Chassidismus war in gewissem Sinne eine Fortsetzung der Kabbala nach der Seite einer gelebten Frömmigkeit hin. Wenn er dies sein konnte, so müssen die Lehren der Kabbala die Möglichkeit einer solchen Weiterbildung in sich gehabt haben. Nur wenn die Kabbala von vornherein die Frömmigkeit zum telos ihrer Spekulation gemacht hatte, war eine solche Weiterbildung kabbalistischen spekulativen Gedankengutes durch den Chassidismus möglich, mag auch die Kabbala als solche gelegentlich auf halbem Wege

stehengeblieben sein und das Telos über dem Wege vergessen haben. Der Chassidismus bedeutet hier eine Vollendung der Kabbala, nicht ihre Auflösung und Ablösung.

Die Tatsache, daß die Kabbala auf eine gelebte Frömmigkeit gerichtet war, aber dieses Ziel nicht immer explizite herausgestellt hat, führte immer wieder zu ihrer verfälschten Ergänzung nach der praktischen Seite hin, zu einer Ergänzung durch die Magie. Die sogenannte praktische Kabbala erscheint schon seit dem Mittelalter immer wieder gerade in denjenigen jüdischen Richtungen, denen es auf eine ernste und innere Frömmigkeit ankommt. Hier zeigt sich die schicksalhafte Verknüpfung von Mystik und Magie. Keine mystische Richtung ist je von einem Herabsinken in die Magie verschont geblieben. Wenn auch die großen mystischen Persönlichkeiten selbst sich frei gehalten haben mögen von diesem Umschlagen in Materialismus und Eudämonismus, so hat sie doch die Legende immer wieder mit magischen Vorgängen in Zusammenhang gebracht<sup>1)</sup>. Der Ba'al Šem toḇ und die Šaddikim des Chassidismus teilen hier das Schicksal eines Jehuda Hāsīd von Regensburg (um 1150—1217) und eines Albertus Magnus<sup>2)</sup>. Wenn Minkin (*The Romance of Hassidism*, New York 1935) das Wundertäterwesen der Šaddikim für eine Korruptionerscheinung im Chassidismus hält und wenn er dieses Wesen z. T. als ein Ergebnis der Massenpsyche und ihrer Wünsche betrachtet, mit dem die Šaddikim selbst nichts zu tun hatten, so ist dies zweifellos berechtigt. Aber der schnelle Niedergang des Chassidismus geht nicht, wie Minkin meint, auf diese Erschei-

<sup>1)</sup> Man erzählt vom Sassower Rabbi, daß er seinen Freund, den Berditschewer Rabbi, durch rein praktisch kabbalistische Methoden — Aussprechen des Namens und Tanz — von seiner Krankheit geheilt habe (Buber, *Die chassidischen Bücher*, S. 515 f.). Dies ist um so auffälliger, als der Sassower Rabbi den Chassidismus sonst in sehr reiner Form repräsentiert. Der Sassower Rabbi kennt nur ein leitendes Prinzip seines Lebens: den Bedürftigen zu helfen um jeden Preis. Er bedient sich dazu selbst magischer Manipulationen. Dies zeigt, daß die praktische Kabbala als solche im Chassidismus nicht abgelehnt wurde, wie eben der Chassidismus nichts ablehnt, was seinen Zielen dienen kann. Immerhin bleibt es problematisch, wie sich eine solche Tiefe und Feinheit des religiösen Empfindens, wie sie der Sassower Rabbi repräsentiert, mit so primitiven Vorstellungen vereinigen läßt.

<sup>2)</sup> Martin Buber (*Deutung des Chassidismus*, S. 85 und 91) kennzeichnet das gelegentliche Vorkommen einer theurgischen Praxis auch im Chassidismus sehr treffend als peripher, als Erscheinung, auf die es dem Chassidismus zentral in keiner Weise ankommt.

nung zurück, denn diese ist eine Korruptionerscheinung, die an allen mystischen Bewegungen zu beobachten ist.

Der Chassidismus übernahm die kabbalistischen Begriffe, gab ihnen aber einen spezifischen Sinn. Als Beispiel sei der Begriff des  $\text{דבקות}$  genannt. Diesen Begriff hat der Chassidismus in seinen Lehren verarbeitet, aber mit einer Nuancierung, die typisch chassidisch ist und die geistesgeschichtlich eine außerordentliche Vertiefung des Begriffes bedeutet. Solange wie in der Kabbala unter einer solchen Vereinigung die Paarung zweier heterogener Momente verstanden wird, was die Kabbala dadurch ausdrückt, daß sie vom männlichen und weiblichen Prinzip spricht, kann eine solche Vereinigung immer nur ein Ergebnis bestimmter Konstellationen, Manipulationen und Techniken sein. Immer muß ein magisches Moment, wenn auch in sublimer Form, wirksam werden, um Heterogenes zu vereinigen. Der Chassidismus dagegen sieht in der Vereinigung der Seele mit Gott nur eine Rückkehr, die Wiedervereinigung der Schöpfung mit dem Schöpfer, und zwar einer Schöpfung, die in keiner ihrer Daseinsformen widergöttlich ist. Soweit überhaupt ein Weg in den chassidischen Lehren angegeben wird, wie die  $\text{דבקות}$  erlangt werden kann, so ist es der genuin religiöse Weg des Gebetes. Es werden also keine magischen Manipulationen empfohlen. M<sup>n</sup>abēm Mendel aus Witebsk sieht im Gebet den ausschließlichen Weg zu  $\text{דבקות}$ . Tōrā-Studium und Tat sind zwar notwendig, vermögen aber den Menschen nicht zu Gott zu führen. Das Gebet betrachtet er als ein Aktivwerden der Š<sup>k</sup>inā in der Welt. Nur weil die Š<sup>k</sup>inā, also ein göttliches Prinzip, in der Welt ist, kann überhaupt die  $\text{דבקות}$  zustande kommen. Die Vereinigung von Gott und Seele bringt nur explizite zustande, was implizite immer vorhanden war. Sie ist die historische Erscheinungsform der metaphysischen Gegebenheit. Es geschieht nichts unerhört Neues, keine Revolution absoluter Gegebenheiten. Diese bleiben, was sie sind. Sie erfüllen vielmehr gerade durch diese Vereinigung auch im Dasein ihr Wesen, wie es im Sosein von vornherein gegeben ist.

Der Parallelismus zwischen der Vereinigung von Mensch und Gott und dem Vorgang der Welterschöpfung, ein Parallelismus, der mystisch gedacht durchaus als Identität anzusehen ist, muß sich auch in den einzelnen Wesenszügen dieser Vereinigung auswirken. Wie die geschaffene Welt aus Gott stammt und zu Gott hin bestimmt ist und dennoch nicht Gott selbst ist, so ist

die mystische דבקות des Chassidismus keine Vergottung des Menschen im Sinne einer Identifikation. דבקות setzt immer die Trennung von Subjekt und Objekt auch nach Beendigung des Einungsvorgangs voraus. Unio mystica im strengen Sinne ist Identifikation, wobei je nach der Einstellung der betreffenden mystischen Richtung entweder die menschliche oder die göttliche Seite allein Realität hat. In diesem Begriffe der gottmenschlichen Vereinigung liegt eine der Hauptnuancen des Chassidismus im Bereiche der allgemeinen Mystik, die ihn als selbständige Bewegung innerhalb der Mystik kennzeichnet. Diese Nuancierung ist spezifisch jüdisch, da das Judentum zu den radikalsten Formen der nichtpantheistischen Religionen gehört.

Da die Vereinigung zwischen Mensch und Gott nach chassidischer Auffassung keine Identifikation bedeutet, so kann der Chassidismus auch bei der Formulierung stehen bleiben, daß der Mensch werden soll wie Gott. Dieses Werden wie Gott ist identisch mit einer inneren Läuterung, die zugleich ethisch und religiös gedacht ist. Diese innere Läuterung ist das eigentliche Ziel menschlichen Lebens. Der Apter Rabbi, der diese Lehre besonders ausgebaut hat, legt auf die vollkommene Läuterung des Menschen ein so großes Gewicht, daß er sogar den an sich unjüdischen Gedanken der Metempsychose in den Dienst dieser so genuin jüdischen Lehre stellt. Der Apter Rabbi rechnet damit, daß die Seele so lange wieder auf die Erde zurückkehren muß, bis ihre Läuterung vollendet ist. So erzählt die Legende, er habe sich selbst für die Wiedergeburt eines Hohenpriesters gehalten.

Das Auf und Ab zwischen Gottesnähe und Gottesferne, das das mystische Gotteserlebnis charakterisiert, erhält unter dem Gesichtspunkte der Identität von Schöpfung und unio mystica einen neuen positiven Sinn. Während das ständige Verlieren Gottes für den christlichen Mystiker die Tragik seiner Frömmigkeit bedeutet, so daß ihn die Angst vor der großen Leere ständig verfolgt, ist für den Hāsīd das Herabsinken von vornherein nur ein Anlauf zu einem neuen Aufstieg (וְיִרְדָּה צִוּרָךְ עִלְיָה הִיא). Wie die Schöpfung gleichsam an das andere Ende des Seins

1) Vgl. hierzu die **קונטרס** des Ljubawitscher Rabbi, **קונטרס** 35, Warschau 1937, S. 8.

gestellt wurde, damit aus der größtmöglichen Spannung zwischen Gott und Welt die größtmögliche Aktivität entstehen könne, so sinkt der einzelne Fromme aus der דבקות herab, um aus der erneuten Spannung erneute Kraft zum Leben im Sinne Gottes und der Schöpfung zu gewinnen. So ist das Irdische am Menschen, das ihn — wie der Chassidismus durchaus nicht verkennt — herabzieht, nicht ein Fluch, sondern eine gottgewollte Notwendigkeit. Nur wenn so auch das Negative seinen positiven Wert erhält, löst sich die Antinomie des Bösen in der gottgeschaffenen Welt auf. Gott ist in der Tat auch der Schöpfer des Bösen, insofern nämlich als es dem Guten dient. Das Böse in der Welt, die Materie, ist realiter vorhanden. Es ist nicht nur die Leere, wo das Gute nicht hinkommt. Aber diese Materie, obwohl an sich antigeistig, ermöglicht doch erst das aktive Dasein des Geistes. So wie das Moment der Reibung, das seinem Wesen nach gegen die Bewegung gerichtet ist, dennoch erst Bewegung möglich macht.

Wenn die Welt zu Gott hin geschaffen ist und der Weg des Einzelnen bis zur D<sup>e</sup>h<sup>e</sup>k<sup>u</sup>t auch nichts anderes als eben dieser Weg der Schöpfung ist, so erscheint es zunächst als ausgeschlossen, daß ein Mensch die D<sup>e</sup>h<sup>e</sup>k<sup>u</sup>t nicht erlangen könne oder daß man einmal die D<sup>e</sup>h<sup>e</sup>k<sup>u</sup>t erlange und einmal nicht, d. h. also: der Gedanke der Erwählung scheint in einer solchen Lehre keinen Platz zu haben. Hier liegt eine Diskrepanz vor, die in allen Religionen dann eintritt, wenn sie dem Problem des Bösen bis zu seinen Wurzeln nachgehen. Wenn eine Lehre das Böse ganz ernst nimmt und so zu der Erkenntnis gelangt, daß die Welt von Gott radikal geschieden ist, so entsteht eine Lehre von der gleichen Sündhaftigkeit aller vor Gott. Jede Abstufung im Grade der Sündhaftigkeit erscheint als irreligiös, als ein ethisches Axiom, das vom Standpunkte der Religion aus fiktiv ist. Nicht anders aber ist das Ergebnis, wenn eine Lehre mit der Göttlichkeit der Schöpfung so sehr Ernst macht, daß auch das Böse seinen widergöttlichen Charakter verliert. Auch dann ist eine Abstufung nach Graden der Heiligkeit innerhalb der Menschheit zunächst nicht möglich. Wenn dennoch die jüdische Religion die Menschen in Fromme und weniger Fromme einteilen kann, wenn überhaupt die Rede davon sein kann, daß die eigentliche Heiligkeit, die Vereinigung mit Gott, nur von wenigen und auch von diesen nicht immer erreicht

wird, so geschieht das mit Hilfe eines formalen Kunstgriffes, der gerade in der jüdischen Philosophie, und zwar in Maimonides' Lehre vom Wesen der Prophetie, eine klassische Durchbildung erfahren hat. Maimonides gesteht jedem die Möglichkeit zu bis dahin zu gelangen, wo er fähig ist, das Gnadengeschenk der Prophetie zu erhalten. Ob er dieses Geschenk aber erhält, steht bei Gott: dementsprechend wird die D<sup>h</sup>bēkūt nur dann empfangen, wenn Gott es will. Der Mensch kann nur bereit sein. Dieser Begriff der Bereitschaft ist im Chassidismus aber ein anderer als bei Maimonides. Die strenge Scheidung von Gott und Welt in der Lehre des Maimonides bedingt, daß hier die Bereitschaft ganz im Bereiche der weltimmanenten Vernunft gewonnen wird. Mit den Mitteln der Welt, mit den Mitteln seines Geistes gelangt der Mensch bis an jene Grenze, über die ihn nur die Gnade Gottes hinwegführen kann. Es tritt also eine spezifisch neue Kategorie in den Prozeß der religiösen Vollendung ein. Gegenüber diesem Eingriffe Gottes ist die Haltung des Menschen nur etwas Passives, nur eine Disposition. Nach der mystischen Lehre des Chassidismus dagegen wohnt ein göttliches Prinzip von vornherein im Menschen. Der Mensch kann es von den Schlacken der Welt befreien und es rein darstellen. Es gibt eine Form der Mystik, in der damit der Prozeß der Vergottung bereits vollendet ist. Das ist jene Form der Mystik, die dem Gotte außerhalb der Seele jede Realität abspricht und die immer Gefahr läuft, sich im reinen Psychologismus aufzulösen. Der Chassidismus dagegen erkennt die Realität Gottes außerhalb der Seele und der Welt ohne Vorbehalt an. Für ihn ist also der Prozeß der D<sup>h</sup>bēkūt mit der Befreiung des Seelenfunken aus allen irdischen Bindungen erst vorbereitet. Der Prozeß kann nur von Gott selbst vollendet werden. Gott selbst schließt den Ring, in dem er das, was von ihm ausgegangen ist, auch wieder in sich einbezieht. Hier tritt also keine neue Kategorie in den Prozeß ein, sondern Gleiches kehrt zu Gleichem zurück. Die Beteiligung des Menschen ist demnach in diesem Falle weniger passiv, weniger negativ.

Der Ring schließt sich, aber dennoch bleibt hier eine Diskrepanz. So wie Gott in der Welt ist und dennoch von der Welt geschieden, so wie sich der Mensch mit Gott vereinigen kann und Gott dennoch Gott bleibt, so sind alle zu Gott hin bestimmt und dennoch nur einige von Gott auserwählt. Hier

liegt die Grenze, an der das Religiöse das menschliche Fassungsvermögen überschreitet. Hier liegt historisch betrachtet die Schwäche aller Religionen und aller religiösen Richtungen, der Grund, warum das Religiöse immer anfechtbar bleibt und warum innerhalb der Religion selbst stets neue Kämpfe entstehen, die ihre Polemik aus den Diskrepanzen nähren können, ohne die Religion nicht möglich ist.

Da die D<sup>o</sup>bēkūt letztlich doch Gnadengeschenk bleibt, löst sich hier an ihrem Höhepunkte die chassidische Lehre auf. An Stelle des prinzipiell gemeinschaftlichen Momentes tritt dennoch wieder die Einsamkeit des Einzelnen vor Gott. Bis an die Grenze der D<sup>o</sup>bēkūt heran geht die Gemeinschaft, die dann folgende Erwählung tritt an den Einzelnen heran. Aber in der Lehre vom Šaddik, der als Auserwählter dennoch nur wieder Repräsentant, Mittler und Lehrer der Gemeinschaft ist, findet der Chassidismus zurück zu seinem Ausgangspunkte, der das Individuum immer zugleich als Glied der Gemeinschaft wertet.

Die Lehre davon, daß jedem Menschen etwas vom göttlichen Prinzip innewohnt, durchzieht alle Lehren im Chassidismus. So findet sie auch z. B. Ausdruck innerhalb der Lehre vom Messias, und zwar in der Form, daß jeder Mensch in höherem oder geringerem Maße etwas vom Messias an sich hat und daß der Šaddik die höchste erreichbare Form dieses allgemeinen Messiasiums repräsentiert. Dagegen nimmt der für das Judentum so zentrale Begriff des Propheten hier wie stets eine Sonderstellung ein. Im Begriff des Propheten vereinigen sich wie im Begriffe des Messias eine historische und eine metaphysische Komponente. Aber der Begriff des Messias ist zugleich gegenwärtig und zukünftig. Der Begriff des Propheten dagegen haftet an einer vergangenen historischen Erscheinung. Darum ist im Begriff des Propheten die historische Komponente außerordentlich stark. Die Einmaligkeit allen historischen Geschehens macht sich in diesem Begriffe geltend<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Buber sieht im Begriffe der sakramentalen Existenz eine Übereinstimmung zwischen Hāsīd und Prophet. Dies ist nur insofern richtig, als man es nicht zugleich als eine Übereinstimmung zwischen Chassidismus und Prophetismus ansieht. Der Prophet ist zwar ebenso wie der Hāsīd sakramentale Existenz, aber das ist nur eine notwendige Voraussetzung für seinen Charakter als Prophet, nicht ein konstituierendes Moment. Jeder Prophet ist sakramentale Existenz, aber nicht jede sakramentale Existenz ist Prophet (vgl. Buber, Deutung des Chassidismus, S. 65 ff.).

Die Persönlichkeiten der großen Propheten sind die eigentlichen Repräsentanten dieses Begriffes. So kann der Chassidismus, obwohl er doch die Lehre von einem Göttlichen innerhalb der Welt kennt, dennoch nicht davon sprechen, daß in jedem Menschen etwas von einem Propheten wohne. Der Prophet ist und bleibt Individualität, Repräsentant der Einsamkeit des Einzelnen vor Gott. Das liegt schon im historischen Wesen des Prophetismus begründet und wird noch verstärkt durch den aristokratischen Charakter, der allem Vergangenen, besonders dem längst Vergangenen, anhaftet. Der Begriff des Messias als eines Zukünftigen dagegen hat ganz den revolutionären Charakter alles Kommenden. Der Ba'al Šēm tob (und gelegentlich manche Šaddikim) wird mit einem der alten Propheten zusammengestellt, und zwar mit אהיה השילני 1 K. 11, 29. Im gleichen Zusammenhang stellt man ihn neben הנניך, דוד, שלמה, שלמה, יי סעדיה). Wenn Auserwählte in diesem Sinne mit Propheten in Zusammenhang gebracht werden, so zeigt dies, daß ein solches zu den Propheten gehören etwas Besonderes ist, das man nur von Einzelnen aussagen kann und wo es ein Mehr oder Weniger nicht gibt. Prophetsein ist etwas Besonderes, und zwar im Sinne einer historischen Sonderstellung. Es ist etwas anderes als die Erwählung zur דבקות. Diese spielt sich ganz in der Sphäre der Seele und ihrer Beziehungen zu Gott ab, der Prophetismus ist und bleibt ein historisches Phänomen.

Die דבקות ist eine metaphysische Vereinigung zwischen Gott und Mensch. Sie ist eine Angelegenheit der Schöpfung, hat also nichts zu tun mit psychologistischen Manipulationen und Ekstasen. Darum wird sie nicht erlangt durch rein mechanische Mittel. Solche Mittel mögen zur Erleichterung der Konzentration angewandt werden, für die eigentliche Vereinigung zwischen Gott und Mensch sind sie aber ohne Belang. Das genuine Mittel, um die דבקות zu erlangen, ist die Erfüllung der Gebote. דבקות ist nicht nur das metaphysische Ziel der Welt, son-

<sup>1)</sup> Dieses Zusammenstellen verschiedener historischer Persönlichkeiten hat ganz den eigentümlich umfassenden Charakter aller mystischen Gedankengänge. Ein solches Zusammengehören ist nicht völlige Identität, ist nicht nur eine Vergleichbarkeit, ist nicht nur eine historische Wiederkehr in Form einer Seelenwanderung, sie ist von allen diesen etwas: sie ist ein Zusammengehören im Sinne mystischer Metaphysik, wo alle diese Unterschiede in Eins zusammenfallen.

dern sie ist auch das telos der Ethik. In diesem Zusammenhang empfängt auch das Studium der Tōrā seinen eigentlichen Sinn. Sofern Studium die Voraussetzung ist für die Erfüllung der Gebote, ist es zugleich auch Voraussetzung für die Erlangung der דבקות (21 af. כתר שם טוב).

Im Begriff der דבקות findet auch das Gebet seine spezifisch chassidische Nuance. Es ist wie alles diesem einen Ziele untergeordnet. Im Gebet liegt einer der sichersten und am meisten begangenen Wege zur Erlangung der דבקות vor. Das ist sogar die eigentliche Bestimmung des Gebetes. So versteht es sich, daß der Chassidismus gelegentlich auch die gefährliche Lehre vertreten hat, daß die Worte des Gebetes andere sein können als die Gedanken des Beters. Die Gedanken des Beters sind auf die D'be'kūt gerichtet. Die Worte des Gebetes sind die altergebrachten Formeln, als solche Gott wohlgefällig, aber für den Betenden im Augenblick nur irrelevante Mittel zum Zweck. Richtig und ihrem Sinne nach erfaßt und gelebt ist eine solche Lehre durchaus wertvoll. Auch das immerhin Irrelevante soll Gott dienen. Wenn der Mund auch Worte spricht, die von dem Denken verschieden sind, so sollen es doch der Heiligkeit der Situation entsprechend heilige Worte sein. Nur gibt ein solcher Gebrauch dazu Anlaß, daß die Heiligkeit der Worte auch im Unterbewußtsein nicht mehr gespürt wird, so daß gerade der Versuch das Gebet in vollkommenster Weise auszugestalten in ein leeres Plappern umschlägt. Diese Lehre ist im Prinzip keine Schwäche des Chassidismus, ist aber eine Möglichkeit, bei der Tendenzen zur Korruption, sobald sie erst einmal vorhanden sind, leicht einsetzen können.

In diesem Gedanken, der, sobald er nur ein wenig von seiner Höhe herabsinkt, einen gefährlichen Keim zur Entartung in sich führt, realisieren sich zwei für den Chassidismus typische Momente. Einmal wird die Technik der Konzentration, die zur Ausschaltung der zwar nicht widergöttlichen, aber immerhin auf dem Wege zu Gott hemmenden Materie notwendig ist, nach Möglichkeit entprofaniert. Psychologisch betrachtet gibt es viele Techniken, um die Konzentration herbeizuführen. Der Wert der Technik entscheidet sich unter psychologischem Gesichtspunkte nur daran, ob sie einen möglichst hohen Grad der Konzentration zu erzeugen vermag. Hier im Chassidismus tritt der rein psychologische Gesichtspunkt gegenüber dem ethisch-

religiösen zurück. Die an sich nicht widergöttliche Materie wird nicht paralytisiert, sondern sie wird im Bereiche ihrer Möglichkeiten zum Gottesdienst herangezogen. Nicht einmal die Konzentrationstechnik soll außerhalb der alleinigen Aufgabe des Frommen stehen: auch sie muß Gott dienen. Dies wird ermöglicht durch den eigentümlich essentiellen Charakter, den das Wort an sich in mystischen Gedankenwelten hat. Hier liegt ja die Gefahr aller Mystik begründet, ins Magische abzugleiten. Jedes Wort hat sein essentielles Sosein. Jeder Sinnzusammenhang, der ja einen Organismus von Worten bildet, hat ebenfalls sein essentielles Sosein. Dieses Sosein besteht auch, wenn das Wort oder der Sinnzusammenhang nicht mehr ins Dasein tritt. Es würde auch bestehen, wenn das Wort oder der Sinnzusammenhang niemals ins Dasein getreten wäre. Freilich ist alles reine Sosein schemenhaft, geisterhaft. Wie eine nie aufgeführte Symphonie existiert, aber wie dennoch eine Symphonie mit jeder neuen Aufführung etwas an Leben, an Fülle gewinnt, so wird auch jedes Wort, jeder Sinnzusammenhang lebendiger, inhaltlich erfüllter, so oft sie ins Dasein getreten sind. Das Gebet ist unabhängig davon, ob es gebetet wird; dennoch soll gebetet werden. Aber vermöge der Essentialität seines Soseins vermag das Gebet sich in gewissem Sinne selbst zu beten. Das wirkt sich dahin aus, daß man völliges Aufgehen des Ich im Gebete fordern kann. Das Ich kann zunichte werden, damit nur noch das Gebet selbst spreche. Aber auf Grund der Essentialität des Gebetes an sich ist es auch möglich, das Ich aus dem Gebete auszuschalten, indem man es frei macht, um seinen eigenen Weg zu Gott zu gehen. Das Gebet als eigene Wesenheit bedient sich der weltzugewandten Seite des Ich, um ins Dasein zu treten, und gibt damit die gottzugewandte Seite des Ich, den Seelenfunken, frei, so daß sie in ihr reines Sosein, in Gott, zurückkehren kann.

Das Gebet ist essentiell, ein religiöser Wert an sich. Es kann zweckgerichtet sein, aber dieser Zweck ist nur ein Anfangsstadium, ein Übergang zu einer höheren Stufe. Das Gebet ist erst dann richtig, wenn über der Intensität des Gebetes sein anfängliches Ziel vergessen wird, sagt Š'lōmō Karlin (gest. 1792). Dieser große Wundertäter räumt dem Gebet, und zwar diesem essentiellen Gebet, den ersten Platz ein. Die Möglichkeit und die Tatsache des Gebets erscheinen ihm als das größte Wunder, das in der Welt überhaupt vorhanden ist. Alle seine eige-

nen Wundertaten erscheinen ihm gegenüber dieser Tatsache als belanglos. Abgesehen von der Wertschätzung des Gebetes ist diese Äußerung Šelomō Karlins deshalb von so großer Bedeutung, weil sie zeigt, daß das Wunder gerade für einen seiner Virtuosen nicht als konstituierendes Moment chassidischer Frömmigkeit galt. Das konstituierende Moment liegt in dem rein religiösen Phänomen des Gebetes, nicht in dem des halb magischen Wunders.

Der Chassidismus hat diese rationalistisch betrachtet komplizierte Lehre von der Essentialität des gesprochenen Wortes, die aber für das mystische Denken eine Konsequenz ganz evidenten Tatsachen ist, noch an anderer Stelle in sehr typischer Weise expliziert. Wie das Gebet, so ist auch die Tōrā essentiell als solche, unabhängig davon, ob sie jemals rezipiert oder paraphrasiert wird. Dennoch soll sie „gesagt“, d. h. also paraphrasiert werden. Der Chassidismus legt den größten Wert auf dieses Tōrā-Sagen, d. h. darauf, daß der Tōrā Gelegenheit gegeben wird, selbst zu sprechen. Der Maggīd aus Meseritsch als Vertreter einer Richtung, für die die Tōrā mehr noch als sonst für den Chassidismus im Mittelpunkt stand, hat dieser überall im Chassidismus vorhandenen Auffassung auch expliziert Ausdruck verliehen. Er erklärt ausdrücklich, daß die Tōrā nur dann paraphrasiert werden darf, wenn der Sprechende sein Ich vollkommen auszuschalten, d. h. in die Tōrā selbst einzuschalten, vermag. Die Tōrā soll aus ihm sprechen. Sie soll sich seiner so sehr nur als Werkzeug bedienen, daß es ihm möglich ist, der Paraphrasierung zuzuhören wie irgendein anderer Zuhörer. Hier ist im Extrem das formuliert, was überall für den Chassidismus typisch ist: die mystische Grundhaltung, die ein Eingehen des Ich in Gott verlangt, und zwar immer so, daß die göttliche Seite das Übergewicht bewahrt. Der Mensch wird aber nicht vernichtet, sondern er geht im göttlichen Sein auf. Diese Mystik ist dennoch keine nominalistische. Gottes Sein ist nicht abhängig davon, daß es im Menschen eine Stätte, eine Gestalt, eine Realisierung findet, sondern das Sein des Menschen ist nur dann vorhanden, wenn es in Gott eingeht.

Jede Sache, gleichviel ob sie profan oder heilig ist (ein Unterschied, der im Chassidismus im Grunde nicht vorhanden ist), kann dadurch aus der Welt des Scheines in die Welt des wahren Seins, der *היית*, gehoben werden, wenn sie in der rech-

ten Weise ausgesprochen wird, d. h. wenn sich der Mensch mit dem Wesen der auszusprechenden Sache verbindet (כתר שם טוב 22 b f.). Diese Lehre von der Gewalt des ausgesprochenen Wortes (דבור) zeigt am klarsten die essentielle Auffassung des Wortes im Chassidismus. Auch hier gewinnt das Wort dadurch, daß es in Aktion tritt, eine Realität. Essentiell und schöpferisch sind zunächst nur die Worte der Tōrā. Wenn aber ein Wort in der rechten Weise ausgesprochen wird, so ist es seinem Wesen nach etwas von der Tōrā. Wenn ein solches Wort in der rechten Weise (לשונה) ausgesprochen wird, so hat es dieselbe Wirkung wie die (לשונה) rezitierte Tōrā. Dementsprechend hat auch jedes Wort der Lüge reale Wirkungen: es zerstört die Substanz der menschlichen Seele.

Die Frömmigkeit des Chassidismus ist einerseits bewußt aktive Tatfrömmigkeit, andererseits eine ausgesprochen mystische Frömmigkeit der absoluten Hingabe an Gott. So sind in diesem religiösen Begriffe zwei extreme Ausdrucksweisen des Religiösen zusammengefaßt. Außerdem ist diese Frömmigkeit Ausdruck einer Religion, die eine geschichtsbildende Religion *κατ' ἐξοχήν* darstellt; dennoch will die chassidische Frömmigkeit nicht auf die durchaus metaphysische Haltung der Mystik verzichten. Im Begriffe dieser Frömmigkeit sind also zwei Paare von Extremen zusammengefaßt. Hier wird versucht, Spannungen, die durchaus wesensmäßige Spannungen sind, dennoch zu überwinden. Die Überwindung soll geschehen mit Hilfe einer Vertiefung der Gedanken, mit Hilfe ihrer Beziehung auf eine allerletzte metaphysische Einheit, in der sich überhaupt alle Spannungen lösen müssen. Ein solcher Versuch ist immer ein Wagnis. Selbst wenn er wie im Chassidismus ohne wesentliche logische Kurzschlüsse und gedankenlose Identifikationen vorgenommen wird, so ist er doch stets wieder zum Scheitern bestimmt. Der Chassidismus nahm die Synthese vor mit Hilfe der lebendigen Überzeugung des schlichten Frommen. Nicht die Spekulationen führten hier zum Ziele, sondern die fast nachwandlerische Sicherheit der frommen, auf Gott hin gerichteten Seele. Dieser Weg ist unanfechtbar. Aber er führt nicht zu einem historisch fixierten Ergebnis, das nun für alle Zeiten feststeht. Es bleibt nicht in dem Sinne gültig und vorhanden, wie etwa das System des Maimonides für alle Zeiten als Beispiel einer genuin jüdischen Religionsphilosophie gültig und

vorhanden ist. Die Synthese, die der Chassidismus schuf, lebte nur so lange, als es solche wesenhafte religiöse Seelen gab. Der Chassidismus stirbt mit den Ḥāsīdīm. Alles chassidische Schrifttum ist nur ein Stammeln von chassidischem Sein. Dieses Stammeln mußte einer weniger aufgeschlossenen Generation immer unverständlicher werden. Die in Eins zusammengebogenen Extreme mußten sich wiederlösen. Die Spannungen traten nun mehr auseinander als je. Die geniale Einheit löste sich in ungezählte Widersprüche auf. Die ethischen und religiösen Forderungen des Chassidismus verloren damit ihren tiefen Sinn und sehr oft jeden Sinn. Der Chassidismus hat sich nicht etwa ein Ziel gestellt, das schließlich doch zu hoch war. Er hat sich überhaupt kein Ziel gestellt. Die Ḥāsīdīm lebten ihrer Frömmigkeit und gaben den Voraussetzungen dieser Frömmigkeit gut oder schlecht — und oft sehr schlecht — Ausdruck. Der Chassidismus ist für eine jüdische Bewegung auffallend wenig lehrhaft. Es gibt chassidische Lehrer, aber auch diese müssen doch in erster Linie durch ihr Leben beispielhaft wirken. Deshalb fand sich kein Systematiker des Chassidismus. Eine Gedankenwelt wie die chassidische entzieht sich auch letztlich jeder Systematisierung. Aber damit beraubt sie sich der Möglichkeit einer objektiven Existenz unabhängig von ihren Bekennern<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Von hier aus gesehen gewinnt das Problem des Neochassidismus neue Beleuchtung. Der Chassidismus starb mit den Ḥāsīdīm. So kann es nur einen neuen Chassidismus geben, wenn es neue Ḥāsīdīm gibt. Damit ist aber jeder Versuch, irgend etwas in dieser Richtung zu wollen oder gar zu organisieren, von vornherein als ein Unternehmen voller innerer Widersprüche gekennzeichnet. Wer Chassidismus schaffen will, kann nur so anfangen, daß er versucht, selbst chassidische Frömmigkeit in seinem Leben zu realisieren.

### III. Der Chassidismus als „positivistische“ Religion.

Wenn wir die Religionen daraufhin betrachten wollen, ob sie im Prinzip ins Nichts oder ins Sein tendieren, populär gesagt, ob ihr Charakter pessimistisch oder optimistisch ist, so genügt es nicht aufzuzeigen, ob sich in einer Religion positive Momente vorfinden. Sofern eine Religion überhaupt lebendig ist, enthält sie notwendigerweise eine Polarität, die vor allen Dingen durch den Gegensatz zwischen Gott und Welt geschaffen wird. Diese Polarität bringt es mit sich, daß keine Religion nur positive oder nur negative Elemente enthalten kann. Der Charakter einer Religion als einer ins Sein oder ins Nichts gerichteten wird auch noch nicht dadurch entschieden, ob das eine oder andere Moment quantitativ oder dynamisch, also nach Zahl oder Akzent, überwiegt. Die Richtung einer Religion entscheidet sich im Prinzip vielmehr daran, ob es gelingt, auch den an sich der Grundtendenz entgegengesetzten Momenten diejenige kopernikanische Wendung zu geben, die die Einheit der Richtung in der betreffenden Religion gewährleistet. Wenn wir davon ausgehen, daß der Chassidismus ins Sein, ins Positive gerichtet ist, wenn wir also erweisen wollen, daß die Behauptung, der Chassidismus sei „optimistisch“, zu Recht besteht, so müssen wir gerade die an sich negativ gerichteten Elemente einer Untersuchung unterziehen. Nur wenn wir beweisen können, daß auch das an sich Negative im Chassidismus eine positive Wendung erfährt, können wir mit Recht die „positivistische“ Einstellung des Chassidismus behaupten. Wenn der Chassidismus an sich negative Begriffe, wie die Unfreiheit der Welt in bezug auf Gott, wie die Gerechtigkeit Gottes, der absolute Sündlosigkeit der Welt verlangen muß, und die daraus hervorgehende Notwendigkeit der Buße, und wie das Prinzip der Furcht vor Gott, einfach ausgeschaltet hätte, so hätte er einerseits den Boden des Judentums verlassen und andererseits — was entscheidend ist — eine Reihe von theoretischen

schen Problemen und praktischen Forderungen vernachlässigt, deren Fehlen die Einheit seiner Lehre und die Kraft chassidischen Lebens notwendigerweise gefährden mußte. Der Chassidismus hat sich vielmehr mit diesen Problemen und Forderungen in intensivster Weise beschäftigt. Ohne daß er notwendige Diskrepanzen hätte verwischen können, enthält er überall das Prinzip der positiven Sinngebung des für ihn nur scheinbar Negativen.

Das Problem der Freiheit des Menschen und der Welt vor Gott, das Zentralproblem der Religion, steht der chassidischen Auffassung nach in engster Beziehung zu der Lehre von der Bestimmung der Welt. Über das metaphysische Problem der Freiheit des Kosmos ist bereits dadurch befunden, daß Gott nicht nur gebotenes telos der Schöpfung, sondern auch das dem Wesen der Welt von vornherein innewohnende Ziel ist. Die Welt hat keine andere Richtung als die auf Gott hin. Sie soll diese Richtung nicht nur haben, sondern sie hat sie notwendigerweise. Hier tritt also ein Determinismus von einer eigentümlich positiven Färbung auf. Die Welt ist nicht frei, sondern gebunden an das Gute. Sie ist also kein Ergebnis göttlicher Willkür, sondern sie steht gar nicht außerhalb Gottes. Sie bestimmt sich ganz aus Gott, weil sie zu ihm gehört. Aber auch dieser positiv gerichtete Determinismus würde eine lähmende Wirkung ausüben, sobald er ins Gebiet der Ethik übertragen und mit dem psychologischen Problem der Freiheit verbunden würde, nicht anders als dies auch bei jedem pessimistischen Determinismus der Fall ist. Darum würde es dem aktiven Charakter des Chassidismus widersprechen, wenn das Prinzip der Unfreiheit auch ins Gebiet des menschlichen Willens übertragen würde. Der Chassidismus hält in seiner Ethik daran fest, daß der Mensch die Freiheit hat, das Gute zu tun, muß also auch zugeben, daß der Mensch das Gute von sich aus unterlassen kann. Gott hat dem Menschen sowohl einen guten, als auch einen bösen Trieb gegeben. Keiner von beiden ist stärker als der andere. Da sich so beide die Waage halten, steht die Entscheidung ganz im Willen des Menschen (Zweifel, שלום על ישראל, 1853, S. 54). Es bleibt hier eine Diskrepanz: in seiner Zugehörigkeit zum metaphysischen Ganzen der Welt ist der Mensch gebunden, weil dieses Ganze selbst gebunden ist. Als ethisch handelndes Individuum ist der Mensch frei. Diese Diskrepanz ist aber nichts weiter als die für unser Denken notwendige

Diskrepanz zwischen Ganzheit und Teil. Die Bestimmung des Ganzen ist schicksalhaft gebunden. Darum ist der Einzelne ebenfalls gebunden, sofern er an dem Ganzen teil hat; sofern er Individuum ist, ist er frei.

Der Chassidismus als gelebte Frömmigkeit ist gegen Einwände des gesunden Menschenverstandes, des naiven Augenscheins, der populären Tradition stets gewappnet. Er ist dieses viel mehr als gegenüber den Einwänden auf Grund theoretischer Logik und des Verlangens nach einem geschlossenen System. Der Chassidismus verkennt darum nicht, daß die Härte des wirklichen Lebens, die zwingende Notwendigkeit der Dinge dem Menschen überlegen ist. Er trägt diesem Tatbestand Rechnung, indem er die freie Entwicklung des Willens aus der Welt der Dinge, einer ethisch irrelevanten Welt, ins Gebiet der Gesinnung verlegt. Die chassidische Ethik ist also auch am Ausgangspunkt jeder Ethik, in der Lehre von der Freiheit des Willens, reine Gesinnungsethik. Die Dinge sind so, wie sie sind. Daran vermag auch der Mensch in seiner Freiheit nichts zu ändern. Aber Sinn, Wert und Richtung einer Handlung sind nicht abhängig von ihrem Gegenstand, von ihrer Materie. Die Handlung kann vielmehr nur nach der Gesinnung beurteilt werden, die zu ihr führt<sup>1)</sup>. Die Freiheit des Menschen besteht nur darin, daß er diesen allein richtigen Faktor seines Handelns von sich aus bestimmen kann. Dieselbe Handlung kann gut oder böse sein. Ob sie gut oder böse ist, kann der Mensch infolge seiner Freiheit entscheiden<sup>2)</sup>.

Der Chassidismus entscheidet also das Problem der Freiheit dahin, daß er eine psychologische Freiheit im Bereiche der Ethik anerkennt, nicht aber eine metaphysische Freiheit.

<sup>1)</sup> Wenn der Chassidismus allen Nachdruck auf die Art des Handelns, nicht aber auf den Kasus selbst legt, so will er damit nicht etwa ethische Normen auflockern. Die Forderungen der Ethik und der Sitte gelten unverbrüchlich. Aber die Normen werden nicht mechanisch gehandhabt. So lehnt R. Jishäk von Worki ausdrücklich eine Anklage gegen eine Frau ab, die aus Armut einen Fehltritt begangen hat, weil die Anklage gerade von denjenigen kam, die diese Armut verschuldet hatten (Buber, Die chassidischen Bücher, S. 613). R. Jishäk von Worki befindet nicht über die Schuld der Angeklagten, aber er nimmt denjenigen das Recht der Anklage, deren Schuld an dem Kasus außer Zweifel steht. Er durchschaut also die moralische Entrüstung, die nichts weiter als eine bequeme Vertuschung eigener Schuld ist.

<sup>2)</sup> Vgl. **כתר שם טוב**, 3 a.

Dies wirkt sich auch dahin aus, daß die Freiheit des Menschen dann zu Ende ist, wenn er am Ziele seines Weges zu Gott anlangt. Der letzte, der eigentlich entscheidende Schritt, der ihn aus der Welt heraus zu Gott hinführt, ist allein von der Gnade Gottes abhängig (s. ob. S. 107 f.). Der Mensch kommt aus einer absoluten Bestimmtheit und geht, wenn er das Ziel seines Weges erreicht, in einer absoluten Bestimmtheit auf.

Das Problem der Willensfreiheit im metaphysischen und im psychologischen Sinne bedeutet eine Krisis für alle Religionen. Hier wird niemals eine radikale Entscheidung getroffen. In den heroischen Perioden der Religionen, in den Zeiten esoterischer Selbstbesinnung, also gerade an den Höhepunkten der Entwicklung beobachten wir überall eine entscheidende Neigung zum Determinismus. Paulus, Augustin und Luther waren entschiedene Deterministen, aber die christlichen Kirchen konnten und wollten an diesem Determinismus nicht festhalten. Die Kirche als Vertreterin des exoterischen Prinzips muß immer eine Lockerung dieser Lehre offiziell oder inoffiziell, explizite oder implizite zulassen. Die strenge Theozentrität der heroischen Persönlichkeiten und Perioden der Religionen ermöglicht einen Determinismus, der nicht lähmend, sondern im Gegenteil entflammend wirkt. Die anthropozentrische Tendenz aller Religionen, die mit dem Alltag und dem Durchschnittsmenschen rechnen, nimmt dem Determinismus alle Kraft. Die Auflösung des Determinismus wird dann zur Lebensnotwendigkeit. Der Chassidismus dürfte zwar, wo er täglich gelebt wurde und nicht immer von Banalität verschont blieb, kaum über das Problem der Willensfreiheit befunden haben. Denn hier wurde die psychologische Freiheit des Einzelnen zum Guten implizite vorausgesetzt, und das metaphysische Problem der Freiheit stand nicht zur Diskussion. An seinen Höhepunkten aber fand der Chassidismus wie selten eine Lehre den Ausgleich zwischen dem metaphysisch geforderten Determinismus und dem ethisch notwendigen Indeterminismus. Diese verhältnismäßig enge Verbindung der beiden Pole wird ermöglicht durch die prinzipiell positive Richtung seines metaphysischen Determinismus (s. ob. S. 117).

Das Judentum gilt allgemein als „Gesetzesreligion“. Zweifellos steht und fällt das genuine Judentum mit dem Begriff der Torä. Diese darf aber nur im umfassendsten Sinne, nie-

mals forensisch verengt als „Gesetz“ angesehen werden. Die Torā ist die göttliche Norm der Welt, die Norm, die im Judentum mit Gott identisch ist. Sie umfaßt alle Seiten der Welt und des Lebens. Das Judentum kennt keine gefallene Welt (s. oben S. 40). Die Welt ist vielmehr durchaus fähig, im Prinzip der Norm zu entsprechen. Auch Gott hat die Norm niemals verlassen, indem er etwa die Welt in einer Tyrannenlaune der Finsternis anheimfallen ließ. So kennt das Judentum auch nicht die für das Christentum so entscheidende Diskrepanz zwischen iustitia und amor Dei. Liebe und Gerechtigkeit Gottes fallen in Eins zusammen. Das Judentum ist im strengsten Sinne monistisch. Es kennt keine Spaltung in Gott und keine Spaltung zwischen Gott und Welt. Sowohl in Gott als im Menschen sind Gerechtigkeit und Liebe zwei Seiten derselben Sache. Der Begriff der Gerechtigkeit umfaßt nicht nur das Recht (צדק), sondern auch die Barmherzigkeit (צדקה). Die Sprache, die beide Begriffe mit Hilfe des gleichen Themas ausdrückt, spiegelt deutlich wieder, daß hier ein Gegensatz nicht empfunden wird. Das drückt sich in talmudischer und nachtalmudischer Zeit darin aus, daß צדקה den Begriff Almosen wiedergibt. Dies ist keine sekundäre Entwicklung, sondern auch in der klassischen Zeit der hebräischen Sprachgeschichte ist der Barmherzigkeitsbegriff von dem des Rechtes untrennbar. Propheten wie Amos und Hosea haben nicht etwa nur gegen die Korruption der Rechtspflege gekämpft. Diese war wohl zu ihrer Zeit nicht einmal größer als sie auch sonst oft genug zu sein pflegt. An einem Versagen des Staates entzündet sich keine Bewegung wie der Prophetismus. Zudem war den Armen, für die die Propheten kämpften, mit forensischer Gerechtigkeit noch wenig geholfen. Hier galt es, vor allem die Gewissen zu schärfen, damit jene typische Einheit von Barmherzigkeit und Recht in der Welt verwirklicht würde, die Kennzeichen der göttlichen „Gerechtigkeit“ ist. Dies ist das Zentrum, um das die jüdische Religion kreist. Verwirklichung des göttlichen Prinzips der liebenden Gerechtigkeit in der Welt ist Aufgabe des Menschen, ist das Ziel der Geschichte, ist der Sinn der Schöpfung. Wenn das Judentum in diesem Sinne Gesetzesreligion ist, so versteht es auch, daß ageseztliche religiöse Richtungen, zu denen die Mystik ihrem Wesen nach gehört, dennoch nicht den Rahmen des Judentums sprengen. Denn der Gedanke, daß die Welt geschaffen ist, um

die liebende Gerechtigkeit Gottes zu realisieren, ist ein Gedanke, der durch eine mystische Prägung in keiner Weise verfälscht, sondern vielmehr gerade durch mystische Gedankengänge vertieft wird, da er ebenso wie die Mystik einem im Prinzip monistischen, antidualistischen System entspricht. Der Chassidismus brauchte also zu diesem Gesetzesbegriff nicht in Gegensatz zu geraten, auch wenn er an seiner mystischen Grundtendenz festhielt. In die praktische Frömmigkeit des Chassidismus übertragen bedeutet diese prinzipielle Übereinstimmung zwischen chassidischer und allgemein jüdischer Auffassung, daß eine unüberbrückbare Diskrepanz zwischen der Ethik des Chassidismus und den Forderungen des Rabbinismus, das Gesetz im strengsten Sinne zu erfüllen, nicht bestehen kann.

Da der Chassidismus die Welt bejaht und keine gefallene Schöpfung, kein radikales Böses kennt, so scheint hier der Begriff der Buße wenig am Platz zu sein. Da der Chassidismus aber eine Bewegung innerhalb des Judentums gewesen ist, so ist eine leichtfertige Behandlung des Bußproblems nicht zu erwarten. In der Tat hat der Chassidismus auch mit allem Ernst die Notwendigkeit der Buße betont. Torsten Ysander, a. a. O., S. 248 ff., führt diesen Zug im Chassidismus auf den Einfluß des Toräjudentums zurück. Doch sieht auch er in dieser Betonung des Bußgedankens keine eigentliche Verfälschung des Chassidismus, sondern er weist darauf hin, daß der Chassidismus es verstanden hat, einen ihm entsprechenden Bußbegriff zu gestalten. Die Ansicht Ysanders enthält einen gewissen Widerspruch, der sich dann auflöst, wenn man die ernsthafte Behandlung des Bußgedankens im Chassidismus nicht auf den Einfluß der rabbinischen Richtung im Judentum zurückführt, sondern als eine Folge davon betrachtet, daß der Chassidismus stets Judentum geblieben ist und bleiben wollte. Die Buße ist im Judentum stets von zentraler Bedeutung gewesen und bedeutet eine ernsthafte Konkurrenz für das Studium der Tōrā. Die Einleitung der sehr einflußreichen Schrift *שערי תשובה* charakterisiert das Verhältnis von Tōrā-Studium und Buße so, daß Studium der Tōrā zum Leben führt, während die Buße den Menschen in das Wesen dieses Lebens eindringen läßt. Dieser Gedanke ist so allgemein akzeptiert worden, daß der Chassidismus ihn nicht aufheben konnte und wollte. Er gibt ihm vielmehr dadurch die chassidische Wendung, daß er das Wesen dieser

Buße in seiner Weise bestimmt. Der eigentliche Weg zur Buße ist das fürbittende Gebet. Dadurch, daß der Mensch für andere bittet, wird er sich bewußt, wie wenig er anderen voraushat und wie gering sein Anspruch auf Erhörung des Gebetes ist. Immerhin weiß er sich trotz dieses Tatbestandes nicht von Gott getrennt. So enthält dieser Bußbegriff einerseits die unerläßliche Einsicht in die eigene Unzulänglichkeit. Aber er hat zugleich zur Voraussetzung, daß diese Unzulänglichkeit nur graduell ist und deshalb keine prinzipielle Schranke zwischen Gott und Mensch aufrichtet.

Entsprechend der positiven Richtung des Chassidismus ist auch die Buße selbst nach chassidischer Auffassung nichts Negatives. Der Nachdruck liegt nicht darauf, was die Buße auslöschen soll, sondern darauf, was die Buße positiv erreichen soll. Die Heilung durch die Buße ist nicht auf die zu vernichtende Krankheit, sondern auf die zu erreichende Gesundheit abgestimmt. Nicht das Böse wird zerstört — das Böse zerfällt in sich selbst — sondern Gutes wird geschaffen. Auch die Buße ist ein Weiterführen des göttlichen Schöpfungswerkes. Sie ist nicht nur eine Korrektur, sondern Aufbau eines Neuen. Der Fromme befindet sich immer auf dem Wege zu Gott, er darf nicht stehenbleiben und nicht rückwärts gehen. Es gibt ein Körperliches, eine Materie, die überwunden werden muß, aber sie kann überwunden werden rein durch Frömmigkeit, rein auf Grund des ursprünglichen Planes der Welt. Eine solche freie und weite Einstellung gegenüber der Materie, gegenüber dem Körperlichen setzt eine höchst lebendige Religiosität voraus. In einer solchen Religiosität bedarf es keiner Vorsichtsmaßregeln. Alles Seiende wird in den Dienst der Religion gestellt. Auf dieser Höhe der Auffassung hat sich der Chassidismus nicht immer gehalten. So sieht R. Ja<sup>ak</sup>ōḥ Jōsēf von Ostrog, bei dem wir überhaupt eine gewisse Veräußerlichung chassidischer Gedanken beobachten können (s. oben S. 76), im Körper nicht nur die „schwere Stofflichkeit“, sondern einen Gegenspieler der נשמה, der ihrem Willen zu leiden entgegenarbeitet. Solche Gedanken widersprechen aber dem Charakter der chassidischen Lehre, denn nach chassidischer Lehre ist die ganze Schöpfung berufen und befähigt, Gott zu dienen. Eine solche Schöpfung kann nicht von Gott verlassen werden, darum bedarf es keiner Buße, durch die Gott versöhnt werden müßte, denn es gibt keinen unversöhnten Gott. Gott

hat sich nicht vor dem sündigen Menschen verborgen, so daß der Mensch auf dem Wege der Buße Gott suchen müßte. Gott selber zeigt sich vielmehr dem sündigen Menschen, und im Lichte Gottes erkennt der Mensch sowohl seine Sünde, als auch den Weg zur Buße<sup>1)</sup>.

Es gibt nichts Böses in der Welt, das nicht einem von Gott her bestimmten guten Zwecke diene. Selbst die nach chassidischer Auffassung schlechteste Eigenschaft, der Hochmut, kann zu einer guten Eigenschaft werden, wenn sie in den Dienst Gottes gestellt wird. Die Tatsache, daß es Gottesleugner gibt, ist nur eine Gegebenheit, um Liebe zu üben (Buber, Die chassidischen Bücher, S. 609). Die habadistische Richtung, vor allem Šnē'ūr Zalman, betrachtet das Böse als das Aktionselement in der Welt. Ohne das Böse wäre der Mensch von vornherein gottähnlich, wäre die Welt niemals von Gott getrennt. Die Überwindung des Bösen ist der Weg der Welt zu Gott. In dieser Auffassung wird das Böse realer und substantieller gefaßt, als es sonst im Chassidismus der Fall ist. Dies entspricht der überhaupt sehr stark gesetzlich eingestellten Grundhaltung der Ḥabadisten. Wenn das Böse eine stärkere Macht ist, so muß auch das Gesetz, das Werkzeug zur Überwindung des Bösen, stärker sein. Aber auch diese Richtung muß dem so substantiell gefaßten Bösen doch eine positive Seite abgewinnen und es in den ursprünglichen Schöpfungsplan Gottes einbeziehen. Auch in diesem Begriffe des Bösen ist der Begriff einer gefallenen Welt nicht beschlossen (תורה אור, S. 15 ff. u. ö.)<sup>2)</sup>.

Die traditionell jüdische Lehre von der bösen Triebmacht, die nicht aufgegeben werden darf, bleibt freilich immer ein Problem für den Chassidismus. Es gibt die verschiedensten Lösungsversuche, den bösen Trieb in die durchaus auf Gott hin gerichtete Welt einzugliedern. Darüber besteht kein Zweifel, daß Gott selbst den bösen Trieb geschaffen hat. Die Erläute-

<sup>1)</sup> So führt der Rabbi von Przysucha in seiner Exegese des Verses **נָא אַרְדָּה נָא וְאֶרְאֶה** aus (רמתיים צופים, S. 9).

<sup>2)</sup> Šnē'ūr Zalman verknüpft diesen Gedanken mit seiner Lehre von den Engeln. Während im Menschen Gutes und Böses miteinander konkurrieren, ist in den Engeln zwar auch noch Böses vorhanden (vgl. Genesis 3, 22), aber in ihnen entwickelt sich das Gute ganz ohne Einwirkung des Bösen. Gerade in dieser Formulierung manifestiert sich die Auffassung der Ḥabadisten, daß das Böse immerhin eine Substanz, nicht nur Abwesenheit des Guten, nicht nur der Gegenpol des Guten ist.

rungsversuche mußten sich nur damit beschäftigen, warum Gott den bösen Trieb schuf. Die chassidische Lehre findet die verschiedensten Auswege aus dieser Schwierigkeit, die natürlich alle logisch anfechtbar sind, die aber den Ernst und die Aufrichtigkeit der chassidischen Frömmigkeit bezeugen. So wird dem Ba'al Šēm tob folgende Erklärung zugeschrieben (כתר שם טוב, S. 58): der böse Trieb wurde in die Welt gesetzt, um dem Menschen die Unbedingtheit des Gehorsams gegenüber Gott vor Augen zu führen. Wenn nicht einmal der böse Trieb, der doch eben böse ist, es wagt, seine gottgegebene Bestimmung zu verlassen und darum stets nur böser Trieb ist, um wieviel mehr soll der Mensch, der doch nicht nur böse ist, seine Bestimmung in der Welt erfüllen. In dieser Lehre ist zugleich gesagt, daß der Mensch gehorsam sein kann, da ja sogar der böse Trieb gehorsam ist. Schärfer als in dieser grotesken Formulierung kann der positive Charakter sogar des scheinbar wesenhaft Negativen nicht zum Ausdruck gebracht werden. Selbst der böse Trieb, von dem der Mensch sich durch die Buße löst, ist nicht seinem Wesen nach, sondern nur seiner Aufgabe nach böse.

Der fromme Mensch ist seinem Wesen nach gut. Das Gute in ihm ist nicht nur Schein, nicht etwa letztlich doch nur ein splendidum vitium. Die guten Eigenschaften des Menschen sind wie die göttlichen Eigenschaften und stammen auch von Gott. Die chassidische Lehre greift hier auf einen Gedanken des Rabbēnū Tam (Ja'āqōb ben Mē'ir aus Rameru, im 12. Jahrhundert) zurück, nach dem man aus den Eigenschaften der Ḥāsīdīm auf die Eigenschaften Gottes schließen kann<sup>1)</sup>.

Wenn der Mensch und die Welt nicht wesenhaft böse sind, so bedeutet die Buße kein Sichumwenden, sondern nur ein Weiterschreiten.

Psychologisch betrachtet ist Buße nur dann echt, wenn sie freudige Buße ist. Contritio, völlige Zerknirschung, ist nicht die rechte Haltung des Büßenden, er muß vielmehr das Gute mit Freude bejahen und den Weg zu Gott mit Freude beschrei-

<sup>1)</sup> Nach dem Ausspruch des Rabbēnū Tam stammen die guten Eigenschaften und nur die guten Eigenschaften aus Gott. In solchen Aussprüchen wird immer nur über die eine Seite des Problems befunden. Die Frage nach dem Ursprung des Bösen bleibt offen, d. h. solche Aussprüche lassen sowohl einen Dualismus als auch eine Auffassung vom Wesen des Bösen zu, die das Böse nur als Abwesenheit des Guten betrachtet.

ten. Demut, Buße und Freude gehören psychologisch zusammen. Das Ich wird um eines Größeren willen aufgegeben. Das Ich wird nicht abgetan, weil es schlecht ist. Ein solcher Bußbegriff ist positiv, er enthält keine Selbsterniedrigung; aber er ist dennoch nicht leichtfertig. Die Forderung ist ebenso zwingend und ebenso schwer und vielleicht schwerer erfüllbar. Sie schließt vor allem die Egozentrität der Reue aus. Selbst Aron der Große<sup>1)</sup>, der die Buße in den Mittelpunkt der Frömmigkeit stellt, verlangt die radikale Hinwendung der Buße auf Gott. Der Mensch betrachtet sich nicht als radikal schlecht, als von Gott prinzipiell geschieden. Damit würde er sich ja Gott als selbständiges Sein gegenüberstellen und so noch die Sünde der Überheblichkeit begehen. Er betrachtet sich als nur noch nicht so vollkommen, wie er sein sollte und könnte, aber als innerhalb der Sphäre Gottes stehend und auf dem Wege zu Gott begriffen. Hier zeigt sich der aktive Charakter der chassidischen Frömmigkeit besonders deutlich. Auch die Buße muß eine Tat sein, nicht nur ein Abtöten<sup>2)</sup>.

1) Siehe zuletzt die historische Monographie von Wolf Rabinowitsch, Der Karliner Chassidismus. Seine Geschichte und Lehre. Tel-Aviv 1935, S. 42 f.

2) Das Christentum faßt das Moment der Reue in der Buße schärfer und wesenhafter. Dieses ist begründet in derjenigen christlichen Lehre, die sich am schärfsten vom Judentum trennt: in der Lehre von der gefallenen Welt. Dennoch verlangt auch das Christentum Reue, Buße, Rückkehr zu Gott. Nur daß das Christentum hier ein Paradoxon enthält (wie alle echte Religion an der einen oder anderen Stelle stets zu einem Paradoxon führt). Die Rückkehr zu Gott ist dem Menschen von sich aus unmöglich. Auch das Judentum (ebenso wie das Christentum) übersieht nicht, daß der sündige Mensch, so wie er eigentlich ist, nicht fähig sein kann, zu Gott zu gelangen. Es ist und bleibt ein Wunder Gottes, daß dem dennoch so ist. Christentum und Judentum verteilen hier den Akzent verschieden, nehmen aber eine im Prinzip nicht so verschiedene Stellung ein, wie dies gelegentlich dargestellt wird. Die christliche Lehre von der gefallenen Welt, die spezifisch für das Christentum und einer seiner wesentlichen Unterschiede vom Judentum ist, bedeutet dennoch keinen Dualismus. Auch das Christentum kennt keine Welt des Bösen außerhalb der Welt Gottes. Da die jüdische Tradition den letztlich iranischen Dualismus der Gnosis mit dem Christentum identifiziert hat, ist diese Identifikation Gemeingut in der jüdischen Anschauung vom Christentum geblieben und auch von den chassidischen Rabbis vertreten worden. Sie haben hier mit einem wesentlichen Dualismus gerechnet, während in Wahrheit nur eine andere Stellung des Wertakzentes vorhanden ist. Das Christentum hat durch seine Lehre von der gefallenen Welt die erste Schöpfung aus Gott in ihrer Wirkung paralyisiert. Es schafft aber in seiner Lehre von der neuen Schöpfung durch Chri-

Wenn der Chassidismus gelegentlich das Prinzip der Buße schärfer faßt, als dies seinem positiven Charakter zu entsprechen scheint, so geschieht dies weniger im Anschluß an rabbinische Gedanken, als unter dem Einfluß der lurjanischen Kabbala. Vor allem R. Elimeleḳ, der in seiner Jugend ein leidenschaftlicher Anhänger des Lurja war, vertritt den Bußgedanken in einer stark an Lurja anklingenden Form. Er hat sich niemals ganz von seiner ursprünglichen Richtung lossagen können. Er spricht davon, daß Buße ein Abtöten des Körpers sein soll. Das ist insofern unchassidisch, als der Chassidismus auch die körperliche Seite der menschlichen Existenz für fähig hält, Gott zu dienen. Aber wir spüren doch den chassidischen Einfluß auch in dieser Bußlehre. R. Elimeleḳ verlangt, daß Buße nicht Selbstzweck sein soll, er lehnt eine egozentrische Buße ab. Buße ist wie alles Tun des Menschen Gottesdienst. Die Überheblichkeit der Reue ist auch für ihn die schwerste Sünde. Er erkennt die Gefahr aller Bußhandlungen und verlangt deshalb, daß nur der auserwählte Fromme, der Ṣaddīḳ, sich Bußübungen unterziehen soll. Für den „mittleren“ Menschen ist eine strenge Bußdisziplin zu gefährlich. Das Ziel dieser Buße ist ein reiner Mensch, d. h. ein Mensch, dessen Gedanken, Worte und Taten ganz im Dienste Gottes stehen: also ist auch das Ziel, das er anstrebt, echt chassidisch. R. Elimeleḳ ist ein Schulbeispiel dafür, wie sich echt chassidisches Gut mit anderen Gedankenführungen durchkreuzen kann, ohne daß die Geschlossenheit der Persönlichkeit dadurch aufgehoben würde. Dies ist dadurch

stus eine neue Basis, auf der die Gefahr des Dualismus zwischen Gott und Welt überwunden ist. Auf dieser Basis sind Diesseits und Jenseits ebenso wenig getrennt wie im Judentum. Wenn Rabbi Henoch (Buber, Die chassidischen Bücher 575) davon spricht, daß Israel bekennt: beide Welten sollen eins sein und werden, so ist dies Bekenntnis von dem christlichen nicht so radikal geschieden, wie Rabbi Šalom wohl selbst meinte. Rabbi Šalom spricht zum Beispiel dasselbe Problem aus, das auch für das Christentum typisch ist: wie kann das Lebensgebilde, in dem die bösen Lüste wohnen, eine Eigenschaft Gottes zu erwerben streben? Er beantwortet es in seiner Weise, die ebensogut christlich sein könnte: ihr seid heilig und sollt doch erst heilig werden. Daß das Problem der gefallenen Welt hier von Bedeutung ist, hat mein Schüler Hans Kosmala (Saat auf Hoffnung, Jahrgang 67 [1930], Heft 3, Seite 97 ff.) richtig gesehen. Er scheidet aber nicht mit der hier notwendigen Schärfe zwischen der Lehre von der gefallenen Welt im ethischen Sinne und einem metaphysischen Dualismus.

möglich, daß der Chassidismus eine große Spannweite seiner Gedanken aufzuweisen hat. Entscheidend ist nur die Beziehung des Gedankens auf Gott. Wenn ein Gedanke theozentrisch ist, so trägt er von vornherein eine chassidische Note. Der Chassidismus kann infolgedessen eine strenge Bußdisziplin ebenso umfassen wie eine an Libertinismus grenzende Weltoffenheit.

Der chassidische Begriff freudigen Gottesdienstes dehnt sich auf alle religiösen Begriffe aus. Er kann deshalb auch solche Begriffe wie die Buße erfassen, weil er durchaus nicht den Begriff einer bequemen und leichtfertigen Oberflächlichkeit des Gottesdienstes einschließt. Gerade die ernsten und strengen Seiten der Religion sollen den Wert der chassidischen Freude erweisen und ihre Intensität stärken. So gibt es Richtungen im Chassidismus, die gerade den Ernst und die Strenge der religiösen Übung betonen. Freude im chassidischen Sinne ist nicht ohne weiteres identisch mit Genuß. Der Tschernobyler Rabbi Nāhūm geht darin sogar so weit, daß er den Genuß als Versuchung und Verführung ansieht. Eine Gebotserfüllung, die Genuß bereitet, erscheint ihm gefährlicher zu sein als eine Sünde, die keinen Genuß bereitet, weil der Genuß das Ich in den Mittelpunkt stellt und so von Gott wegführt. Der Tschernobyler Rabbi Nāhūm steht hier im Gegensatz zu solchen Richtungen im Chassidismus, die gerade mit Hilfe des Genusses auch irdischer Güter zu Gott gelangen wollen. Was aber beide Richtungen zusammenhält und ihren chassidischen Charakter ausmacht, ist ihre bedingungslose Wendung des Lebens auf Gott hin. Entsprechend seiner strengen Richtung wählt der Tschernobyler Rabbi Nāhūm als denjenigen Weg zu Gott, der der Aufgabe des Menschen in der Welt am adäquatesten ist, den Weg der Tōrā, insbesondere ihres Studiums, das aber nach chassidischer Ansicht ohne weiteres die Bedingung einschließt, daß die Forderungen der erkannten Tōrā auch erfüllt werden müssen. Für diese Gebotserfüllung schließt er sich an die Tradition, an die Stufenleiter des Rabbi Pinḥās ben Jā'ir. Diese im Grunde mystische Gedankenführung ist für ihn so zentral, daß er sein Werk **ענינים מאור** geradezu auf ihr aufbaut. Er vereinigt also in typisch chassidischer Weise einen ethischen Rigorismus, der an die Gedankenführung Kants erinnert, mit mystischen Prinzipien. Mystische Prinzipien gehen letztlich auf einen Genuß Gottes, eine Freude allein an Gott hinaus. Von hier aus

versteht sich die Ausschaltung alles irdischen Genusses aus der Religion. Irdischer Genuß ist im Grunde Lüge. Er spiegelt dem Menschen eine Befriedigung vor, die er in Wahrheit nur an dem Genusse Gottes gewinnen kann, und stumpft so das echt chassidische Bestreben, Gott immer näher zu kommen, ab.

Ebensowenig wie der Chassidismus den im Judentum zentralen Begriff der Buße ablehnen kann, ebensowenig wendet er sich gegen gewisse asketische Übungen, die die allgemeine jüdische Lehre besonders im Zusammenhang mit der Buße vorschreibt. Der Chassidismus kann und will auch hier nicht die Tradition korrigieren. Selbstverständlich ordnet der Chassidismus alle asketischen Vorschriften dem Gebote unter, daß Gott nur in Freuden recht gedient werden soll. Aber dies ist keineswegs neu im Judentum. Es besteht kein prinzipieller Gegensatz zwischen der Forderung der Freude und dem Einhalten traditioneller asketischer Vorschriften. Es ist für den frommen Juden mit dem Begriff des Fastens ohne weiteres verbunden, daß er nur dann in rechter Weise fastet, wenn er das damit verbundene Unbehagen durch geistige Disziplin völlig unwirksam macht. Das spezifisch chassidische Gebot der Freude aber bedeutet doch nicht, daß der Hāsīd allen Schwierigkeiten im Leben und speziell im religiösen Leben aus dem Wege gehen soll. Vielmehr soll die Freude, Gott dienen zu dürfen, so stark sein, daß sie alles andere überwindet und dadurch alles Schwere irrelevant macht. So versteht es sich, daß ein prinzipieller Gegensatz des Chassidismus gegen die gebotenen asketischen Übungen nicht besteht und daß es dem Hāsīd auch freisteht, sich freiwilligen asketischen Übungen zu unterziehen. Es gibt sogar Richtungen im Chassidismus, die der Askese einen bedeutenden Wert beimessen, so z. B. Bārūk von Międzybóž, der Enkel des Ba'al Šēm 10b. Die Lehre des Bārūk von Międzybóž darf allerdings als eine Entartungsform des Chassidismus angesehen werden. So tritt die Askese bei R. Naḥman von Brazlaw auch nicht mehr als Selbstzweck wie bei seinem Lehrer Bārūk auf, sondern nur als ein Mittel zum Zweck. Der Gedanke der Askese als Selbstzweck ist lurjanisch, wie die lurjanische Kabbala überhaupt manchen extremen Zug aufweist, der geeignet ist, schließlich über die Grenzen des Judentums hinauszuführen. Abgesehen von der extremen Rich

tung des R. Bārūk von Międzybóž, deren echt chassidischer Charakter durchaus in Frage steht, ist der Chassidismus in diesem Punkte Lurja nicht gefolgt. Er hat vielmehr der Askese nur einen mittelbaren Wert zuerkannt. Israel Ruziner weist darauf hin, daß Askese nicht nur dem Körper, sondern auch der Seele schadet. Askese führt zur Trauer, und Trauer ist immer egozentrisch. Der Mensch soll Gott in Freuden dienen. Diese extreme Ablehnung der Askese hat sich im Chassidismus nicht allgemein durchgesetzt, da sie der jüdischen Tradition widerspricht. Allgemein chassidisch ist aber die Ansicht, daß Askese nur dann religiösen Wert hat, wenn sie nicht Weltflucht ist, sondern der höheren Forderung, Gott immer in Freuden zu dienen, untergeordnet wird.

Der Chassidismus steht zu der Askese in ihrem eigentlichen prinzipiellen Sinne, zu der Flucht aus der Welt, in scharfem Gegensatz. Es ist dem Hāsīd nicht erlaubt, sich dem täglichen Leben, dem Leben seines Volkes, der Geschichte der Welt zu entziehen. Darin besteht ja das eigentliche Wesen der Askese, daß sie den einzelnen Frommen nach Möglichkeit aus dem Zusammenhang des irdischen Lebens herauszunehmen verursacht<sup>1)</sup>. Die dabei angewandten Mittel sind von sekundärer

1) Die Tendenz zur Weltflucht ist ihrem Wesen nach durchaus unjüdisch. Sie hat im Judentum niemals Fuß gefaßt, taucht aber doch hin und wieder auf. Die Hinwendung zu einer echten Askese ist zu sehr im Wesen der Religion begründet, als daß sie nicht gerade ernstes jüdisches Frommen zur Versuchung werden könnte, einen Weg zu gehen, der sie mit Notwendigkeit aus dem Judentum herausführen muß. Derartige Tendenzen tauchen immer dann auf, wenn das Judentum als solches Problem geworden ist. Wie auch die Haskālā versucht hatte, die jüdische Religion vor dem Forum der Vernunft zu rechtfertigen, unternahm der Musarismus den Versuch, eine konsequente Askese im Judentum durchzuführen. Der Musarismus ist im Grunde ebenfalls vernunftgemäße Religion. Er nimmt aber die Religion als eine positive Gegebenheit, die er nicht überwinden will, die er vielmehr mit Hilfe der Vernunft bis in ihre äußersten Konsequenzen durchzuführen versucht. Der Musarismus ist vernunftgemäß wie die Haskālā, aber er vollzieht sich bewußt innerhalb der Religion am Substrat der Religion. Er erkennt die Vernunft als ein höheres Kriterium an und begnügt sich nicht damit, die Tradition zu erfüllen, wie sie immer erfüllt wurde. Er teilt die für alle Richtungen jener Zeit charakteristische geringe Ehrfurcht vor der Vergangenheit. So kommt es, daß der Musarismus, obwohl er es ernst meinte wie selten eine religiöse Richtung, dennoch nicht im lebendigen Judentum wurzeln und so nicht in dem Maße schöpferisch wirken konnte wie der Chassidismus. Der Musa-

Bedeutung. Der Chassidismus betont gerade, daß sich alle Frömmigkeit im Alltag bewähren kann und bewähren soll. Der Alltag wird durch chassidische Gesinnung und chassidisches Leben geheiligt und überwunden, er wird aber nicht verlassen. R. M<sup>e</sup>nah<sup>e</sup>m Mendel von Witebsk geht darin so weit, daß er einen Verhältnissen des Einzelnen entsprechende Art des äußeren Auftretens verlangt. In jeder Vernachlässigung etwa der Kleidung liegt für ihn nur eine Art Eitelkeit, ein Sichbrüsten mit der eigenen Bescheidenheit. Der Mensch soll sich aber nicht außerhalb der Gemeinschaft stellen, er soll nicht etwas Besonderes sein wollen. R. M<sup>e</sup>nah<sup>e</sup>m Mendel von Witebsk selbst erregte durch seine vornehme Kleidung Anstoß. Aber R. Ja<sup>ʿ</sup>q̄ob̄ Jōsēf aus Polnow bemerkt mit Recht in עֲרַת צְדִיקִים 13, daß hinter diesem Auftreten eine echte Demut verborgen werden sollte, die um jeden Preis nicht in eine besonders raffinierte Eitelkeit umschlagen wollte.

Der Gemeinschaftscharakter des Judentums und seine geschichtsimmanente Haltung bedingen, daß eine Askese im Prinzip hier niemals recht Fuß fassen konnte, obwohl immer einzelne Bestrebungen in dieser Richtung vorhanden waren. Der Chassidismus bedeutet auch in diesem Punkte keine besondere Ausgestaltung der jüdischen Religion, sondern nur ein klareres Herausstellen eines wesentlichen Punktes.

Wie aber jede Religion, die den Alltag anerkennt, einzelnen Frommen und gerade ihren ernstesten Bekennern nicht genügt, so genügte auch der täglich gelebte Chassidismus einem seiner frömmsten Vertreter nicht. Abraham Mal<sup>ʿ</sup>āk, der Sohn des Meseritscher Maggīd, fand am Chassidismus, wie er war, kein Genügen, obwohl sich die Bewegung damals in ihrer Blütezeit befand. Die Legende schildert ihn als den vollkommensten Heiligen und gibt ihm darum den Beinamen Mal<sup>ʿ</sup>āk. Sein Leben wird als das eines Engels geschildert. Er lebte in völliger Bedürfnislosigkeit und kannte keine Leidenschaft. Die jüdische Lehre läßt zwar das Ideal der Ehelosigkeit und den Verzicht auf Nachkommenschaft nicht zu. So war auch Abraham Mal<sup>ʿ</sup>āk verheiratet

rismus im Judentum entspricht als vernunftgemäße Richtung innerhalb der Religion, der eine mehr oder weniger areligiöse Richtung parallel läuft, der Orthodoxie im protestantischen Europa, die, die aufklärerische Richtung der Zeit teilend, die Vernunft innerhalb der Religion zum Kriterium erheben zu können glaubte.

und hatte vier Kinder (bekannt ist unter ihnen besonders R. Šālem Šaknā von Pohrebyschtsche, gest. 1801). Aber die Legende betont, daß er sich dennoch frei von Leidenschaft hielt und nur die religiöse Pflicht erfüllte. Er führte das Leben eines Sonderlings. Er lehnte es ab, Nachfolger seines Vaters zu werden, da er sich nicht dazu berufen fühlte, nicht weil er das Institut des Šaddikismus ablehnte, sondern weil er nicht jeden Menschen für befähigt hielt, das Leben eines Šaddik zu führen. Denn er sah die Gefahr, die darin liegt, daß der Šaddik alles Alltägliche erleben soll und dennoch aus dem Alltag heraus Gott näher kommen muß als andere. Er fühlte sich dieser Aufgabe nicht gewachsen. Seine Persönlichkeit und sein ganzes Leben sind ein Beweis dafür, daß diese Bescheidenheit nicht das Ergebnis eines Wissens um die eigene Schwäche war, sondern die Konsequenz eines auf das höchste angespannten religiösen Ideals. Die Frömmigkeit, die Abraham Mal'āk verlangte, war im täglichen Leben nicht möglich, am wenigsten im Rahmen der Vielgeschäftigkeit einer Hofhaltung, wie sie die Šaddikim zu üben pflegten. Er vertritt auf allen Gebieten der Religion das Prinzip der Reinheit und Unbedingtheit. Die Reinheit der Gedanken ist unbedingte Voraussetzung der Frömmigkeit. Alles andere sind notwendige Konsequenzen. Aus der Reinheit der Gedanken ergibt sich von selbst die Reinheit des Gebetes und der Tat. Abraham Mal'āk verlangt die bedingungslose Vorherrschaft des Geistes. Er sieht den Niedergang der Kabbala darin begründet, daß es ihr nicht gelungen ist, den unbedingten Primat des Geistes über den Körper zu wahren. Er sieht auch im Chassidismus seiner Zeit den Beginn des Niedergangs aus demselben Grunde. Er macht aber nicht wie R. Nahman von Brazlaw den Šaddikismus, also ein einzelnes Phänomen, verantwortlich für den beginnenden Niedergang der Bewegung. Er erkennt hier wie stets nur geistige Ursachen an. Der echt chassidische Geist ist im Schwinden begriffen. Der unbedingte Primat des göttlichen Prinzips gegenüber dem weltlichen wird nicht mehr rückhaltslos anerkannt. Darum muß der Chassidismus untergehen, wie die Kabbala unterging. Abraham Mal'āk war nicht nur ein glühender Anhänger der chassidischen Idee, sondern auch selbst eine vollkommene Verkörperung dieser Idee. Er vertrat einen reinen und strengen Chassidismus, von dem alles abgestreift war, was eine Gefahr bedeutete und was auch tatsächlich dem Chassidis-

mus den Untergang gebracht hat. Doch weist seine Persönlichkeit, wie die aller Frommen, die es wagen, schon in der Welt aus der Welt zu gehen, ein gewisses interkonfessionelles Gepräge auf. Das empfindet auch die Legende und schildert ihn mit einzelnen Zügen, die deutlich an die Berichte über Jesus von Nazareth anklingen. Dieser Fromme war so makellos, daß nicht einmal R. Bārūk, der Enkel des Ba'al Šēm ʿōb, der doch niemand gelten ließ, ihn anzutasten wagte. Es ist auffällig, daß gerade im Milieu des Meseritscher Maggid dieser Typus entstanden ist. Dies dürfte mit der strengen Auffassung vom Gesetze, die in diesem Kreise herrschte, in Zusammenhang stehen. Die Unbedingtheit des Gehorsams gegenüber dem Gesetz schafft das Fluidum der Selbsthingabe, aus dem ein Typus wie Abraham Mal'āk erwachsen kann. Abraham Mal'āk gelangte noch über den Gesetzesgehorsam hinaus zu einer unbedingt theozentrischen Frömmigkeit. Mehr noch als Aron der Große vertritt er dieses Prinzip in seiner persönlichen Lebenshaltung. Er ist vor allem der Praktiker eines unbedingt theozentrischen Chassidismus. Abraham Mal'āk konnte und wollte nicht Šaddīk sein, weil er mit seinem sicheren Gefühl für alles, was seinen Weg zu Gott hätte behindern können, im Šaddīkismus die Gefahr einer Verweltlichung erkannte. Er sah aber nicht die Notwendigkeit einer solchen Stellung des religiösen Führers. Sein Heiligenleben war zwar vorbildlich, aber für andere doch eben nur ein schönes Bild. Es war nachahmenswert, aber nur für wenige wirklich erreichbar. Abraham Mal'āk führte das Leben eines Engels, aber nicht das eines Messias. Er wollte nicht auch Mensch sein. Aber jede religiöse Bewegung bedarf des messianischen Typus. Hier ist die historisch metaphysische Notwendigkeit des Šaddīkismus begründet<sup>1)</sup>. Der Chassidismus fühlte sich als Vollendung des Judentums, als das Ende einer Entwicklung<sup>2)</sup>. Alles, was die lange Geschichte des Judentums

1) Der Šaddīkismus wird in einer weiteren kulturphilosophischen Studie noch eingehend behandelt werden, vor allem soll sein messianischer Charakter klargestellt werden.

2) Der Chassidismus wollte mehr sein und war in der Tat mehr als eine Vollendung der Kabbala. Er weist kabbalistische Züge in nuancierter Form auf, aber diese sind nicht konstituierend für die Bewegung. Diese kabbalistischen Züge entstammen sowohl der Mose Cordovero-Schule als auch der lurjanischen Kabbala. Die Übernahme von Zügen aus beiden Schulen darf

vorbereitet hatte, sollte nun erfüllt werden. Der Chassidismus fühlte sich, wie jede geistige Bewegung, die von der Echtheit ihrer Sendung überzeugt ist und im Bewußtsein ihrer Kraft steht, als etwas Absolutes gegenüber der Relativität des Vergangenen. Dieses Bewußtsein ist notwendig und im Augenblick berechtigt. Jetzt, wo die Geschichte des Chassidismus beendet ist, stellt sich uns der Chassidismus freilich wieder nur als etwas Relatives dar, das nur eine Seite des Judentums zur Vollendung brachte. Eine solche Bewegung, die sich mit einem gewissen Recht als Erfüllung eines längst Vorbereiteten betrachtet, bedarf des Messiasstypus, des aktiven Frommen, wie des täglichen Brotes. Heilige wie Abraham Ma'āḳ sind nur ein schöner Schmuck, eine Verschwendung, die sich die Geschichte immer wieder gestattet.

Der Chassidismus kennt keine Abgrenzung von der Welt, also auch keine Abgrenzung von der Versuchung durch die Welt. Der Wert der chassidischen Ethik besteht nicht darin, daß der Mensch der Möglichkeit Böses zu tun entzogen wird. Es genügt nicht, daß der Mensch etwa keine schlechten Eigenschaften hat, sondern er muß seine schlechten Eigenschaften überwinden. Die chassidische Lehre geht darin so weit, daß sie fast die Erwerbung schlechter Eigenschaften fordert, um sie dann überwinden zu können (כתר שם טוב 25 a)<sup>1)</sup>. In dieser

nicht als eine bewußte oder unbewußte Synthese beider Richtungen gewertet werden. Die Unterschiede der Schulen hatten sich bereits verwischt. Der Chassidismus entnahm ihnen diejenigen Gedanken, die seinen Prinzipien adäquat waren, ohne dabei auf ihre Zugehörigkeit zu verschiedenen Schulen Rücksicht zu nehmen. Der Chassidismus stellt eine Einheit dar, in der sich sowohl lurjanische Gedanken als auch Gedanken des Mose Kordovero finden, aber diese Einheit ist eine dem Chassidismus wesenseigene Synthese, keine Synthese, die nur für die beiden kabbalistischen Schulen ein umfassendes Prinzip gesucht hätte. S. A. Horodezky, *החסידות והחסידים*, Teil 4, S. 121, der den Chassidismus als die praktische Synthese der beiden kabbalistischen Richtungen auffaßt (gegenüber der theoretischen Synthese, die Hurwitz in seinem Werke *שני לוחות הברית* behauptet hat), vertritt hier eine vielfach akzeptierte Geschichtstheorie, die den Entwicklungsgedanken so sehr in den Vordergrund stellt, daß ihr eine historische Bewegung bereits als gedeutet erscheint, wenn ihr historischer Zusammenhang klargestellt ist. Bei dieser Auffassung wird das immer Neue in jeder geistigen Bewegung zu sehr vernachlässigt.

<sup>1)</sup> Eine im Chassidismus beliebte, z. B. durch R. Ja'āḳob Josēf von Ostrog vertretene, Auffassung teilt die Menschen unter drei Gesichtspunkten

etwas paradoxen Forderung manifestiert sich der strenge Ernst der chassidischen Ethik. Sie will keine Scheinethik sein, die der Bewährung aus dem Wege geht. Hier zeigt sich zugleich der Realismus der chassidischen Auffassung. Er rechnet mit dem Bösen, aber auch mit dessen Überwindung. Damit, daß gefordert wird, der Mensch solle nicht der Versuchung aus dem Wege gehen, wird kein libertinistisches Prinzip vertreten. Das Böse wird nicht damit entschuldigt, daß es nun einmal natürlich ist. Der Mensch kann und soll der Versuchung nicht ausweichen, aber er soll um jeden Preis die Sünde (עבירה) vermeiden (כתר שם טוב 25 b)<sup>1</sup>).

Die asketischen Übungen, wie sie das Judentum seit altersher kennt, wurden durch den Chassidismus nicht nur geduldet. Der Chassidismus stellte nicht nur die Forderung, daß sie in der rechten Weise geübt werden müßten, sondern er gab diesen asketischen Übungen einen tieferen Sinn, indem er sie auf das bezog, worauf sich im Chassidismus alles bezieht: auf die Gottesidee. Wenn asketische Übungen überhaupt einen Sinn haben sollen, so müssen sie ein positives Ziel haben, nämlich das Ziel, Gott in rechter Weise zu erkennen. Gott ist Sein, die einzig mögliche reale Form des Seins. Die Welt, so wie sie ist, ist, gemessen am Sein Gottes, ein Nichtsein. Dieses Nichtsein muß abgestreift werden, um das wahre Sein erkennen zu können. Wenn die Askese dazu hilft, das Nichtsein abzustreifen, dann ist sie sinnvoll und religiös berechtigt. Sie empfängt also ihren Sinn

ein: manche Menschen sind von Natur gut, andere haben zwar schlechte Eigenschaften, vermögen diese aber zu überwinden, wieder andere aber bedürfen zur Überwindung ihrer schlechten Eigenschaften der Beihilfe eines Šaddik (s. oben S. 17). Nach chassidischer Ethik muß der mittleren Gruppe der höchste Wert zuerkannt werden.

<sup>1</sup>) Wir haben uns bei unserer Darstellung, die sich ja bemüht, gerade den anonymen Chassidismus darzustellen, weitgehend an die Aussagen des כתר שם טוב gehalten. Diese Quelle ist in bezug auf die Zuverlässigkeit ihrer Autorenangaben durchaus fragwürdig. Sie ist aber gerade wegen dieses ihres unhistorischen Charakters eine Fundgrube für solche Lehrmeinungen, die allgemeines chassidisches Gut waren, die zum Zwecke ihrer Legitimation irgendeinem der berühmten chassidischen Rabbis zugeschrieben wurden und unter diesem berechtigten oder unberechtigten Siegel im Chassidismus wirksam gewesen sind. Diese eigentümliche Form einer gedanklichen Authentizität verbunden mit dem Mangel biographischer Treue ist charakteristisch für die Quellen zur chassidischen Geschichte. Das Problem wird in einer späteren Abhandlung noch eingehend behandelt werden.

nicht durch ihre negative Seite: die Loslösung von irdischen Bindungen, sondern durch ihre positive Richtung auf Gott hin<sup>1)</sup>.

Wie in jedem mystischen Gedankenkreise steht auch in der chassidischen Gedankenwelt der Begriff der Liebe, der אהבה, im Mittelpunkt. Dieser Begriff der Liebe umfaßt alles: die Liebe Gottes zu den Menschen, die Liebe des Menschen zu Gott, die Liebe der Menschen untereinander. Diese Liebe ist nicht nur eine Eigenschaft, nicht nur der Beweggrund zu einer bestimmten Handlungsweise, sie ist nicht nur ein „Wie“, sondern sie ist ein „Was“, eine Realität und in gewissem Sinne sogar die einzige Realität. Gott ist Liebe. Die Welt, sofern sie Göttliches in sich trägt, ist ebenfalls Liebe. Die Welt wurde aus Liebe geschaffen und kehrt aus Liebe zu Gott zurück. Die Liebe repräsentiert das Moment der Einheit in der Welt und zugleich das Moment des Verlangens nach Einheit. Wenn das Wesen Gottes Liebe ist, so ist auch das Wesen des göttlichen Funkens im Menschen Liebe. Die Explikation dieses Funkens, seine Befreiung aus der Gefangenschaft in der Materie, ist identisch mit der Explikation der Liebe. Diese Liebe ist zugleich Liebe zu Gott und Liebe zu den Mitmenschen. Denn der göttliche Seelenfunke, der identisch mit der Liebe ist, wohnt allen Menschen inne und schafft, da es nur eine Liebe gibt, eine mystische Identität zwischen den Menschen. Wer sich des göttlichen Funkens in seiner Seele bewußt ist, erkennt zugleich seine Solidarität mit den anderen, die denselben Seelenfunken in sich tragen. Wer da meint von anderen unterschieden zu sein, beweist damit, daß er das Wesen des göttlichen Funkens in sich und damit das Wesen der Liebe nicht erkannt hat. Gottesliebe und Nächsten-

<sup>1)</sup> Daß eine Handlung um ihrer selbst willen geschehen muß und geschehen kann, ist nicht nur eine ethische Forderung, sondern es ist eine notwendige Konsequenz der chassidischen Metaphysik. Alles was geschieht, geschieht nämlich nach chassidischer Auffassung durch ein Stadium des Nichts (אין) hindurch (מגיד דבריו ליעקב 6 b). Alles kann nur dadurch werden, daß ein anderes Sein radikal aufgegeben wird (מגיד דבריו ליעקב 7 a u. passim). Der Meseritscher Maggid wendet hier den Vergleich an, daß ein Huhn nur dadurch entstehen kann, daß das Sein „Ei“ aufgegeben wird. Nur so entsteht Realität. Eine Handlung gewinnt nur dann Realität, wenn der Handelnde sich selbst aufgibt. Das Ich darf nicht mehr in der Handlung enthalten sein. Die Handlung muß vielmehr eine selbständige Realität darstellen. Eine Handlung, in der das Ich noch enthalten ist, ist nur ein Spiel, keine Realität. — Zu dem Begriff des Seins und Nichtseins s. auch S. 94.

liebe sind identisch. Nächstenliebe ist metaphysisch betrachte nicht etwa erst eine Folge der Liebe zu Gott und auch kein Mittel, sich die Liebe Gottes zu verdienen, sondern Gottesliebe und Nächstenliebe sind von vornherein gleichen Wesens.

Das Prinzip der Einheit, das das Wesen Gottes darstellt, wirkt auch in der Betätigung der Gottesliebe, in der Erfüllung der Gebote. Gebote müssen in Liebe erfüllt werden und sind in Liebe gegeben worden. Diese Liebe vereinigt alle Gebote zu einem großen Gebot und lässt keine Gradunterschiede zu. Darum gibt es in einem solchen Gedankenkreise keine Wertunterschiede zwischen den einzelnen Geboten<sup>1)</sup>. Damit wird einer der wesentlichsten Unterschiede zwischen Religion und Ethik hinfällig. An sich kennt die Religion nur absolute Wertsetzungen, während im Gegensatz dazu für die Ethik eine Skala der Werte typisch ist. Im Begriffe der alles einenden Liebe wird die Ethik, ohne aufgelöst zu werden, in die Religion einbezogen. So erklärt es sich gerade aus dem mystischen Charakter des Chassidismus, daß er seinem Wesen nach eine Religion der Tat sein konnte.

Daß die Liebe Prinzip der Welt und mit dem göttlichen Funken im Menschen identisch ist, ist ein so typischer Charakterzug der chassidischen Gedankenwelt, daß darüber keine wesentlichen Meinungsverschiedenheiten bestehen können. Dagegen erscheint der Begriff der Gottesfurcht problematisch. Paul Levertoff, Die religiöse Denkweise der Chassidim, Leipzig

<sup>1)</sup> Die chassidische Forderung der Totalität des jeweiligen religiösen Tuns und die daraus hervorgehende Forderung der völligen Konzentration auf das Gebet wird von einem chassidischen Rabbi (עֵשֶׂר צְהַרְהוּת) (נה). Petrokow 1910, S. 58) in folgender etwas schwerfälliger Weise dargestellt: der Mensch soll, wenn er betet, alles von Gott erbitten und erwarten, er soll darum auch an keine Hilfe denken, die nicht direkt von Gott käme. In diesem Sinne deutet der Rabbi auch die beiden Traditionen, die sich damit befassen, wann das Gebet um ein Wunder erlaubt ist. Die Tradition berichtet, daß ein Gebet, ein Baum solle vorzeitig Früchte bringen, verboten ist und bestraft wird (Ta'anit 24a: הַטְרַחַת אֶת קוֹנֵךְ לְהוֹצִיא תְּאֵנָה פִּירוֹתֶיהָ שְׁלֵא בְּזַמְנָהּ), daß aber ein Gebet, ein Tal solle sich mit Geld füllen, erhörbar sei. Der Sinn dieser Tradition ist, daß Gott nicht veranlaßt werden darf, einmal gegebene Bestimmungen zu korrigieren. Der chassidische Rabbi dagegen deutet diese Traditionen dahin, daß hier die Ausschließlichkeit des Vertrauens auf göttliche Hilfe dargelegt wird. Das Gebet darum, daß ein Baum vorzeitig Früchte tragen soll, erwartet etwas von dem Baume, während Gott nur den Anstoß geben, nicht aber der alleinige Helfer sein soll.

1918, S. 13, und Torsten Ysander, a. a. O., S. 164 ff., gehen hier in ihrer Charakteristik des Chassidismus auseinander.

Zweifellos ist die Furcht im Chassidismus identisch mit Ehrfurcht. In dieser besonderen Färbung der Furcht drückt sich bereits die Tatsache aus, daß sie im Grunde nur eine besondere Form der Liebe ist. Die Ehrfurcht tendiert von vornherein auf ein Aufgehen in der Liebe hin und setzt die Existenz der Liebe voraus. Sie stellt einen Gegenpol der Liebe dar, ein Spannungsmoment, das den aktiven Charakter der Liebe verursacht. Darum ist die Furcht nicht vorhanden sowohl im Keimzustande der Liebe, im göttlichen Seelenfunken, als auch in der vollkommenen Liebe, in der letzten Vereinigung zwischen Mensch und Gott. Die Liebe hat einen essentiellen, fast einen substantiellen Charakter, die Ehrfurcht dagegen ist funktionell. Psychologisch betrachtet bedeutet dies, daß Ehrfurcht erworben, und zwar durch Erkenntnis der Welt und Erkenntnis Gottes erworben wird. Es liegt also der Begriff eines *metus dei intellectualis* vor. So stellt vor allem R. Naḥman von Brazlaw die Furcht vor Gott in den Mittelpunkt seiner Lehre, was dem überhaupt stark intellektualistischen Charakter seiner Gedankenwelt entspricht<sup>1)</sup>. *Amor Dei* kann auf dem Wege der intellektuellen Erkenntnis nicht erworben werden. Erkenntnis ist immer nur Teilerkenntnis und führt darum nicht zur Liebe, deren Wesen gerade darin besteht, daß eine Einheit gelebt und gewußt wird. Aber diese intellektuelle Seite der Liebe, die sich in Ehrfurcht auswirkt, ist eine notwendige Existenzform der Liebe im Dasein, die erst im Sosein in der Liebe selbst aufgeht. Daraus versteht es sich, daß der Chassidismus als solcher nicht erkenntnisfeindlich, nicht antiintellektualistisch sein konnte und wollte und daß er stark intellektualistischen Richtungen Raum bieten konnte, ohne etwas von seinem Wesen einzubüßen. Der Begriff der Furcht im Chassidismus erweist auch dadurch seine enge Verbindung mit dem Begriff der Liebe, daß er mit dem Be-

<sup>1)</sup> Der Intellektualismus in der Lehre des R. Naḥman von Brazlaw ist auch die eigentliche Ursache seiner ablehnenden Haltung gegenüber der Philosophie. Eine rein mystische Lehre hätte wenig Gelegenheit gehabt, mit den Lehren der Philosophie in Konflikt zu geraten, da die Geltungsebene der beiden Richtungen nicht dieselbe ist. So mußte R. Naḥman die Philosophie als gefährlich ablehnen. Eine Ausnahme machte er nur mit Maimonides, dessen Autorität so unanfechtbar wie die eines Tannaiten geworden ist (s. oben S. 98).

griff der Liebe dessen spontanen Charakter gemeinsam hat. So erzählt eine Anekdote<sup>1)</sup> von dem Kozker Rabbi, daß er einem Häsīd ausdrücklich bestätigte, man müsse zwar Gottesfurcht haben, dürfe aber nicht an diese Furcht denken. Die Furcht vor Gott soll die ganze Unmittelbarkeit des echten Gefühls an sich haben.

Der Begriff der Gottesfurcht, einer der Zentralbegriffe in der jüdischen Religion, konnte aus dem chassidischen System nicht ausgeschlossen werden. Der Chassidismus hat diesen Begriff nicht ignoriert, nicht bekämpft und nicht bagatellisiert, sondern er stellt ihn in sein System ein an so zentraler Stelle, wie es der Bedeutung des Begriffes in der jüdischen Religion entspricht. Der Begriff wurde aber so gefaßt, daß er die Wirkung eines trennenden Momentes zwischen Gott und Mensch verlor. Diese Möglichkeit ist durch die Fassung des Begriffes im Judentum überhaupt von vornherein gegeben. Denn der Einheit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit auf der Seite Gottes entspricht auf der Seite des Menschen diejenige Einheit von Furcht und Liebe, die im Begriffe der Ehrfurcht am besten wiedergegeben wird. Diese Art der Furcht enthält kein radikal trennendes Moment zwischen Gott und Welt, hält aber dennoch daran fest, daß Gott erhabener als die Welt ist. Der Begriff der Liebe konnte darum im Chassidismus niemals zu so süßlichen Formen führen, wie das gelegentlich in der christlichen Mystik der Fall ist. Aber die chassidische Form der Gottesfurcht übt auch keine lähmende Wirkung auf die Frömmigkeit des Menschen aus. Der Gott des Chassidismus ist Gott und nur Gott, aber er ist nicht unzugänglich und nicht jenseits alles dessen, was menschliches Gefühl erfassen kann.

Wenn wir die Ausgestaltung der Begriffe Willensfreiheit, Buße, Askese und Gottesfurcht im Chassidismus auf ihre praktische Auswirkung hin betrachten, so zeigt es sich, daß diese Begriffe fast nirgends den Keim der Korruption in sich tragen, der der Chassidismus so bald verfiel. Es handelt sich allerdings zunächst nicht so sehr um praktische Lebensgestaltung, als um eine Deutung genuin jüdischer Begriffe<sup>2)</sup> im chassidischen

<sup>1)</sup> Buber, Die chassidischen Bücher, S. 561 f.

<sup>2)</sup> Die Ausgestaltung des Begriffes Buße im chassidischen Sinne ist für den Chassidismus äußerst charakteristisch. Der Begriff wird theozentrisch gefaßt. Buße ist nichts weiter als ein Auslösen des göttlichen Charakters,

Sinne. Der Chassidismus führte hier keine wesentlichen Neuerungen im praktisch religiösen Leben durch. Sowohl was die Askese als was die Buße betrifft, halten sich die Ḥ\*sīdīm auf das Ganze gesehen an die im Judentum üblichen Gebräuche. Die Korruption der Ḥ\*sīdīm hat gerade dort eingesetzt, wo die Frömmigkeit sich im täglichen Leben auswirkte. Der Begriff der Gottesfurcht aber in der Form, wie er im Chassidismus vertreten wird, ist geradezu ein Korrektiv gegen die Banalisierung der Religion. Wenn schon die genannten Begriffe an sich wenig dazu beitragen können, eine in der praktischen Frömmigkeit einsetzende Korruption zu fördern, so kommt im Falle des Chassidismus noch hinzu, daß er sich bei der Ausgestaltung dieser Begriffe ganz im Rahmen der Tradition halten konnte. Die positive Wendung aller dieser Begriffe ist im Judentum von vornherein vorbereitet. Der Chassidismus brauchte hier nur schon Vorhandenes zu explizieren. So kam ihm hier die ganze Autorität der Tradition zur Hilfe, wo es galt, einer Korruption vorzubeugen. Die chassidische Lehre enthielt hier kein Gefahrenmoment in sich. Der Chassidismus ging nicht zugrunde an der positiven Ausgestaltung seiner Lehre, an seinem „Optimismus“, sondern an dem Versuche, jede einzelne Äußerung der Frömmigkeit zu bagatellisieren zugunsten einer echt chassidischen Gesinnung.

den die Schöpfung ihrem Wesen nach von vornherein hat und in dessen Auslösung überhaupt die Geschichte der Schöpfung ihr Weg zu Gott besteht (אור האמת, Shitmir 1890, S. 5). So ist die Buße im Schöpfungsplan bereits vorgesehen, nicht etwa nur eine nachträgliche Korrektur einer von Gott abgefallenen Welt.

#### IV. Das historisch-religiöse Problem des Chassidismus.

Die Geschichte des Chassidismus ist die Geschichte einer Idee und das Schicksal des Chassidismus ist das Schicksal einer Idee, und zwar das typische Schicksal jeder Idee. Diese bestimmt ihr Schicksal selbst, indem sie alle in ihr enthaltenen Entwicklungsmöglichkeiten expliziert. Sobald sie alle ihre Entwicklungsmöglichkeiten expliziert hat, ist ihre Geschichte zu Ende. Wenn die Idee reich an Möglichkeiten und mannigfaltig in ihren Gestaltungsformen ist, so bietet ihre Geschichte ein wechselndes Bild verschiedenartiger Auswirkungen. Der Chassidismus war eine Idee von überraschender Vielseitigkeit. Er umfaßt mystische und rationale Momente, er hat eine Metaphysik geschaffen und hat die praktischste Sozialarbeit geleistet, er gab dem spekulativen Geiste ebenso Anregung und Befriedigung wie dem schlichten Frommen, er wirkte sich ebensowohl im Törā-Studium wie im religiösen Volksbrauch aus. Eine solche vielgestaltige Entwicklung verläuft nicht so, daß alles zu gleicher Zeit expliziert wird. Vielmehr finden wir im Chassidismus verschiedene Phasen, in denen jeweilig eine seiner Nuancen dominiert. Die Zeit des Ba'al Šēm tōh und seines Kreises war eine Zeit, in der „natürliche Offenbarung“ im Mittelpunkt stand, wo alles Bestreben des Frommen auf seine Vereinigung mit Gott gerichtet war. In Šnē'ūr Zalman aus Liozna begegnet uns der typische Vertreter einer Richtung im Chassidismus, die Törā-Studium im chassidischen Sinne pflegt. Die letzte Periode des Chassidismus ist die Zeit seiner praktischen Betätigung im Dienste der Armen. Diese letzte Zeit scheint in ihren Ansprüchen bescheidener zu sein. Es fehlen ihr große Namen, sie scheint zur Geschichte des jüdischen Geistes nichts mehr hinzugefügt zu haben. So erschien diese Zeit als ein Niedergang. Schuld an diesem Niedergang gibt die moderne Ansicht über das Wesen des Chassidismus meist dem Mangel an schöpferi-

schen Persönlichkeiten. Ganz abgesehen davon, daß die Führer dieser letzten Periode des Chassidismus für ihre Zeit bedeutender waren, als dies der Überlieferung nach scheint, ist das immerhin vorhandene Zurücktreten großer schöpferischer Persönlichkeiten nicht als Ursache dafür anzusehen, daß sich der Chassidismus in seiner letzten Periode vor allem in der rein praktischen Betätigung seiner Frömmigkeit manifestierte. Diese praktische Anwendung chassidischer Frömmigkeit war notwendig zur Vollendung der chassidischen Idee. Die praktische Frömmigkeit gehört ebenso zur Idee des Chassidismus wie das Naturerlebnis des Ba'al Šem tōb oder wie die mystischen Gedankengänge des R. Nałman von Brazlaw. Wenn eine Persönlichkeit wie die großen chassidischen Rabbis der ersten Periode in dieser letzten Entwicklungsphase aufgetreten wäre, so hätte auch sie im Sinne dieser Phase der Idee handeln müssen. Die Idee zwang zu dieser religiösen Haltung, weil auch diese Seite ihres Wesens zur Explikation drängte. Der Chassidismus beschäftigte sich nicht deshalb praktisch, weil die materielle Not der Frommen groß war. Diese Not war während aller Entwicklungsphasen des Chassidismus niemals geringer. Sie war in den ersten Stadien des Chassidismus so groß, daß die Geschichtsforschung versucht hat, sie überhaupt als Entstehungsursache der chassidischen Bewegung anzusehen. Die Idee des Chassidismus hatte ihre theoretischen Möglichkeiten expliziert, sie drängte nun auch auf die Betätigung ihrer Theorie durch das religiöse Leben der Frommen. Der Chassidismus beantwortet durch sein Schicksal die Frage danach, wer eigentlich die Geschichte mache, ob die Menschen oder das Milieu, unter einem höheren Gesichtspunkt damit: die Geschichte wird bestimmt durch die Idee, durch den Gehalt der Idee an Explikationsmöglichkeiten. Die Idee und ihre Nuancierungen bestimmen die Handlungsweise der Menschen, die der führenden Persönlichkeiten ebenso wie die jedes Unbekannten, und die Art ihres von der Idee bestimmten Handelns gestaltet das Milieu.

Unsere Untersuchung ist an eine Aufgabe herangegangen, deren Lösbarkeit als durchaus problematisch erscheint, denn es wurde der Versuch gemacht, eine Lebensäußerung der Religion unter wissenschaftlichen Gesichtspunkten zu erfassen und darzustellen. Die Religion hat niemals aufgehört, der Wissenschaft ein höchst verlockender Gegenstand zu sein. Die Wissenschaft

hat die Religion bekämpft oder verherrlicht, aber niemals ignoriert. Obwohl einerseits von religiöser Seite aller erdenkliche Widerstand geleistet wurde, um die Religion vor dem Eindringen der Wissenschaft in ihre Bezirke zu bewahren, und andererseits die Wissenschaft immer wieder das Problem aufgestellt hat, ob die Religion überhaupt ein Gegenstand des Wissens sein könne, ist eine Trennung der beiden Gebiete niemals geglückt. Worin liegt nun das Problematische einer wissenschaftlichen Erforschung des Religiösen? Die Religion selbst ist auf das Ganze gesehen irrational. Dennoch kann sie Gegenstand der Gestaltung für die ratio sein. Auch die Natur ist irrational; dennoch hat die Wissenschaft die Natur zu ihrem Forschungsgegenstand gemacht und ihre Phänomene in Begriffe gefaßt. Es bleibt bei einem solchen Verfahren immer ein ungelöster Rest übrig, aber es wird dennoch vieles erfaßt und ins Licht der Erkenntnis gerückt. Der irrationale Charakter der Religion schließt also nicht aus, daß sie Gegenstand der Wissenschaft sein könnte, wenn auch ein ungelöster Rest zurückbleiben müßte. Die eigentliche Schwierigkeit, die Religion mit den Begriffen der Wissenschaft zu erfassen, ist im metaphysischen Charakter der Religion begründet. Es gibt eine areligiöse Metaphysik, aber es gibt keine Religion ohne metaphysische Komponente. Der Protestantismus hat zwar im 19. Jahrhundert den Versuch unternommen, eine metaphysikfreie historisch aufgebaute Religion zu propagieren, aber dieser Versuch blieb ohne reale Auswirkung auf das Leben der Religion. Jede Religion drängt vor zum Wesenhaften. Sie kann sich nicht begnügen mit dem Schein, mit der Vielheit der Dinge, mit der Relativität des Historischen. Sie entspricht einem für den Menschen konstituierenden Triebe. Dieser Trieb führt manchmal zu den seltsamsten Ergebnissen, zum Spiritismus, zum Zauberwesen, zum Aberglauben. Aber er ist stets vorhanden. Auch die Wissenschaft kann sich diesem Faktum nicht entziehen. Man kann die Möglichkeit der Metaphysik leugnen, man kann sie für einen „Sündenfall des Denkens“ erklären, aber das metaphysische Streben im Menschen und damit in der Wissenschaft triumphiert immer wieder. Daß die Wissenschaft gerade an ihrem Höhepunkte die Möglichkeit der Metaphysik in Frage gestellt hat, ist aber durchaus konsequent. In der Metaphysik vollendet sich das wissenschaftliche Denken, aber es löst sich zugleich auf

Die Metaphysik bedeutet immer die Grenze des menschlichen Wissens. So bedeutet auch die Religion, eben weil sie stets eine metaphysische Komponente aufweist, eine Grenze des Wissens. Die Wissenschaft vermag eine Seite des Metaphysischen darzustellen. Sie vermag gleichsam eine Basis zu schaffen, von der aus der Mensch das Wesen der Dinge schauen kann. Aber sie ist nicht identisch mit dieser Schau. So vermag die Wissenschaft auch eine Basis zu schaffen, von der aus ein religiöses Phänomen verständlich wird. Aber das religiöse Verstehen selbst vermag sie nicht zu schaffen.

Das irrationale Moment in der Religion ist also nicht dafür ausschlaggebend, daß sich die Religion einer wissenschaftlichen Erfassung entzieht. Aber die Religion ist nicht einmal nur irrational. Sie hat stets ihre begriffliche Komponente. Denn sie ist nur in ihren primitivsten Formen und in ihrer letzten Vollendung ein wortloses Stammeln, sonst bedient sie sich stets der Sprache. Sie faßt in Worte, d. h. sie gestaltet Begriffe. Von diesen Begriffen her verstanden wird die Religion für das Wissen erfaßbar. Diese Begriffe bilden die Basis, von der aus die Wissenschaft religiöse Schau vermitteln kann. Die Begriffe gehören zum Leben der Religion. Sie sind dasjenige Moment an der Religion, das ihre Geschichte ausmacht. Das primitive Stammeln und die tiefste wortlose Erkenntnis sind geschichtslos. Was zwischen diesen beiden Polen liegt, ist dagegen wesentlich historisch. Abgesehen von ihren Extremen, hat die Religion stets eine Geschichte.

Der Chassidismus hat wie selten eine Religion in alle Lebensgebiete eingegriffen. Diese Tatsache regt immer wieder dazu an, ihn von außen, d. h. von seinen Wirkungen her darzustellen. Eine solche Darstellung aber verzerrt das reale Verhältnis von Ursache und Wirkung. Auch der Chassidismus muß trotz seiner eminent praktischen Auswirkungen von seinen Begriffen her verstanden werden. Diese Begriffe waren sein Schicksal. Das Rätsel seiner faszinierenden Wirkung und seines Niedergangs kann nur von hier aus zu lösen versucht werden.

Das Bild des Chassidismus kann ohne Verfälschung des Quellenmaterials so gezeichnet werden, daß kaum ein einziger Gedanke ohne Widerspruch bleibt. Es gibt nämlich keine chassidische Lehre, die nicht irgendwo im Chassidismus negiert und durch eine Gegenlehre ersetzt wurde. Trotz dieses Tatbestandes

haben wir zu zeigen versucht, daß der Chassidismus kein Konglomerat verschiedenster Lehren, sondern eine einheitliche Bewegung ist. Es gehört nämlich zu den konstituierenden Momenten geistesgeschichtlicher Vorgänge, daß sie weder historisch noch sachlich von vornherein einheitlich sind. Sie gestalten sich erst im Verlaufe ihrer Geschichte auf ein einheitliches Ziel hin. Der Anfang jeder Bewegung ist nur Auflockerung, ist nur ein Auslösen schöpferischer Triebe. Erst aus diesem Hin und Her lösen sich allmählich bestimmte Gestaltungen heraus. Das Ziel wird sichtbar, und das innere Gestaltungsprinzip gewinnt allmählich immer mehr an Kraft. Solange eine Bewegung wirklich lebt, hört das schöpferische Chaos nicht auf, immer Neues hervorzubringen, ein Neues, das immer Für und Wider zugleich enthält. Wenn dieser immer neue Gewinn an Ideen aufhört, beginnt der eigentliche Abstieg einer Bewegung. Sie kann noch synkretisieren, zusammenfassen, zuspitzen, aber sie kann sich nicht mehr erweitern, bereichern und vertiefen. Das Judentum hat für einen solchen schöpferischen Urgrund aus Idee und Gegenidee ein besonderes Reservoir in seiner Tradition. Diese soll nicht vernachlässigt werden. Sie ist aber nur dann keine Hemmung für eine freie Gestaltung, wenn das Wagnis unternommen wird, ihr immer neue Seiten abzugewinnen. Die Tradition ist ein Reservoir von alten Formen, in denen neue noch ungestaltete Gedanken Geschichte werden können. Der Einfluß der Tradition hat das Judentum zwar immer wieder in Gefahr gebracht, sich in Spitzfindigkeiten zu verlieren, aber diese Tradition garantiert auch stets eine breite Basis, einen vielgestaltigen Hintergrund für jede neue Bewegung. Die Auseinandersetzung mit der Tradition zwingt dazu, die neuen Gedanken von allen Seiten her zu beleuchten, sie nach allen Richtungen hin durchzudenken. Damit gewinnen alle neuen Bewegungen an Mannigfaltigkeit der Gesichtspunkte. Für die Darstellung geistiger Bewegungen im Judentum entsteht dadurch aber immer die Gefahr, daß das Bild der Bewegung entweder deren Mannigfaltigkeit erfaßt, aber den einheitlichen Gesamteindruck nicht hervorzurufen vermag, oder daß die Darstellung zwar ein einheitliches Bild gestaltet, in diesem jedoch die Mannigfaltigkeit des wirklichen Lebens nicht zur Geltung kommt. Der Chassidismus ist zu alledem noch im Prinzip dazu prädisponiert, alles in sich aufzunehmen. Er bereichert seine Gedankenwelt nicht nur an der jüdischen Tradition, sondern auch

an der internationalen Mystik, nicht nur an der echten Religion, sondern auch an der parareligiösen Magie, nicht nur am Rationalismus der Rabbinen, sondern auch an der kabbalistischen Spekulation, nicht nur an der strengen Gesetzlichkeit der jüdischen Theologie, sondern auch an der naiven Gesinnungsreligion der anonymen Frommen. In dieser Vielgestaltigkeit wird erst allmählich die feste Richtlinie bewußt. Sie ist de facto immer vorhanden. Aber sie wird nicht immer gespürt. Es gibt eine Ebene, auf der eine Lehre ebenso chassidisch ist, wie ihre Gegenlehre. Erst in einer zentraleren Schicht wird entschieden, was das eigentlich Chassidische ist. Das ist die eine Quelle für die Tatsache, daß im Chassidismus so viele Lehren einander widersprechen. Die zweite Quelle aber ist die Toleranz des Chassidismus gegenüber der einzelnen Äußerung religiösen Erlebens. Das Prinzip dieses Erlebens steht unverrückbar fest. Aber seine Auswirkungen sind den einzelnen Richtungen und den Individualitäten freigestellt. Der Chassidismus verlangt einen aktiven ethischen Monotheismus. Chassidische Lehren müssen unter allen Umständen theozentrisch sein und ethische Konsequenzen haben. Es steht den chassidischen Lehren und den chassidischen Frommen frei, auf welchem Wege sie dieses erreichen. Eine so zentrale Zielsetzung aber läßt eine fast unerschöpfliche Mannigfaltigkeit von Wegen zu, weil sich in dieser Tiefe des Seins die meisten Gegensätze aufheben.

Der Chassidismus macht den Eindruck, als sei er immer im Niedergang gewesen. In der Tat lassen sich von Anfang an, selbst schon in der Umgebung von Ba'al Šem tob, Korruptionerscheinungen beobachten. Ebenso schildert uns Salomon Maimon (1757—1800) das Milieu um den Meseritscher Magg'id (Salomon Maimons Lebensgeschichte, herausgegeben von Jakob Fromer, München 1911, S. 202 ff.) in einer Weise, die trotz aller Hingabe an die Idee, trotz der Intensität des geistig religiösen Lebens eine Tendenz zum Absurden erkennen läßt, an der der Chassidismus schließlich auch zugrunde gegangen ist. Der Chassidismus ging an sich selbst zugrunde, wie jede geistesgeschichtliche Bewegung letztlich immer an sich selbst zugrunde geht. Denn ohne die eigenen Schwächen wäre jeder Angriff von außen her machtlos. Rationalistische Richtungen erstarren infolge der Überspitzung in Systemen. Mystische Richtungen gehen an Absurditäten zugrunde. Dabei beobachten wir bei

mystischen Richtungen, daß die Korruption von Anfang an einsetzt. Denn während sich das Rationalistische immer in den Grenzen dessen hält, was dem menschlichen Denken adäquat ist, überschreitet das Mystische die Grenzen, die dem Menschen einmal gesteckt sind. Damit verliert die Mystik jeden Schutz, den eine klare rationalistische Begrifflichkeit liefert. Es gibt kein Korrektiv gegen die eigenen Verirrungen und keinen festen Grund für eine Apologetik, die Verdächtigungen entkräften könnte. Der Chassidismus als mystische Richtung war beiden Gefahren ausgesetzt und ist ihnen schließlich erlegen. Was ist eigentlich Chassidismus? Der fromme Hāsīd lebt seine Idee, er kann und will sie nicht formulieren. Darum kann der Chassidismus sich nicht dagegen wehren, wenn Absurditäten ebenfalls mit dem Anspruch auftreten, echter Chassidismus zu sein. Dazu kommt außerdem, daß echter Chassidismus tatsächlich im Gewande des Absurden auftreten kann. Der Chassidismus kennt keine Vorschrift über die Form, in der seine Idee gelebt werden soll. Ebenso wie er das Tōrā-Studium neben naiver Frömmigkeit, einen strengen Rationalismus neben einer bis zum Sentimentalen gesteigerten Gefühlsreligion anerkennt, wenn nur der echt chassidische Geist in diesen Äußerungen der Frömmigkeit lebendig ist, muß er auch das Absurdeste hingehen lassen, wenn sich hier das echt chassidische Moment auswirkt. Aber nur wenn das echt chassidische Moment wirksam ist, kann auch das Absurde geduldet werden. An sich ist das Absurde immer gefährlich. Es reizt zur Nachahmung, weil es dem menschlichen Geltungstrieb entgegenkommt. Manche chassidische Kreise erkannten wohl, wie gefährlich eine Veräußerlichung des chassidischen Begriffes der Demut war: sie leistete der menschlichen Neigung sich gehen zu lassen weithin Vorschub, zumal sie der großen Armut weiter chassidischer Kreise entsprach. Aber der Versuch, dieser Veräußerlichung entgegenzutreten, führte andererseits zu einer Neigung prunkhaft aufzutreten, wodurch wiederum der Chassidismus in Verruf geraten mußte. So enthält im Grunde jede chassidische Lehre die Möglichkeit, nach der einen oder nach der anderen Seite hin mißbraucht zu werden, weil der Chassidismus keinen Wert darauf legt, in welcher Weise die Idee verwirklicht wird. Die chassidische Auffassung des Gebets z. B. kann ebensowohl zur Veräußerlichung des Gebets wie zu einer esoterischen Überschätzung der כינה füh-

ren. So bietet der äußere Rahmen des Chassidismus keinen Schutz, weder gegen Angriffe von außen her, noch — was wichtiger ist — gegen ein Zersprengen von innen heraus. Je stärker die chassidische Idee gefühlt wurde, je reiner sie sich gestaltete, um so gleichgültiger war die äußere Form. Darum beobachten wir auch in der Blütezeit des Chassidismus seltsame Entartungsformen. Diese waren zunächst nicht gefährlich. Sobald aber die chassidische Idee an innerer Kraft verloren hatte, nahmen diese seltsamen Äußerungen überhand. Was anfangs übersehen werden konnte, wurde zu einer völligen Verfälschung des Bildes chassidischen Lebens. Das Seltsame, das zunächst nur als unvermeidlich hingenommen wurde, maßte sich an, der eigentliche Chassidismus zu sein. Die Überlegenheit über die Erfordernisse der weltlich-bürgerlichen Existenz wurde allmählich zu einer bewußten Ablehnung des Normalen. Der Chassidismus verabsolutierte diese äußeren Formen, die er seinem Wesen nach gerade hätte ignorieren müssen. Er erstarrte nicht im Bürgerlichen, er versank vielmehr in eine Welt der Abgeschlossenheit, der Wunderlichkeit, des eigensinnigen Strebens nach Anderssein um jeden Preis. Obwohl das Hāsīd-Sein schließlich erblich wurde, obwohl also die zufällige Tradition, die in jeder Religion eine Rolle spielt, und im Judentum von besonderer Bedeutung ist, auch im Chassidismus naturgemäß eine Rolle spielte, ist der Chassidismus dennoch nicht an den Zufalls-Hāsīdīm zugrunde gegangen. Die echte Tradition war so stark, daß sie die zufällige zu durchdringen und zu überwinden wußte: das geistige Milieu des Chassidismus war so stark, daß es aus dem Zufall der Abstammung von chassidischen Eltern eine innere Bestimmung zum Hāsīd machen konnte. Aber der Chassidismus hatte kein ausreichendes Korrektiv gegen die Weite und Freiheit seiner äußeren Formen.

Wie alle mystischen Richtungen ist der Chassidismus einerseits schutzlos sowohl gegenüber äußeren Angriffen als gegenüber einer inneren Korruption. Aber er weist zugleich die eigentümliche Zähigkeit mystischer Richtungen auf. Trotz aller Korruption vermag er sich zu halten. Dies beruht auf dem fanatischen Glauben mystischer Richtungen an sich selbst. Während der Rationalist immer zu Skeptizismus neigt, ist der Mystiker seiner Sache in so hohem Maße sicher, daß es geradezu als Borniertheit anmutet. Kein Spott vermag diesen Glauben zu er-

schüttern. Keine Beweisführung wird anerkannt. Dieses Moment bleibt auch dann bestehen, wenn von einer mystischen Bewegung nichts mehr übriggeblieben ist als ein paar äußere Formen. Deshalb vermögen sich mystische Bewegungen noch jahrhundertlang zu halten, nachdem ihr inneres Leben längst erloschen ist. So gibt es noch heute z. B. Sabbatianer. In dieser äußeren Form können sich noch lange Zeit Spuren des echten lebendigen Geistes erhalten. So lebt im heutigen Chassidismus noch manches von dem alten chassidischen Geiste. Dies darf freilich nicht zu der Auffassung verführen, daß man den Chassidismus erneuern könnte. Der Chassidismus hat seine historische Aufgabe bereits erfüllt. Er hat die Idee expliziert, deren Explikation seine historische Bestimmung war. Eine andere Aufgabe hat keine historische Bewegung. Nach der Vollendung dieser Aufgabe besteht keine Möglichkeit, eine Bewegung neu zu beleben. Wenn das Judentum weiterleben soll, bedarf es gewiß neuer geistiger Bewegung, aber diese neue Bewegung kann nicht mit dem alten Chassidismus identisch sein, auch wenn sie etwa seinen Namen übernehmen sollte.

Der Chassidismus war eine der reichsten und lebendigsten Bewegungen im Judentum. Er war eine Renaissance echt jüdischen Wesens. Nachdem er so weit in die Vergangenheit gerückt ist, daß seine Entartung als solche erkannt werden kann, 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. Aber der Chassidismus war zwar nicht das Ergebnis einer äußerlichen historischen Situation, wohl aber der Ausdruck einer Phase der Geistesgeschichte, die nur in diesem historischen Augenblick so gestaltet werden konnte. So wenig wie sich die geistesgeschichtliche Situation, in der 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 eklatantes Beispiel für die Spontaneität und Freiheit religiöser Bewegungen. Der Chassidismus kam von innen heraus, er ist niemals bewußt gemacht worden. Die älteren Ḥ<sup>a</sup>sidīm verstanden noch nicht einmal die Einheit ihrer Bewegung. Der Meseritscher Maggid und R. Naḥman von 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 Šaddikim. Aber sie waren noch nicht als solche bewußt. So bestand gerade in der Blütezeit des Chassidismus ein unbewußtes chassidisches Leben; und in diesem Unbewußtsein liegt die Kraft der Religion. 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 Neochassidismus sein, denn die historische Aufgabe des Chassidismus ist erfüllt. Der Chassidismus hat sich überlebt und ausgelebt wie kaum je eine Bewegung. Eine neue Bewegung im Judentum muß eine neue geistesgeschichtliche Aufgabe ergreifen und lösen.

Der Chassidismus war keine „Reformbewegung“. Es lag ihm nicht daran, leergewordene Formen abzustreifen. Er beabsichtigte nicht, die Schranken, die das Judentum von der Kultur seiner Zeit trennten, dadurch zu beseitigen, daß er spezifisch jüdische Werte aufgegeben hätte. Der Chassidismus wollte im Gegenteil erstarrte Formen neu beleben, indem er sie mit neuem, d. h. mit ihrem alten echten Inhalt erfüllte. Er wollte das Judentum als echtes spezifisches Judentum wieder lebendig machen, ohne Rücksicht darauf, ob es dadurch zeitgemäßer, bequemer und populärer würde. Der Chassidismus hatte kein Programm, er brauchte keine Reklame, er war unabhängig von der Zahl seiner Bekenner. Er war eine Erneuerung des Judentums aus inneren Kräften heraus und mußte deshalb gerade zu einer Spezifizierung jüdischen Wesens führen. Der Hāsīd ist nicht weniger Jude als der Anhänger der rabbinischen Richtung, er ist es eher noch mehr. Der Chassidismus will das Judesein nicht bequemer machen, indem er Gesetze abstreift, die dem Juden den Anschluß an die Kultur seiner Umgebung erschweren. Er will nicht nachträglich Freiheiten erlauben, die sich die Laxen und Bequemen schon längst genommen haben. Wenn er Gesetze auflockert, so tut er dies mit der Absicht, daß sie innerlicher, ihrem Sinne entsprechender, weniger schematisch erfüllt werden sollen. Wenn der Chassidismus etwa das Einhalten der Gebets

zeiten weniger pedantisch fordert, so tut er das nicht, um „fortschrittlichen“ Juden ein paar Peinlichkeiten zu ersparen. Der jüdische Gesetzesbegriff ist nämlich nicht dogmatisch, die Gesetze sind nicht zu toten Formen erstarrt. Ihr Wesen erfüllt sich vielmehr gerade in ihrer Flexibilität. Sie können sowohl in wenige lapidare Prinzipien zusammengezogen als auch bis ins einzelne breit ausgestaltet werden. Es hängt davon ab, ob eine Richtung rationalistischer oder mystischer eingestellt ist, wenn sie in bezug auf die Gesetze dezentralistisch oder zentralistisch verfährt. Der Chassidismus gehört auch in diesem Sinne wie stets zu den zentralistischen Richtungen. Wenn er also dieses oder jenes Gesetz scheinbar erleichtert, so geschieht das nicht, um einen Dispens zu schaffen. Er liquidiert oder ignoriert wenigstens nur deshalb einzelne Gesetze, weil ihre Erfüllung bereits in den lapidaren Grundsätzen gefordert ist und weil diese lapidaren Grundsätze allein die Erfüllung des einzelnen Gesetzes im rechten Geist und Sinn garantieren.

Der Chassidismus setzt ein echt jüdisches Milieu voraus, und gerade darin besteht seine Kraft. Eine Erneuerung des Judentums kann nur von einem echt jüdischen Milieu ausgehen und wird überall ein echt jüdisches Milieu schaffen. Dieses scheint heute unmöglich, wo echt jüdisches Milieu anscheinend identisch mit einem Winkeljudentum ist. Doch wird gerade eine Erneuerung von innen heraus das Unmögliche möglich machen. Aber dieses echt jüdische Milieu eines von innen heraus erneuerten Judentums wird weder mit dem geistigen Ghetto kleiner jüdischer Konventikel identisch sein, noch mit der scheinbaren Weltoffenheit assimilatorischer Bestrebungen. Der Chassidismus war der Versuch einer solchen inneren Erneuerung. Er ging wirklich von den Tiefen jüdischer Frömmigkeit aus. Er hat in einem Milieu, das der Entartung zu verfallen drohte, in der Tat neues Leben zu entfalten vermocht. Es war ihm aber nicht vergönnt, die Gesamtjudenheit zu ergreifen. Es gelang ihm wohl, die östliche Judenheit zu erfassen, aber über deren Grenzen gelangte er kaum hinaus. Der Chassidismus konnte sich doch nicht von den Zufälligkeiten des Milieus befreien, in dem er entstanden war. Die allgemeingültigen genuin jüdischen Grundwahrheiten des Chassidismus blieben mit einem Ballast behaftet, der ihre Wirksamkeit beschränkte. Der Chassidismus war nicht etwa zu wenig tolerant, zu streng in seinen Forderungen. Auch

die strengsten Forderungen lassen sich durchführen, und gerade sie sind durchführbar, wenn ihre Erfüllung Ausdruck einer inneren Ergriffenheit ist. Der Chassidismus versuchte in einem Teil der Judenheit diese innere Ergriffenheit zu wecken, auf Grund deren alles gefordert werden darf. Zu einem anderen Teil der Judenheit fand er nicht den Zugang. So hat er seine historische Aufgabe zwar gelöst, aber nur in einem begrenzten Kreise<sup>1)</sup>.

Unsere Darstellung des Chassidismus ist von dem Prinzip ausgegangen, daß es einen Chassidismus als geistesgeschichtliche Ganzheit gibt. Der Chassidismus ist eine solche Ganzheit sowohl in bezug auf seine einzelnen Richtungen, d. h. also in bezug auf seine einzelnen Autoritäten, als auch in bezug auf seine einzelnen Lehren. Keine chassidische Lehre kann also verstanden werden ohne ihre Beziehung auf das Ganze des Chassidismus. Aber keine einzelne Lehre war auch überhaupt aufrechtbar, solange ihre Beziehung auf das Ganze des Chassidismus bestand. Hier ist die Möglichkeit begründet, daß der Chassidismus so mannigfaltige Formen der Religiosität dulden konnte und doch gerade in einer sehr beschränkten, sehr schlichten und fast primitiven Frömmigkeit seinen geschlossensten Ausdruck fand. Dieser Chassidismus, der eine äußere Dezentralisation mit der stärksten inneren Zentralisation verband, war unangreifbar. Der Rabbinismus mußte mit allen Mitteln kämpfen und blieb doch ohne Erfolg. Alle Angriffe, alle Denunziationen mußten sich auf einzelne Lehren und Gebräuche beziehen. Aber auf diese Weise war der Chassidismus unangreifbar. Er konnte stets und in allen Dingen seine innere und äußere Loyalität beweisen, weil alle einzelnen chassidischen Gedanken und Gebräuche auf ein Zentrum bezogen sind, das einerseits genuin jüdisch, geradezu die Quintessenz jüdischer Religion ist, und das andererseits außerhalb des Interessenbereiches weltlicher Ge-

---

1) Der Chassidismus versuchte nur einen bestimmten Typus frommer Juden zu ergreifen. Dieser Typus ist der Typus der östlichen Judenheit. In dieser allein konnte der Chassidismus lebendig werden, so daß hier ein geschlossener geographischer Wirkungskreis vorhanden war. Andere Bewegungen, wie z. B. der Sabbatianismus und andere Sekten, setzen einen seelischen Habitus voraus, der geographisch gesehen überall, aber doch nur in einem bestimmten soziologischen Milieu verbreitet ist. So pflegt das Verbreitungsgebiet dieser Sekten zwar wesentlich größer zu sein, aber sie ergreifen innerhalb dieses Gebietes doch nur beschränkte, abgeschlossene, enge Kreise.

walten liegt. Alles Gesagte gilt aber nur für den Chassidismus, soweit und solange er eine geschlossene Einheit darstellt. Als der Chassidismus sich selbst innerlich auflöste, als das Selbstzweck wurde, was bisher nur Ausdruck der zentralen Idee gewesen war, wurde der Chassidismus von außen her ohne weiteres anfechtbar. Ohne die Beziehung auf die zentrale Idee war sehr vieles am Chassidismus unjüdisch und außerdem oft so sinnlos, daß es lächerlich erscheinen mußte. Es war jetzt nicht einmal mehr nötig, die Staatsgewalt zu Hilfe zu rufen, denn mit dem verfallenden Chassidismus wurde die jüdische Orthodoxie ohne fremde Hilfe fertig. Der Chassidismus konnte seine Lehren und Bräuche wirksam nur vom Zentrum seiner Lehre aus verteidigen. Wo das Zentrum nicht mehr durch alle einzelnen Lehren hindurchleuchtete, waren diese Lehren leicht zu widerlegen. Es ist auffällig, wie gering der Widerstand des Chassidismus gegen seine Auflösung war. Es kam nicht einmal zu einer bewußten und organisierten Apologetik. Der Chassidismus konnte nichts weiter tun, als sich vor den Angriffen in kleinste Konventikel zurückziehen. Er schützte sich also durch einen äußeren Esoterismus, nachdem ihm die Unangreifbarkeit der inneren Einheit verlorengegangen war. In diesem Übergang von einem wesensgemäßen Exoterismus zu einem erzwungenen Esoterismus liegt das historische Schicksal des Chassidismus, soweit es sich auf den Personenkreis bezieht, der zum Chassidismus gehörte. Dieser Übergang war die notwendige Konsequenz aus der chassidischen Lehre, die so große Ansprüche an die religiöse Einheit stellte, daß sie eine Auflockerung dieser Einheit nicht ertragen konnte. Der Vorgang einer Bildung und Auflösung des chassidischen Gedankenkosmos vollzog sich aber nicht nur in der Lehre, sondern er hatte stets Veränderungen in der soziologischen Struktur des chassidischen Volkes als Konsequenz. Diese soziologischen Konsequenzen der chassidischen Geistesgeschichte sollen demnächst in einer besonderen Studie behandelt werden.

Es gibt einen spezifisch jüdischen Typus des Denkens, der überhaupt erst die Existenz einer jüdischen Kultur konstituiert. Jede Richtung in der Ideengeschichte des Judentums muß diesem Denktypus angehören, wenn sie überhaupt eine Phase der jüdischen Ideengeschichte sein soll. Aber im Rahmen dieses Denktypus ist eine theoretisch unbegrenzte Zahl von Nuancierungen möglich. Es ist versucht worden, die verschiedenen Richtungen

innerhalb der jüdischen Ideengeschichte unter dem Denktypus entweder des Pharisäismus oder der Sadduzäismus zu fassen. (Von etwaiger historischer Abhängigkeit spätantiker oder frühmittelalterlicher jüdischer Bewegungen gegenüber dem Pharisäismus oder dem Sadduzäismus soll hier nicht die Rede sein.) In ähnlicher Weise hat man versucht, alle Richtungen der abendländischen Philosophie unter die beiden Kategorien eines platonischen und eines aristotelischen Denktypus aufzuteilen. Solche Schematisierungen verkennen aber die unendlichen Möglichkeiten des Geistes. Der jüdische Denktypus hat nicht nur die Nuancen des Pharisäismus und des Sadduzäismus hervorgebracht, sondern die verschiedensten anderen Nuancierungen seines genuinen Typus. Der Pharisäismus war eine Möglichkeit, eine bestimmte historische Situation ideengeschichtlich zu meistern. Der Sadduzäismus unternahm die Lösung derselben Aufgabe unter dem entgegengesetzten Gesichtspunkte. Neue äußere und innere historische Situationen stellten neue Anforderungen. Diesen Anforderungen konnte aber der jüdische Denker nicht dadurch gerecht werden, daß er sie etwa entweder in pharisäischer oder in sadduzäischer Weise löste. Vielmehr forderte die Situation wesentlich neue Lösungen unter ganz anderen Gesichtspunkten.

Der Pharisäismus hatte im Sadduzäismus eine Gegenbewegung. Eine solche Zweiteilung der Lösungsversuche ideengeschichtlicher Probleme ist häufig und im Judentum auch immer wieder zu beobachten. Dies hat dazu geführt, daß man versuchte, die Polarität der einzelnen ideengeschichtlichen Bewegungen als Ausdruck ein und derselben Polarität zu betrachten, d. h. eben alles unter dem Gesichtspunkt eines „pharisäischen“ und eines „sadduzäischen“ Denktypus zu erfassen. Die formale Notwendigkeit von polaren Bewegungen wurde also zugleich als ein immer notwendiger inhaltlicher Gegensatz aufgefaßt. Diese Identifikation ist methodisch nicht ohne weiteres zulässig. Sie müßte erst aus den historischen Gegebenheiten von Fall zu Fall bewiesen werden. Für das Judentum aber läßt sich dieser Beweis nicht erbringen. Es bestehen zwar meistens zwei entgegengesetzte Lösungsversuche in derselben historischen Situation, aber das für den Gegensatz der Richtungen entscheidende Prinzip ist inhaltlich niemals dasselbe. Falls wir also eine dem Chassidismus entsprechende Gegenbe-

wegung konstatieren können, so ist es doch nicht ohne weiteres statthaft, diese beiden Richtungen dem pharisäischen oder dem sadduzäischen Denktypus zuzuweisen. Der Chassidismus gehört aber gar nicht in die Kategorie derjenigen Bewegungen, die immer zugleich auch eine polare Gegenströmung hervorrufen. Der Chassidismus hatte keine ihm ebenbürtigen Gegenbewegungen. Er hatte zwar Gegner im Kampfe um die Herrschaft über die Seele des Volkes, er hatte aber keine Gegenströmung, die dasselbe Problem durch eine entgegengesetzte Methode hätte lösen wollen. Der Rabbinismus, der Musarismus, die Mendelssohnsche Bewegung, die Haskālā hatten alle ein ganz anderes Anliegen als der Chassidismus. So hatte der Chassidismus wohl Verfolger, aber keine Konkurrenz auf derselben geistigen Ebene. Daraus ergibt sich die Frage, ob der Chassidismus nur auf Grund einer zufälligen historischen Situation keine solche Konkurrenz hatte oder ob er überhaupt keine Konkurrenz haben konnte. Die klassische Prophetie befand sich in einer ganz entsprechenden historischen Situation, und diese Richtung, die überhaupt ein äußerst eindeutiges historisches Phänomen bedeutet, liefert den Beweis, daß eine geistesgeschichtliche Bewegung in der Tat wesensmäßig ohne Konkurrenz sein kann. Für die Fragen, die der Prophetismus der Lösung entgegenführte, gab es in der Tat nur eine Lösungsmöglichkeit. Der Prophetismus hatte eine so zentrale Aufgabe zu lösen, daß hier eine andere Lösung eben nicht mehr jüdisch gewesen wäre, d. h. der prophetische Denktypus ist der jüdische Denktypus *κατ' ἐξοχήν*. Wir haben in der vorstehenden Untersuchung zu zeigen versucht, wie der chassidische Denktypus nicht nur eine von den vielen Ausdrucksmöglichkeiten jüdischen Denkens ist, sondern das genuin jüdische Denken selbst repräsentiert. Chassidisches Denken ist jüdisches Denken in Quintessenz. Darum konnte der Chassidismus keine ebenbürtige Gegenströmung haben.

Im Chassidismus kam der jüdischen Geist zu sich selbst zurück. Hier wurde alles von den Tiefen der jüdischen Religion her neu verstanden und neu gestaltet. Sowohl das jüdische Denken als auch das jüdische Leben fand eine Bereicherung, wie sie nur an seltenen Höhepunkten der jüdischen Geschichte vorgekommen ist. Aber diese Neugestaltung trug von vornherein einen Keim des Verfalls in sich. Der Chassidismus

war allzu kompromißlos. Er wollte seine Lehre nicht den äußeren Forderungen der Klugheit anpassen, er wollte sich aber auch nicht aus der Welt zurückziehen. So ist das Leben des Chassidismus und damit das Leben jedes einzelnen Hāsīd immer in Gefahr, in einen Gegensatz zu äußeren Gewalten zu geraten. In der Blütezeit des Chassidismus war der chassidische Geist stark genug, um sich gegen äußere Gewalt durchzusetzen. In seiner Verfallszeit mußte er sich vor der äußeren Gewalt in engste Kreise zurückziehen und verlor damit seine Lebenskraft, da er seinem Wesen nach stets dazu gedrängt wurde, das Leben zu überwinden und nicht dazu, es zu ignorieren. Im Sinne der Welt war der Chassidismus ein Versuch mit untanglichen Mitteln. Im Sinne des Geistes dagegen war der Chassidismus dazu berufen, echtes Judentum vor den Augen der Welt im Zusammenhang der Geschichte darzustellen. Daß die Welt den Chassidismus nicht aufnehmen konnte und wollte, beweist nichts gegen seinen Wert in der Geschichte des Geistes. Der Chassidismus hat sein ideelles Ziel erreicht, obwohl er in der Geschichte unterlegen ist.

## Inhaltsverzeichnis.

### Einleitung:

Idee und Leben im Judentum . . . . . 5—10

Idee und Leben als Pole der religiösen Geschichte: 5. — Die vollkommene Vereinigung von Idee und Leben im Prophetismus und im Chassidismus: 5—6. — Die Alltagsreligion des Pharisäismus und des Rabbinismus: 6—7. — Das Christentum: 7. — Die rationalistische Vereinigung von Idee und Leben bei Maimonides und die mystische Vereinigung bei Lurja: 7—8. — Die messianischen Bewegungen als Ignorierung des Lebens: 8. — Übersicht über die Geschichte der Lösungsversuche des Problems: 8—9. — Die Mendelssohnsche Bewegung: 9. — Das Problem des Aufstiegs und des Niedergangs geistiger Bewegungen überhaupt: 9—10. — Das Problem des Chassidismus: 10.

### I. Der konzentrisch-radiale Charakter des chassidischen Denkens und seine metaphysischen Konsequenzen . . . . .

11—40

Einheit und Mannigfaltigkeit im Chassidismus 11—12

Das Fehlen eines einheitlichen Lehrsystems: 11. — Die innere Einheit: 11—12.

Der chassidische Denktypus . . . . . 12—16

Der konzentrisch-radiale Charakter des chassidischen Denkens: 12. — Die Verfälschung des chassidischen Denktypus durch den Einfluß des diskursiven Denkens: 12—13. — Verfälschung durch traditionell jüdisches Denken: 13—14. — Konventionelles und Originelles im chassidischen Denken: 14. — Die Gültigkeit der Tradition im Chassidismus: 14—15. — Systematisierung und Auflösung von Systemen im Chassidismus: 15—16.

Die Individualität der chassidischen Führer . . . 16—19

Die prosopographische Authentizität der chassidischen Quellen: 16—17. — Das Verhältnis der chassidischen Führer zu den anonymen Ḥasidim: 17—18. — Der Begriff des Gründers und Stifters einer Bewegung: 18—19. — Israel Ba'al Šem ʿtob: 19.

Der umfassende Charakter der chassidischen Lehre. . . . .	19—23
Chassidismus und Magie: 19—20. — Pseudo-Ḥasīdīm: 21—23.	
Die Lehre von der göttlichen Allgegenwart (Panentheismus) als chassidische Grundanschauung . . . . .	23—30
Der chassidische Panentheismus: 23—24. — Die Lehre vom Sein in der Meseritscher Schule: 24—26. — Die Ethisierung der Gotteslehre im Chassidismus: 26. — Menschheit und Israel nach chassidischer Auffassung: 26—28. — Das Prinzip der Aktivität in der chassidischen Gotteslehre: 28—29. — Kabbalistische und chassidische Šimšūm-Lehre: 29—30.	
Die positive Bewertung der Welt im Chassidismus . . . . .	30—34
Der Begriff des Entwerdens im Chassidismus: 30—31. — Die Sonderstellung des R. Pinḥās Schapiro von Korez: 31—32. — Die Welt als Aufgabe: 32—33. — Der Mensch, die Welt und Gott: 33—34.	
Das Böse in der Welt . . . . .	34—40
Der negative Charakter des Bösen: 34—35. — Der gnostische Dualismus als unvereinbar mit chassidischem Denken: 35—36. — Die Überwindung des Bösen in der praktischen Frömmigkeit: 36—37. — Die Bedeutung der Magie für die Überwindung des Übels: 37—38. — Liebe zu den Sündern als Konsequenz der chassidischen Lehre vom Bösen: 38—39. — Die Welt als Welt Gottes: 39—40.	
<b>II. Die Frömmigkeit des Chassidismus . . . . .</b>	<b>41—115</b>
Die Tōrā als Form und Gesetz der Welt . . . . .	41—54
Der rein formale Charakter der Tōrā im Chassidismus: 41—43. — Die unbedingte Gültigkeit der Tōrā und das Missionsproblem: 43—44. — Die Trinität Gott — Tōrā — Israel: 44—46. — Das Studium der Tōrā als Grundlage für das gebotene Mitschaffen an der Schöpfung: 46—47. — Die Einheit der Tōrā und die Mannigfaltigkeit der Gesetze: 47—48. — Die chassidische und die rabbinische Auffassung von der Bedeutung der Tōrā und ihres Studiums: 48—50. — Geschriebenes und ungeschriebenes Gesetz: 51—52. — Die Freiheit der sittlichen Persönlichkeit: 52—53. — Der scheinbar interreligiöse Charakter der chassidischen Religiosität: 53—54.	
Erfüllung des Gesetzes . . . . .	54—62
Das Prinzip des immerwährenden Gottesdienstes im Judentum: 54—55. — Die Totalität der Schöpfung als Ausgangspunkt chassidischer Gesetzeserfüllung: 55—56. — Die Bedeutung des Alltags: 56—57. — Die Allgegenwart Gottes als Voraussetzung für die Heiligung des Alltags: 57—59. —	

Die Ausschaltung des telos aus der Ethik: 59—60. — Ein typisch chassidischer Lehrer (Rabbi Löb Saras): 60—61. — Die Explikation einer reinen (nichtteleologischen) ethischen Religiosität als historische Tat des Chassidismus: 61—62.

Die Haltung des Menschen vor Gott . . . . . 62—78

Das Ziel der chassidischen Forderung: 62—64. — Die typisch chassidische Haltung: 64—66. — Versuch einer Definition dieser Haltung: 66—67. — Das Problem der Vereinigung von Mystik und Ethik im Chassidismus: 67—68. — Die Skala der Tugenden: 68—69. — Die Demut: 69—72. — Demut und Sündengefühl: 72—75. — Demut und Bescheidenheit: 75—76. — Die Tugend der Entflammung: 77. — Andere mystische Stufenleitern im Chassidismus: 77—78.

Das religiöse Leben der H<sup>a</sup>sīdīm . . . . . 78—103

Das chassidische Brauchtum: 78—82. — Die Stellung des Gebetes in der chassidischen Frömmigkeit: 82. — Die Überwindung des Eudämonismus durch das Prinzip der Fürbitte: 82—84. — Die Gebeterhörung: 84—85. — Das Problem der Kreatur und das Gebet: 86—87. — **בְּנֵי** und Ekstase: 87. — Das Leben als oratio perpetua: 87—88. — Gebet und Offenbarung: 88. — Das Gebet als notwendiger Ausdruck des religiösen Lebens: 89. — Natürliche und künstliche Offenbarung im Chassidismus: 90—92. — Vernunft und Tōrā: 92—94. — Die Erkenntnis des wahren Seins: 94. — Das sacrificium intellectus: 94—97. — Der transzendente Sinn: 97—98. — Der Glaube an die Tradition: 98—99. — Fides explicita: 99. — Das Organ der Gotteserkenntnis: 99—102. — Die Liebe als Konsequenz der Erkenntnis Gottes: 102—103.

Die Vereinigung des Menschen mit Gott . . . . . 103—115

Der Chassidismus und die sogenannte praktische Kabbala: 103—105. — Der kabbalistische und der chassidische Begriff der Vereinigung: 105. — Die Identifikation von Gott und Welt in der allgemein mystischen unio und die Trennung zwischen Gott und Welt in der chassidischen **דְּבִסוּת**: 105—106. — **דְּבִקוּת** als Gnadengeschenk: 106—109. — Die Einsamkeit des Einzelnen vor Gott und ihre Überwindung: 109. — Allgemeiner Messianismus und allgemeines Prophetentum: 109—110. — Das Gebet als Weg zur **דְּבִקוּת**: 110—111. — Der essentielle Charakter von Gebet und rezipierter Tōrā und das Aufgehen des Ich in Gott: 111—114. — Das Wesen der chassidischen Frömmigkeit: 114—115.

**III. Der Chassidismus als „positivistische“ Religion** 116—139

Was ist „positivistische“ Religion? . . . . . 116—117

Die positive Wendung des Determinismus im chassidischen Begriff der Freiheit . . . . . 117—121

Gebundene Ganzheit und Freiheit des Individuums: 117—118. — Gesinnungsethik als Voraussetzung der Freiheit: 118. — Freiheit und Gnade: 118—119. — Determinismus in der praktischen Religiosität: 119. — Gesetz und Freiheit: 119—121.

Der chassidische Bußbegriff . . . . . 121—127

Die positive Wendung des Bußbegriffs: 121—123. — Das Problem des Bösen: 123—124. — Die Egozentricität der Reue: 124—125. — Strengere Auffassung einzelner chassidischer Richtungen: 126—127.

Der Sinn der Askese im Chassidismus . . . . . 127—135

Der Genuß Gottes: 127—128. — Askese als freudiger Gottesdienst: 128—129. — Ablehnung der Weltflucht: 129—130. — Abraham Mal'ak, der Heilige des Chassidismus: 130—133. — Die Flucht vor der Sünde: 133—134. — Gotteserkenntnis als Ziel der Askese: 134—135.

Amor Dei und metus Dei . . . . . 135—138

Gottesliebe und Nächstenliebe: 135—136. — Die Erfüllung der Gebote als Ausdruck der Liebe zu Gott: 136. — Das Problem der Furcht vor Gott: 136—138.

Die Bedeutung der religiösen Begriffe: Willensfreiheit, Buße, Askese und Furcht vor Gott für das Schicksal des Chassidismus. . . . . 138—139

#### **IV. Das historisch-religiöse Problem des Chassidismus** 140—155

Die Bedeutung der einzelnen Phasen in der Entwicklung des chassidischen Gedankens für die Explikation dieses Gedankens . . . . . 140—141

Das irrationale Moment in der Religion und das Problem der wissenschaftlichen Deutung religiöser Phänomene . . . . . 141—143

Lehre und Gegenlehre im Chassidismus. . . . . 143—145

Ursache und Gefahr der Absurditäten im Chassidismus . . . . . 145—147

Das Nachleben des Chassidismus . . . . . 147—149

Der Chassidismus als „Reformation“ des Judentums . . . . . 149—151

Die Stellung des Chassidismus zum Gesetz: 149—150. — Die Beschränkung des Chassidismus auf das östliche Judentum: 150—151.

---

Der Zentralismus der chassidischen Gedankenwelt als Ursache ihrer expansiven Kraft und ihres Untergangs . . . . .	151—152
Der Chassidismus als zentrale geistige Bewegung ohne Parallelbewegung (das Problem „pharisäischer“ und „sadduzäische“ Richtungen im Judentum). . . . .	152—154
Die Bedeutung des Chassidismus für die Geschichte des jüdischen Denkens und des jüdischen Lebens . . . . .	154—155
Inhaltsverzeichnis . . . . .	156—160

---

# ETÜMOLOOGILISI MÄRKMEID

## II

PAUL ARISTE

WITH A SUMMARY:

SOME ETYMOLOGICAL NOTES

TARTU 1940



### 32. *enkelt*.

AES-i murdekogudes leidub Häädemeestelt kirja pandud sõna *enkkelt* 'ühe korra'; *ku kâru vähem läbi, sis ta on rohkem enkkeli, enkkeli on sis, ku toppelt pelè; enkkelt kruvivètti* 'kruvivõti, mida tellida ei saa' < alamsaksa Schiller-Lübben MNW *enkel, enkelt* 'einzeln u. einfach (im Ggs. zu *doppelt*)', Versuch eines bremisch-niederdeutschen Wörterbuches *Enkeld* 'einzeln, einfach, nur allein, blos, lauter'. Laenuandjana võiks arvesse tulla häälikuliselt ka rootsi keel, vrd. rootsi *enkel*, neutrum *enkelt* 'lihtne, ühekordne, harilik'. Siiski peab eelistama laenamist alamsaksa poolt, sest Häädemeeste on ala, kus rootsi keele mõju on minimaalne, kuigi ka mõni uuem riigi-rootsi laensõna on sinna sisse tunginud meremeeste kaudu. Rootsi keelest laenamist ei toeta ka see asjaolu, et sõna lõpus on *-t*. Baltikumi alamsaksas on olnud *t-lõpuline doppelt*, nagu näitavad eesti kujud *topelt* ja *toppelt* ja siis usutavasti ka *enkelt*, mis esineb eelmise sõna vastandsõnana. Vastand- ja paralleelsõnad arenevad aga sageli häälikuliselt teineteise sarnaseks.

### 33. liivi *kēp*.

Kettunen LW-s on sõna *kēp* ~ *kep*, pl. *kēppāo* ~ *keppāo* 'kapploch, klüse (schifferausdruck für die öffnung, durch welche die ankerkette hindurchläuft)'. Sõna algkujuks on autor arvanud \* *kāppi*, „falls nicht eine junge entlehnung vorliegt“. On usutavam, et meil on tegemist just noorema laenuga alamsaksa keelest. Keskalamsaksas esineb Schiller-Lübben MNW järgi *kēp* 'Kerbe', mis võib tähendada ka 'Einschnitt, Schnitt, Spalt'. Alamsaksast on sõna siirdunud muuseas lätti kujul *kēpis* 'Klüse, welche oben geöffnet ist und durch welche das Ankertau geht' (Sehwers SKhU 64) ning eesti keelde: Wiedemann EWb *kēp*, gen. *kēba* 'Einschnitt, Kerbe in einem Holze (worin etwas Anderes, Hineinpassendes liegt)'. Alamsaksa sõna germaanipoolse päritolu kohta vt. Torp NNEtO s. v. *keip*. Viimases sõnaraamatus tuuakse ka

rootsi vaste *kepa* 'træstykke med indskjæring paa midten til at fæste saalen med, skaaken paa slæde'. Häälikuliselt on rootsi sõna eesti omale küll lähedamal kui alamsaksa sõna, kuid sisuliselt on taas alamsaksa vaste täpsema vastavusega. Et kaugelt suurem osa samaalalisi nooremaid germaani laenusid on ikka alamsaksast, peame arvama, et sellegi sõna puhul on alamsaksa see, kes tuleb laenuandjana arvesse.

#### 34. *magiark*.

Õpetatud Eesti Seltsi juubeliväljaandes „Liber Saecularis“ (ÕEST XXX), lk. 854 jj-d on E. Virányi avaldanud artikli „Ungari sõnad ja ungari kohta käivad väljendid eesti keeles“. Selles kirjutises käsitletakse muuseas ungarlaste nimetusi *ungarlane*, *ungur* ja *madjar*. Eesti rahvaluulest ning rahvakeelest on allakirjutanu leidnud veel ühe arvatavasti ungarlaste kohta käiva rahvanime. Ühes Kihelkonna Leedri küla rahvalaulus, mis on kirja pandud 1898, öeldakse:

*Ära viidi emme ilu  
Ära viidi taadi tarkus  
Pöialpoegade peresse  
Makiarkide majasse* (ERA, SKS I 257).

Järva-Jaanist Kagavere külast 1910. aastal üles tähendatud laulus esinevad järgmised värsid:

*Kuulsin kurta räägitama  
Magi harka arvatama  
Nüüd olen kurtide kodusse  
Magi harkide majasse  
Ära mul kurdid söövad kulmud  
Magi hargid murdvad meeled* (ERA, EÜS VII 1581).

Käsikirjale on tehtud märkus, et laul on Peetri kihelkonnast ja et *Magi hargid* on tähenduse poolest olnud laulikule arusaamatu sõna. Jüri kihelkonnast on registreeritud lause: *Teisele inimesele öeldi vahel kiuste pärast: oled nagu magiark* (ERA 20, 362); Wiedemann EWb *maki-hark* 'dicker, kurzbeiniger Mensch'. Toodud tsitaatidest ilmneb, et kõnesolev sõna käib mingi rahva või mingsuguste inimeste kohta. Et *magiark* on tõesti rahvuse kohta, osutab paralleelselt esinev *kurdid*. Eesti rahvalaulule on üsna harilikuks võtteks nähtus, et eelmises värsis avaldatud mõistet korra-

takse järgmises värsis sama või õige lähedase mõistega. *Kurtidega* on usutavasti mõeldud just samanimelist tuntud indo-euroopa rahvast. *Magiargi* lähtekohaks on olnud ungari *magyar* ja nimelt selle sõna kirjapilt. Seega peab laen olema kirjanduslik. Rahva-keelde võib ta olla tunginud kas valesti transkribeeritud või valesti hääldatud kujust *magiar*. Millal just on sõna tulnud eesti keelde, ei ole võimalik öelda olemasolevail andmeil, kuid pole võimatu, et see on saanud tuttavaks juba *Ungru mässu* ajal möödunud sajandil, kus oli eesti sõdureid koos Vene väega mässu maha surumas ja mille kohta kirjutati ka toleaegses vähenõudlikus eesti kirjanduses. — Laulikuile ja kirjapanejaile ei ole olnud selge, mida kõnesolev sõna võiks tähendada, sest ta on saanud enam-vähem mütooloogiliseks terminiks, sellepärast on seda püütud selgitada rahvaetümoloogiliselt. Ühelt poolt näeme toetumist sõnale *hark* ja Saaremaa vastes on lähtunud sõnast *makk* 'vorst'. Vt. ka Wiedemann EWb *maki-hark* 'Holz zum Umrühren der Bierwirze'.

### 35. *oduma*.

AES-i murdekogudes leidub Muhu sõnana *ovüma* 'varitsema, ootama', *p<sup>o</sup>äli pois ovün ja ovün, et sõäb višsatta* 'Paali pois varitsenud, et saaks (kiviga) visata'; *naizën jähiv ovüma, mies läks kemppives peäle* 'naised jäid ootama, mees läks kömpides edasi'. Sisuliselt on see murdesõna lähedane verbiga *ootama* ja ka häälikuliselt võime mõlemad sõnad ühendada teineteisega. Eesti *ootama*, soome *odottaa*, karjala *vuotta-* ja vadja *õte.aa* kohta käiv kirjandus on üsna laialdane (Donner VEtFW). Siia kuulub ka Kettunen LW liivi *võ'dlā, võ'ddāl* 'warten, erwarten'. Kauge- maist sugukeelist on selle tüvega ühendatud lapi *ädsotet* 'expectare', mordva erza *utšoms*, mokša *utšäms* ja tšeremissi *βä-tšēm* jne., mis kõik tähendavad samuti 'ootamist'. Eesti *ootama* ning soome ja karjala vaste eeldavad lähtumist algkujust \**odotta-*. Kahe *o* vahel olev dentaalaines arvatakse taastuvat kakuminaalsele ç-häälikule (Toivonen FUF XIX 57). Mordva ja tšeremissi vastetele on kõige lähemad liivi ja Muhu kujud, eriti aga just Muhu *ovüma*, sest siin esineb sõna ilma *-tt-*lise või mõne muu tuletiseta. Liivi keeles on tüvele lisatud *-le-*tuletis, mis esineb ka vadjas ja võib esineda ka mujal (eesti *ootlema*). Eesti, soome, karjala ja vadja *-tt-*lised kujud näivad algselt oluvat kausatiivsed tuletised, mis võisid tähendada 'ootama panema'.

36. *saura*.

Vanema põlve eesti kirjamees G. H. Sch ü d l ö f f e l on muuseas jätnud jälgi oma eesti keele harrastusest ka Jõelähtme kirikuraamatuisse, kus leidub mitmesuguseid hajalisi märkmeid. Personaalraamat II (1839—1852) esikaanele on näiteks kirjutatud õige huvitavaid tähelepanekuid kohanimede lühenemistest ja arenemistest ning lõppu on lisatud haruldane murdesõna *saura* 'längliche Heumiethe'. Sõnaraamatuis, sõnastikes ja käsikirjalistes kogudes ei näi see sõna esinevat. Otsustades häälikulise kuju järgi peab *saura* olema kirja pandud kuskil Jõelähtme rannakülades, sest nagu soome Lön n r o t SRS *sapra* 'höstack' ja vepsa H ä m ä - l ä i n e n - A n d r e j e v VVV *sabr* 'запод цена' osutavad, oleks sisemaal ootuspärane kuju \**saber*. Läänemere-soome keelis (soome, karjala, vepsa) on see sõnatüvi hästi tuntud. Arvatavasti karjalast on ta läinud sürjani keelde ja sealt edasi vogulisse (Donner VEtFW 325; eriti mainitagu Rapola kirjutist Vir 1924 9, 12 ja Sa a r e s t e LV 149). Et *saura* peab olema pärit rannast, millel on olnud kokkupuuteid soome keelega, võiks arvata, et meil on tegu laenuga Soomest. Tingimata seda oletada ei ole tarvis, sest väga mitmed leksikaalsed jooned, mis esinevad rannamurdeis ning on ühised soome keelega, võivad siiski esile tulla ka sügaval maa sees, kus soome keele mõju on vaevalt usutav, nagu näitab AES-i rikkalik sedelmaterjal.

37. *tubakapuss*.

Hiiumaa murretes esineb vananeva sõnana *tubàgv puš* ~ *tubàgv puš*, gen. *pušsi* 'kokkukeeratud tubakarull, mis pannakse imemiseks põske': *vanamestel \_a tubàgv puš loügvz* 'vanadel meestel on tubakarull põses' (Emaste). Tubaka imemine suus on käesoleva oskussõnaga koos kaduv nähtus. Omal ajal on see olnud hästi levinud criti just merelsõitnud meeste hulgas. *puš* hoiti kogu päev põses. Vähem osavad võtsid ta söögi ajaks suust välja ja panid lauaotsale. Osavamad hoidsid süües tubakarulli ühel pool ja sõid teise poolega. Tubakaimemine on Lääne-Euroopas levinud komme ja sealtpoolt see on tulnud ka Hiiumaale meremeeste kaudu. Tubakarulli tähistav sõna on rootsi algupära < *buss*, *tuggbuss* id. (Hellquist SvEtO), vrd. ka Torp NNEtO norra *buss* 'litet avskaaret stykke, stump'. — Hiiumaa olusid kirjeldavais kirjutisis on ka ühiskeeles tarvitatud sõna *tubakapuss*.

38. liivi *elmandāks*, *elmandiks*.

Kettunen LW toob sõna *elmandāks*, *elmandiks* 'steuerpinne' = *tīrpū*; *ē.-pūkkāks kīeris\_sapsō un laškiz\_laijō* 'mit der steuerpinne wurde das steuer gedreht und das boot gelenkt'. Selle meretermini on leksikoni autor ühendanud sõnaga *elma*, *ilma*, *ūlma* 'rockschoss, kleiderzipfel', „worunter oft die steuerpinne beim steuern gehalten wird“. Esitatud ühendus on ilmsesti rahvaetümoloogiline ja seda vahest juba liivlaste eneste keelevaistus. Tegelikult kohtame germaani laenu, mis on liivi keelde tulnud usutavasti alamsaksa merimeestelt. Vt. Kluge Seemannssprache 364 *Helm* 'Steuerruder in einem Schiff'; 'Knopf, der am Griff des Steuerruders befestigt ist'; ülemsaksa *Helmholtz*, alamsaksa *helmholt* 'Steuergriff'; Schiller-Lübben MNW keskalamsaksa *helm* 'Handgriff, manubrium', *helmholt* 'Ruder-Steuerholz', sõna on registreeritud ka vanalt Liivimaalt. Saksa keeles on sõna germaani algupära. — Peale liivi keele tunnevad seda germaani laenu muudki läänemere-soome keeled: eesti Mustjala *elmbu*, *elbur* 'tüüri juhtpuu, puu, mis käib tüüri lehe varrest läbi ja ulatub üle tagumise tääviotsa laeva, millega tüüri suunda juhatakse'; Jõelähtme *elmar* 'tüüripuu, millest keeratakse, tüürikäepide', 'väikese laeva tüüriratas, tüür', 'puu, millega lastakse kangast poomilt järele'; Haljala *elmar* = *peën*, *mis rülist läbi käib*; Viru-Nigula *elmar(i)*, gen. *elmari* 'tüüri hoidmispuu, puu, mis „tüüri pää“ küljest tuleb horisontaalselt ja millega tüüri hoitakse'. Kõik esitatud näited on AES-i murdekogudest. Allakirjutanu on sõna tavalise keelendina kuulnud ka Tallinna kalasadamas ja mujal põhjarannikul. Wiedemann EWb tunneb *helmar*, gen. *helmari* (*elmar*) 'Kollerstock; Handhabe am Steuerruder'. ÕES-u järgi on ühiskeelne *helmar* 'aerupide (Rudergriff)'. Viimane seletus on vaevalt rahvapärane ja võib olla tekkinud saksa tõlke vales tõlgendamisest. ÕES-s on mereterminoloogiat sageli seletatud ebatäpselt või isegi vigaselt. — Eestigi keeles on rahvaetümoloogia mõjunud selle sõna häälikulisele küljele. Mustjala *elmbu* teine osis on ilmsesti < *pū* 'puu'. Põhjaranniku kujud võivad taas tugea murdelisele sõnakujule (*h*)*elm(a)* 'hõlm', nagu liiviski. Soome keeles leidub Lönnrot SRS *helmari* 'roderkult', mida on arvatavasti samuti mõjustanud vastav soome sõna *helma* 'hõlm'. Murdeti (Pyhämaa, Sanakirjasäätiö kogud) esineb soomes *helvar(i)* 'ruori laivassa ja venessä'; *menest helvari nü!* 'mene perää pitämään'.

## SUMMARY:

## SOME ETYMOLOGICAL NOTES.

In the present paper the writer has gathered together seven etymologies determined in the summer of 1940. Among them the two Liv words *kēp* and *ēlmandāks* are loans from the Low German. A Low German loan is also the Estonian *enkelt*. From the Swedish is borrowed the Estonian *(tubaka)puss*. Two other Estonian words (*oduma*, *saura*) are of Balto-Finnish origin. *Magiark* is a literary loan-word from the Hungarian.

## VÖRRELDUD SÕNADE LOEND.

Eesti:	Mordva:
<i>ēlmbu</i> , <i>ēlbur</i> , ( <i>h</i> ) <i>elmar</i> jne. 7	<i>utšoms</i> , <i>utšāms</i> 5
<i>hark</i> 5	Tšeremissi:
<i>kēp</i> 3	<i>βāʹtšēm</i> 5
<i>kurt</i> 5	Ungari:
<i>makk</i> 5	<i>magyar</i> 5
<i>ootama</i> 5	Alamsaksa:
<i>topelt</i> 3	<i>enkel(t)</i> , <i>Enkeld</i> 3
Liivi:	<i>doppelt</i> 3
<i>võ'dlā</i> 5	<i>helm</i> 7
Karjala:	<i>helmholt</i> 7
<i>vuotta-</i> 5	<i>kēp</i> 3
Soome:	Ülemsaksa:
<i>helmari</i> , <i>helvar(i)</i> 7	<i>Helm</i> 7
<i>odottaa</i> 5	<i>Helmholz</i> 7
<i>sapra</i> 6	Norra:
Vadja:	<i>buss</i> 6
<i>õte.ia</i> 5	<i>keip</i> 3
Vepsa:	Rootsi:
<i>sabr</i> 6	<i>buss</i> 6
Lapi:	<i>enkel(t)</i> 3
<i>ādsotet</i> 5	<i>kepa</i> 4
	<i>tuggbuss</i> 6

**EESTIKEELSE KVANTITEERIVA  
HEKSAMEETRI SÜSTEEM**

**ERVIN ROOS**

MIT EINEM REFERAT:

**DAS SYSTEM DES QUANTITIERENDEN HEXAMETERS  
IM ESTNISCHEN**

TARTU 1938

K. Mattiesen trükikoda o.-ü. Tartu, 1938.

Uusaegse luule välisteks tunnusteks on teatavasti värsimõõt ja riim. Oluline neist kahest on värsimõõt, sest on olemas ka riimita luulet (blankvärss Shakespeare'il, Milton'il jt., esineb ka eesti uuemas luules) ja riimitud proosat (eesti kirjanduses näiteks Tuglas'el).

Värsimõõt põhineb uusaegses luules rõhuliste ja rõhute silpide reeglipärasel vaheldumisel. Uusaegne värsimõõt on seega kas tooniline ehk silprõhuline või aktsentueeriv ehk rõhuline, vastavalt sellele, kas värsis on ühtlasi oluline ka silpide arv või mitte. (Kolmas võimalik värsisüsteem, mis arvestab ainult silpide arvu, nn. silbiline ehk süllaabiline, mis tuli tarvitusele keskajal romaani keeltes, jäägu siinkohal ajalisel ja ruumiliselt piiratud nähtusena kõrvale.)<sup>1)</sup>

Hoopis erinev kõigest sellest on antiikne luule. Värsimõõt põhineb temas pikka de ja lühikeste silpide reeglipärasel vaheldumisel. Antiikne värsimõõt on seega vastandina uusaegsele kvantiteeriv ehk meetriline. Kuivõrd vähe uusaegse luule aktsentueeriv printsiip osa mängib antiikses luules, nähtub kasvõi asjaolust, et antiikses värsis sugugi ei seirata põhimõtet, mis moodsas luules on saanud peagu välditamatuks ning otse endastmõistetavaks, et värsirõhk langegu kokku sõnarõhuga; hoopis sellevastu on näiteks ladina heksameetris välja kujunenud päris kindel reegel, et värsi esimeses pooles sõnarõhud ja värsirõhud ei lange ühte, kuna värsi teises pooles nad langevad enamasti samadele silpidele. Näiteks <sup>2)</sup>:

<sup>1)</sup> J. Aine lo ja H. Viisnapuu, „Poeetika põhijooni“ I (1932), lk. 125 j., 131 jj.

<sup>2)</sup> Värsirõhu märgime siinkohal vokaalipealse rõhumärgiga (*ˆ*), loomuliku sõnarõnu aga vokaali alla asetatud punktiga (*˙*).

*Ὁ ἄτινάμ ποσσέμ ποπυλός reparāre patérnis...<sup>3)</sup>*

Riimi<sup>4)</sup> antiikne luule üldse ei tunne. Riim kuulus antiikajal kauniskõnmesse, olles seega puhtproosaline kaunistamisvahend. Riimi, samuti ka mõnede teiste nüüdisaegse luule elementide sissetoom antiiksesse kauniskõnmesse on V sajandi (e. Kr.) kreeka sofistide töö. Reetor Thrasymachos Chalkedon'ist, kes teotses alates a. 430 Ateenas, istutas pidulikku proosasse uue elemendina rütmii, mitte kvantiteeriva, mis oli aluseks luulele, vaid just aktsentueeriva, millele rajaneb nüüdisaegne värsitehnika. Peagu samal ajal (a. 427 e. Kr.) ilmus Ateenasse sitsiillane Gorgias Leontinoi'ist, kes tõelise kunstproosa loojana rikastas kauniskõnet rea figuuridega, millest tuntuimad on järgmised kolm: 1) *antitheton* — kontrastiliste perioodiliikmete vastandamine, 2) *isokolon* — rööp- või ka kontrastliikmete rütmiline võrdmõõtelisus, 3) *homoioteleuton* — liikmete kõlaliselt ühetaoline lõpp, s. o. riim. Need kaks meest, rajades antiikse kunstproosa, said ühtlasi seega ka alusmüüri ehitajaks nüüdisaegsele luulele, mis tuginedes rütmile, võrdliigendusele ja riimile reedab küllalt selgesti oma põlvnemist antiiksest kunstproosast.

Nii seisame huvitava tööga ees: moodne luule jätkab teatavas mõttes antiikse proosa traditsioone, antiikne luuletehnika aga oma kvantiteeriva riimitu värsiga on hääbunud, jätmata nimetamisväärsed jälgi uusaegsesse kirjandusse. Sellest tulenebki ka vastastikune üksteise mittemõistmine. Horatius'e oode tembeldavad meie gümnasiastid mõnikord lausa proosaks, mis on nende seisukohalt ka küllalt arusaadav, sest nad ei leia neis uusaegse luule iseloomustavaid elemente, kõnelemata veel Aischylos'e stasimonidest ja Pindaros'e epiniikionidest nende äärmiselt komplitseeritud värsimõõdustiku ja antistroofilise salmiehitusega, mis isegi arene-

<sup>3)</sup> Ovid. Metam. I 363.

<sup>4)</sup> Mõtlen siin ainult lõppriimi; alliteratsioon ja assonants olid hästi kultiveeritud mõnede vana-rooma luuletajate, eriti Ennius'e poolt (Ann. 109, 140, 310, 488, 519; ed. Vahlen).



keeltest hoopis soodsamasse seisukorda. Seda tõendab juba soomekeelne „Ilias'e“ tõlge, mida asjatundjate poolt peetakse selle eepose parimaks tõlkeks maailmakirjanduses ja tõlkekunsti erakordseks suursaavutiseks üldse. Kas peavad eestlased oma suguvendadest sellel alal kaugele maha jääma? Tõsi küll, eesti keel ei saa võistelda soome keelega oma pikkade järgsilpide rohkusega ega üldse järgsilpide veldete kindlaksmääratusega. Esimesest puudest aitab meid aga üle asjaolu, et, kuigi meil pole palju ülipikki järgsilpe, on siiski külluses keskpikki ja teoreetiliselt esimesse vältesse kuuluvaid lahtisi pika- või poolpikavokaalilisi järgsilpe, mida võib hea eduga kasustada meetriliselt pikkade silpidena, nagu edaspidi näeme. Mis puutub aga teise raskusse, siis tuleb ükskord ometi asuda selle likvideerimisele ja teostada see vähemalt niisuguses ulatuses, kui sellest on huvitatud värsitehnika, milleks käesolev kirjutus tahabki olla esimene katse. Ei tule nimelt arvata, nagu oleksid antiikkeeled olnud juba luulekeeleks arenemise algul kesteab kui suures eelises võrreldes praeguse eesti keelega. Vähe-malt ladina heksameetri pioneeril Enniusel tuli teostada otse Hercules'e töö, et rakendada seda peent ning ülitundlikku värsimõõtu tema ajal veel nii kohmakale ning tahumatule ladina keelele, milleks ta suure püsivuse ning innuga määras kindlaks silpide pikkused, kõrvaldades vankumised üksikute vokaalide vältustes, ja lõi suure hulga daktüülilisele värsimõõdule vastavaid poeetilisi kunstsõnu, nii et võib liialdamata väita, et ladina luulekeel on Enniuse rajatud. Kas see, mis õnnestus Enniusel ladina keele kirjanduslikuks keeleks kujunemise algul, peaks heast tahtest hoolimata osutama võimatuks eesti keeles tema praeguse arengu juures, pealegi kui eesti keele ülipeen foneetika pakub oma nüansirohkusega kvantiteeriva värsikunsti loomiseks võrratult suuremaid eeldusi kui Enniuse-aegne talumehelik ladina keel? Ka kreeka keel pole sugugi heksameetriks otse „loodud“, nagu sageli väidetakse, sest see jumalik luulekeel, mida me nüüd imetleme Homeros'e eepostes, on kauaaegse pinguldatud luuleharrastuse krooniv tippsaavutus, mille võib-olla puudulikud ning kohmakad alged hallis muinasajast jäävad meile igavesti

saladuseks vastavate proovide ning näidete täieliku hääbumise tõttu <sup>7)</sup>).

Eriliseks raskuseks eestikeelse kvantiteeriva värsisüsteemi fikseerimisel on asjaolu, et meil on juba 1. silbis kolm völdet ja järg-, eriti aga lõppsilpides veel terve rida mitmesuguseid vahepealseid nüansse ja ebamääraseid üleminekuastmeid, kuna antiiksed kvantiteerivad värsimõõdud opereerivad ainult kahte liiki silpidega, pikkade ja lühikestega <sup>8)</sup>. On selge, et kõik need vahepealsed astmed poolpikkade vokaalide ja keskpikkade silpide näol tuleb arbitraarselt ära jagada kahe tarvismineva meetrilise pikkuseastme vahel, kusjuures ei saa nõuda kõikide silpide absoluutselt kindlat liigitust pikkade või lühikeste kilda. Lohutuseks olgu öeldud, et ka antiikkeeltes ei koosne sõnad lihtsalt pikkadest ja lühikestest silpidest, vaid sealgi on 1) loomult lühikesed silbid, 2) loomult pikad silbid, 3) loomult lühikesed, kuid asendi mõjul pikendatud silbid, 4) loomult pikad, kuid asendi mõjul lühendatud silbid; peale selle on konsonantühendi *muta + liquida* ees võimalik loomult lühikest silpi tarvitada soovi kohaselt kas pikana või lühikesena, mis vabadus kehtib kreeka keeles veel laiemas ulatuses ka hääbunud konsonandi digamma (*F*) suhtes. Ja ometi on kõik see rakendatud kergestiõpitavasse süsteemi, mis vähegi harjunud lugejale ei valmista reprodutseerimiseks (skandeerimise näol) mingit raskust. Miks peaks seesama võimatu olema eesti keeles?

<sup>7)</sup> Juba Aristoteles (Poet. 4 p. 1449 a, 24 jj.; Rhet. III 8 p. 1405 b, 32 jj.) väidab, et jambiline rütm on kreeka keelele palju omasem kui daktüiline. Missuguseid raskusi kreeka eepilised poeedid pidid ületama, surudes tõrksat keeleainet daktüüli harjumatusse vormi, nähtub eriti selgesti K. Meisteri teoses „Die homerische Kunstsprache“ (1921), lk. 34 jj.; vrd. ka W. Schmid u. O. Stählin, „Geschichte der griechischen Literatur“ I (1929), lk. 45 ja 75 j.

<sup>8)</sup> See on nii küll ainult elementaarse kooliteooria põhjal; täpne teaduslik meetrika eristab näiteks koomilises jambis ainuüksi lühikesel meetrumisilbil juba viis isesugust väärtust; vt. P. Maas, „Griechische Metrik“, lk. 14, A. Gercke ja E. Norden'i koguteoses „Einleitung in die Altertumswissenschaft“ I<sup>3</sup> (1927), nr. 7. Heksameetri kohta see igatahes ei käi, nii et siin kehtib ülalöeldu täielikult.

Kvantiteeriva süsteemi väljatöötamisel võiks lähtuda neljast printsiibist. Esimest võime nimetada mooraliseks printsiibiks. Mooraks (lad. *mōra*) on nimetatud meetriliselt lühikese silbi hääldamiseks kuluvat ajaühikut; pika silbi hääldamiseks kuluks kaks sellist moorat. Selle printsiibi põhjal peaksid kõik sama meetrumi värsijalad täidetud olema niisuguste silpidega, et need skandeeritult kulutaksid kokku alati täpselt sama arvu ajaühikuid (heksameetri värsijalad näiteks 4 moorat). See moorateooria nagu teda on aegade jooksul õpetatud meetrika käsiraamatuis, missugusena ta on leidnud tee ka eestikeelseisse sellekohaseisse käsitlusesse<sup>9)</sup>, on nüüd rootsi teadlaste E. Rosengren'i, B. Collinder'i jt. sellekohaste uurimuste põhjal kohalt ära nihutatud<sup>10)</sup>. Kunagi pole antiikses värsipraktikas pikkade või lühikeste meetrumisilpidena figureerinud ainult sama-ajaühikulised sõnasilbid ja isegi moora mõiste senisel kujul on olnud väär; tegelikult koosnevad heksameetri värsijalad tavaliselt 6—8 (harva 5 või 9) moorast. Nii pole ka eestikeelses kvantiteerivas värsisüsteemis mingit mõtet aluseks võtta seda vildakat mooraprintsiipi, mida seirates peaksime täitma oma värsijalad enamuses nii monotoonselt ühetaoliste silbi-kombinatsioonidega, nagu see antiikses poeesias pole kunagi esinenud.

Teist võimalikku kvantiteerimisprintsiipi võime nimetada süllaabiliseks<sup>11)</sup>. Ta seisneb selles, et iga silbitüüp fikseeritakse juba ette kas pika või lühikese meetrumisilbina ja sellekohaselt teda siis alati ka tarvitatakse. Antiikne värsipraktika ei kvantiteerinud süllaabiliselt, sest ainult väikest murdosa silpidest, nimelt loomult pikki kinnisi silpe, tarvitati alati pikkade meetrumisilpidena, kuna kõikide teiste silbitüüpide mõõtmisel mängis otsustavat osa positsioon. Ka eesti keeles see süllaabiline värsistamis-

<sup>9)</sup> Vt. näit.: E. Nurm, „Ladina keele grammatika“, 2. tr. (1936), lk. 127; A. Miks, „Heksameeter ja eleegiline distihhon eesti teoorias ja värsis“ ajakirjas „Eesti Kirjandus“ XXXI (1937), lk. 110.

<sup>10)</sup> Vt. „Neuphilologische Mitteilungen“ XXXVIII (1937), lk. 98 ja 106 j.

<sup>11)</sup> Nagu järgnevast nähtub, ei või seda süllaabilist kvantiteerimisprintsiipi ära segada lk. 3 nimetatud süllaabilise värsisüsteemiga.

printsiiptäies ulatuses läbiviidult ei kõlba, sest meie silbiväldete rohkus ja mitmepalgelisus laseb igasugusel järsul ning absoluutsel piiritõmbamisel pikkade ja lühikeste silpide vahel paista lubamatult omavolilisena.

Kolmas printsiipt on positsiooniline. Silpide meetrilise pikkuse määrajaks on nende asend — positsioon; neid mõdetakse pikkadena või lühikestena, sedamööda kas järgnev silp algab konsonandiga (resp. konsonantidega) või vokaaliga. Antiikses värsitehnikas on enamiku silpide kohta kehtiv just see positsiooniline printsiipt. Eesti luulepraktikasse ta ei kõlba, sest eesti keeles on positsioonil silbi naturaalpikkuse varieerimises üsna vähe kaasa rääkida (vt. alamal, p. II A 2).

Neljas võimalik kvantiteerimisprintsiipt on proportsiooniline. Silbid pole meetriliselt pikad või lühikesed mitte absoluutselt, vaid ainult relatiivselt, s. t. olenedes sellest, kui pikkade või lühikeste silpide naabruses nad asetsevad. Teatud silp, mis lühikeste silpide kõrval või vahel mõõtus pikana, võib teinekord mõõтуда lühikesena, kui tema naabreiks on teised temast pikemad silbid. Siin võib esineda, nii paradoksaalsena kui see ka tundub, juhtumeid, kus III-välteline sõnasilp mõõтub lühikesena ja I-välteline pika meetrumisilbina. Ei saa siin seepärast rääkida ka üksikuist silbitüüpidest, vaid ainult sõnatüüpidest, sest ainult sõnaseoses avaldub silbipikkuste proportsioon. See on printsiipt, millele suurelt osalt rajanebki käesolev süsteem, muidugi mitte puhtal kujul, sest see viiks olukorrani, kus niimoodi värsistatud ridu keegi skandeerida ei oskaks, kui kõik oleks ainult relatiivne. Ei, rõhuv enamik III-vältelisi silpe jääb ikkagi pikaltmõõdetavaiks, samuti kui suurem osa I-vältelisi lühikesteks; ainult keskpikkade silpide kohta on proportsionaalsust rakendatud veidi tõhusamalt, arvestades muidugi igal juhul üldist otstarbekohasust. Nii on käesolev värsistamissüsteem üles ehitatud teisele ja neljandale kvantiteerimisprintsiiobile, mistõttu teda võiks täpsemalt nimetada süllaabilis-proportsiooniliseks kvantiteerivaks värsisüsteemiks.

Käesolevas kirjutises vaatleme selle süsteemi rakendatavust heksameetri ja temaga hõimulise pentameetri raamides. Viimast puudutame ainult neil juhtudel, kui mingi kombinatsioon sobib ainult temale. Muidu on kõik, mis öeldud heksameetrist, *eo ipso* maksev ka pentameetri kohta.

Ei hakka siin peatuma heksameetri ja pentameetri struktuuri üksikasjalise kirjelduse juures, mis tohiks olla kõigile isegi küllalt tuntud<sup>12)</sup>, vaid asume kohe asja juurde, vaadeldes eesti keele sõnatüüpide rakendatavust kvantiteeriva heksameetri süsteemis.

**I. Ühesilbilised sõnad** (*maa, saan, kui, loeb, linn, mets* jne.) on kõik III-vältelised, sobides seega pikkade silpide kohale ja nimelt:

- 1) daktüülilise värsijala arsisesse, näit.: *lo'eb šeda*;
- 2) spondeilise „ „ „ „ : *si'šn loen*;
- 3) „ „ teesisesse, „ „ : *šii'n loen*.

Kvantiteeriva heksameetri koostamisel esineb aga kõigis keeltes paratamatu vajadus ühesilbiliste lühivälteliste sõnakeste järele, mis oleksid otsekui sidematerjaliks teiste, värsijalgu mittetäitvate sõnade vahel. Selliseid täitesõnu on kreeka heksameetris eriti rohkesti (*ðé, té, tí, ró, ké, gé, mé, sé, há, tá, tó, õ, ü* ja palju teisi) ja ka ladina keeles pole neist puudu (*et, sed, ut, quod, ad, quis, quid, in* jmt., ainult vokaalalguliste sõnade ees!). On selge, et ka eesti heksameeter ei saa hästi läbi ilma nendeta. Nüüd on aga üldtuntud foneetiline tõsiasi see, et lauserõhutus asendis võib ühesilbiline sõna olla lühivälteline<sup>13)</sup>, näit.: *káhu šá lähed?* Tuleb ainult kindlaks teha, missuguseid ühesilbilisi sõnu lubada tarvitada värsi vajaduste kohaselt mõnikord lühivältelistena ja missuguseid mitte. Igatahes kõigile neile seda vabadust laien-dada ei saa, sest mõned neist, eriti nimi- ja omadussõnad, pole hästi mõeldavadki lauserõhutus asendis, pealegi on paljude ühe-

<sup>12)</sup> Eesti lugejaile näiteks Miks'i mainitud artikli kaudu, lk. 110—112.

<sup>13)</sup> E. Muuk, „Eesti keeleõpetus“ I (1927), § 20, m. 1; J. Aavik, „Eesti õigekeelsuse õpik ja grammatika“ (1936), lk. 236, m. 3 ja § 839.

silbiliste sõnade ülipikavältelisel tingitud niivõrd tugevaastmelisest komponentidest (näit.: *paat, kirst, kaust*), et säärase sõnade tarvitamine lühikese silbina oleks juba kvantiteeriva printsiibi ilmne rikkumine. Siin on ortograafia ise meile tulusaks teejuhiks. Nimitelt võiks lubada meetriliselt lühikese sõna tarvitada ainult järgmisi ühesilbilisi sõnu:

a) kõiki ühekordselt kirjutatava lihtvokaaliga lõppevaid sõnu (*ja, ta, ka, ma, sa, te, me, ju*); näit.: *sü'ski tä tahtis*.

b) kõiki lühivokaalilisi ühekordse lõppkonsonandiga kirjutatavaid sõnu (*mul, tal, kel, mil, kus, ses, mis, las, et, on, oh* jt.); näit.: *nüüd sul on õigus* || *tea'n, et ta kuu'lab*.

Teiste sõnadega, lühivältelistena tarvitame luules eeskätt kõiki ühesilbilisi partikleid ja rõhutuid asesõnavorme, kui nad esinevad lauserõhutus kohas. Samu sõnu tarvitame aga pikavältelistena, kui neile langeb lauserõhk (kuivõrd see üldse on võimalik), näit.: *ke's tahub tu'lla?* || *o'n ägä ra'ske!* ja ka muil juhtudel, kui see osutub tarvilikuks.

## II. Kahesilbilised sõnad.

A. Sõnad, mille 1. silp on lühike. Nad jagunevad nelja rühma.

1. rühm: sõnad mille lõppsilp on rõhutu ning lahiline; näit.: *kana, ema*.

Selle rühma sõnade 2. silbi vokaal on esimesest foneetiliselt umbes  $1\frac{1}{2}$  korda pikem<sup>14)</sup>, seega poolpikk<sup>15)</sup>, mistõttu tekib loo-

<sup>14)</sup> Üksiseisvais sõnus ja lause absoluutses lõpus on 1. ja 2. silbi vokaali pikkuse suhe koguni 1:2 (L. Unt, „Tõise silbi vokaali relatiivsest kvantiteedist kahesilbilistes sõnades, mille esimene silp on lühivokaalne“ [seminaritöö 1930, käsikiri Eesti Keele Arhiivis], lk. 2).

<sup>15)</sup> Unt, m. t., lk. 17 j, 2 a; A. Saaberik, „Tegeliku eesti foneetika alged“ (1920), lk. 36; O. Loooris, „Eesti keele kooligrammatika“ I (1925), § 18, a. 3; Aavik, m. t., § 837, 10 c. 3.

mulikult arvamus, nagu peaks neid sõnu mõõdetama jambiliselt. Sel juhul peaks heksameetris nende lühike 1. silp moodustama daktüli teesise 2. silbi, kuna sõna 2. silp kujuneks siis järgmise värsijala arsiseks. Nüüd on aga selge, et rõhutu poolpikavokaaliline lahtine lõppsilp on heksameetri arsiseks liiga nõrk, eriti kui temaga kõrvutuvad, nagu see tegelikult enamasti ikka juhtub. Ülipikavärtelised pearõhulised arsissilbid, näit.: *ikkä emä teil hui'ge*. Seepärast, austades proportsionaalsuseprintsipi (lk. 9), peame leidma mingi teise võimaluse nende sõnade paigutamiseks heksameetrisse. Teame nimelt, et tegelikus keeleõpetuses arvatakse poolpikad vokaalid esimesse vältesse<sup>16)</sup> ja nendega lõppevaid (lahtisi) silpe käsitatatakse lühikestena<sup>17)</sup>. Järelikult võime käesoleva rühma sõnu mõõta pürrihhiliselt (○○), kusjuures nad heksameetris sobivad sellistena ainult daktülite teesise täitena; näit.: *si's ägä vad'tame* || *kó'rd emä lau'lis*.

2. rühm: sõnad, mille rõhutu lõppsilp on suletud lühikese konsonandiga; näit.: *kanad, valab, tulev, emal, majas, kõvem, ümin, pagar*.

Selle rühma sõnade lõppsilbi vokaal on esimesest samuti umbes  $1\frac{1}{2}$  korda pikem<sup>18)</sup>, järelikult poolpikk<sup>19)</sup>. Lisaks sellele loevad grammatikud seda lõppsilpi tema kinnisuse tõttu pikaks<sup>20)</sup> (käesoleval korral muidugi keskpikaks), nii et siingi näib olevat tarvilik jambiline mõõtmine. Kuid on selge, et ka rõhutu keskpikk silp pole veel küllalt tugev aste heksameetri arsise moodustamiseks, pealegi et see lõppsilp on, nagu grammatikud mõönavad, pikk ainult üksiseisvais sõnus<sup>21)</sup>. Arvestades viimatimainitud asjaolu, samuti ka seika, et heksameetri kahele silbi

<sup>16)</sup> Loo rits, m. t., § 18.

<sup>17)</sup> Saaber k, m. t., lk. 36\*.

<sup>18)</sup> Unt, m. t., lk. 11.

<sup>19)</sup> Unt, m. t., lk. 17 j., 2 a.; Saaber k, m. t., lk. 36; Aavik, m. k.

<sup>20)</sup> Saaber k, m. t., lk. 36\*; O. Loo rits, „Eesti keele grammatika“ (1923), § 21; Muuk, m. t., lk. 15.

<sup>21)</sup> Vt. Muuk, m. k.

pikkuseastmele vastab eesti keeles vähemalt kolm silbiväldet, kusjuures II-väldelised silbid kui keskpikad tuleb arbitraarselt ära jagada nende kahe pikkuseastme vahel (vrd. lk. 7), võime ka käesoleva rühma sõnu mõõta pürrihhiliselt ja käidelda sarnaselt eelmise rühma sõnadega; näit.: *siis nēmäd a'lgasid* || *sea'l tülēd vi'lkusid* || *voo'd mēres hoo'vasid*.

Teatavasti antiikses prosoodikas etendab tähtsat osa reegel, mille järgi kinnine lühivokaaliline lõppsilp muutub meetriliselt pikaks, kui järgnev sõna algab konsonandiga (nn. *syllaba positione longa*), näit.: *in nõvā fert...*, kuid ... *inquirit in annos*. Tekib küsimus, kuidas mõjustab eesti keeles järgneva sõna alghäälik eelmise sõna lõppsilbi kvantiteeti. Siin tuleb arvesse üks eesti keele foneetiline omapära, mis seisneb selles, et lõppkonsonandid, vähesed erandid välja arvatud, gemineeruvad hääldamisel järgneva vokaalalgulise sõna ees. See geminatsioon tasakaalustab konsonantide paisu, mis tekib sõnade vahel, kui eelmine sõna lõpeb ja järgmine algab konsonandiga, nii et too antiikse prosoodika eristus loomult ja asendilt pikkade silpide vahel ei leia rakendust eesti luules, vaid meie mõõdame kinnisi lõppsilpe sõltumata sellest, missugune sõna neile järgneb. Ei muuda asja ka, kui järgmine sõna algab nn. kõvenenud klusiiliga *p*, *t*, *k*, sest sõnaalguline konsonant on ikka lühike (*koju-tulek* hääldub peaaegu nagu *goju-dulek*<sup>22</sup>). Sama kehtib ka konsonantühendiga algavate sõnade kohta; järelikult: *siis tülīn klaa'smērē ää'rde*.

3. rühm: sõnad, mille rõhutu lõppsilp on suletud nn. kõvenenud klusiiliga või konsonantühendiga; näit.: *kanep, vasest, tuleks*<sup>23</sup>). Neid sõnu mõõdame rahuga jambiliselt 1. rühmas kirjeldatud viisil; näit.: *va'rsti kăn'ep lööb õit'sele* || *siis tē vāl'ik õlī soo'dus* || *pe'gi mēr'ēst tülī hū'lgeid*. Niisugusel korral satub värsirõhk konflikti loomuliku sõnarõhuga, mis ei tarvitse aga kedagi häirida, kui skandeerides markeerime

<sup>22</sup>) Muuk, m. t., § 14, märk.; Aavik, m. t., § 839.

<sup>23</sup>) Ka „aavikismid“ *elat, evit* jts.

sõnarõhu muusikalise, värsirõhu aga dünaamilise või meetrilise aktsendiga<sup>24</sup>).

4. rühm: sõnad, mille rõhk asetseb ülipikavätelisel lõppsilbil (võõrsõnad); näit.: *idee, poeet, bivakk, bilanss*. Ka need mõõduvad ja mbiliselt nagu eelmise rühma sõnad; näit.: *kü' ll te' i' dee' õl' õ' llis* || *nüü' d sa, põe' t, mĩ' ñe' s' nna*.

**B.** Sõnad, mille 1. silp on ülipikk. Nad jagunevad samuti nelja rühma.

1. rühm: sõnad, mille lõppsilp on lahtine; näit.: *lõõma, hauda, vaate, võitle, kotti, mingi, vilksa*. Selle rühma sõnade 2. silbi vokaal on foneetiliselt ülilühike<sup>25</sup>), järelikult tuleb neid mõõta trohheilisel, kusjuures heksameetris sõna 1. silp asetuks daktüülilise värsijala arsisesse, kuna 2. silp langeks ühte sama värsijala teesise 1. silbiga; näit.: *si' i' sk' i' t' a' t' h' t' is* || *m' i' n' g' i' i' dee' t' e' m' ä' s' t' ä' r' k' a' s* || *v' ö' i' t' l' e' ü' d' u' s' t' l' ä' b' i' t' u' n' g' i' d' e' s*.

2. rühm: sõnad, millel lühivokaaliline lõppsilp on suletud lühikese konsonandiga; näit.: *vaated, võitleb, kukkuv, mingil, vilksas, kaugem, rattur*.

Siingi on 2. silbi vokaal ülilühike, ometi loevad grammatikud seda silpi tema kinnisuse tõttu keskpikaks, kuid jällegi ainult üksiseisvais sõnus. Kui me A 2. rühmas mõõtsime isegi poolpikavokaalilist lühikese konsonandiga suletud lõppsilpi värsiseoses meetriliselt lühikesena, siis seda enam oleme kohustatud seda tegema siin ülilühivokaalilise lõppsilbi puhul, nii et ka käesoleva rühma sõnu võime mõõta eelmise rühma eeskujul trohheilisel; näit.: *v' ö' i' t' i' s' j' ä' h' ö' i' s' k' a' s* || *v' ö' i' t' l' e' b' i' d' e' e' e' s' t* || *l' u' u' s' i' s' e' r' d' k' m' e' r' e' k' a' l' d' a' l*. Spondeiline mõõtmine oleks siin sobimatu pealegi ka selle poolest, et 1. silp ületab neis sõnus pikkuselt mitmekordselt 2. silbi.

<sup>24</sup>) Muusikamehed püüavadki tõendada, et eesti keelele pole omane niivõrd dünaamiline, nagu tavaliselt väidetakse, kui just muusikaline aktsent (vt. näit.: A. Vedro, „Uus vaade eesti keele sõnarõhule“ ajalehes „Uus Eesti“ III [1937], nr. 36 [490], lk. 5).

<sup>25</sup>) Aavik, m. t., § 837, 10 e.

3. rühm: sõnad, millel lühivokaaliline lõppsilp on suletud kõvenenud klusiiliga või konsonantühendiga; näit.: *müngit, ämblik, uhkeks, needmist, õigelt*. Need sõnad mõõtuvad spondeiliselt<sup>26)</sup>, kusjuures heksameetris on võimalikud järgmised kaks kombinatsiooni:

a) sõna täidab parajasti ühe spondeilise värsijala (= -); näit.: *õig'et röö'mü me tü'ndsi me || ü'lla'st aat'et a'e'tuna*;

b) sõna 1. silp täidab spondeilise värsijala teesise, kuna 2. silp hõivab järgmise daktüülilise või spondeilise värsijala arsise (-|+); näit.: *si's õig'et elüröö'mü tü tü'ndis || nüüd ü'lla'st aat'et ol'ed a'e'tud*.

Esimese kombinatsiooni puhul ühtib värsirõhk loomuliku sõnarõhuga, teisel juhul aga mitte. See-eest võimaldab aga 2. kombinatsioon häid tsesuure, mis 1. kombinatsiooni puhul jäävad olematuks. Tõlkides või jäljendades ladina heksameetreid on esimeses värsipooles soovitatav rakendada teist kombinatsiooni, kuna teises värsipooles, kus ka ladina keeles värsirõhud ühtivad sõnarõhuga, tuleb arvesse ainult esimene spondeiline kombinatsioon (vt. lk. 3 j.).

4. rühm: sõnad, mille lõppsilp sisaldab diftongi; näit.: *vaateid, hõiskeid, aardeist*. Neid sõnu käitleme sarnaselt eelmise rühma sõnadega spondeiliselt mõlemas kombinatsioonis; näit.:

a) *a'ardeis a'hnü'sē kō'le || nüüd s'ünü vaateist röö'msaks saa'n*;

b) *e'i' aardeis ol' röö'mu || ne'ist vaateist sain röö'msaks*.

C. Sõnad, mille 1. silp on keskpikk. Need on eesti heksameetri valulapsed, sest siin tekib raskusi mitte ainult 2. silbi, vaid mõningail juhtudel isegi 1. silbi meetrilisel fikseerimisel. Jagame nad kõigepealt kahte pearühma:

I pearühm: sõnad, mille 1. silp sisaldab pika vokaali või diftongi;

<sup>26)</sup> Silpide vältuse suhe sellekohaste mõõtmiste põljal on keskmiselt 14 : 11,2.

II pearühm; sõnad, mille 1. silp sisaldab lühikese vokaali.

Kumbki pearühm jaguneb nelja alarühma, selle järgi kas lõppsilp on 1) rõhutu ning lahtine, 2) rõhutu ning suletud lühikese konsonandiga, 3) rõhutu ning suletud kõvenenud klusiiliga või konsonantühendiga, 4) pearõhuline (võõrsõnad). Võtame nad korrast vaatluse alla.

1. alarühm: I pearühma 1. moodus; näit.: *aare, kaua, lööte, meeste, teiste*.

a. Nende sõnade foneetilises transkriptsioonis märgitakse 1. silbi vokaal pikana, 2. silbi vokaal aga poolpikana<sup>27</sup>). Arvestades asjaolu, et tegelikus keeleõpetuses arvatakse poolpikad vokaalid I-sse vältesse (vrd. A 1), peaksime käesoleva rühma sõnu mõõtma õieti trohheilisel ja käitlema heksameetris sarnaselt B 1. rühma sõnadega. Kui aga samas värsis kõrvutada mõlemat liiki sõnad, näit.: *si'iski te ad'de on oi'ge*, siis selgub kohe, et säärane mõõtmine on sobimatu, sest värsijalg *aade on* tundub äärmiselt ebameetrilise ning lohiseva daktülina III-väteliste sõnade *siiski* ja *õige* vahel. Selle nähtuse põhjus selgub kohe, kui tutvuda käesoleva rühma sõnade eksperimentaal-foneetiliste vaatlustega. L. Ilves näiteks jõudis oma sellekohaste katsetega<sup>28</sup>) tulemusele, et sõnades, millel 2. silp on lahtine, 1. silp nõrgapaindeline, on 2. silbi vokaal võrreldes 1. silbi vokaaliga — pikk. Nii kõigub sõnades, millel 1. s. on lahtine (näit.: *niidi, ruudu*), 1. ja 2. silbi vokaalide pikkuse suhe 1:1 — 1:0,63<sup>29</sup>), keskmine suhe seega 1:0,82, ja sõnades, millel 1. silp kinnine (näit.: *meeste, viitsi*), on keskmine suhe koguni 1:1<sup>30</sup>), tähendab mõlema silbi vokaalid on ühepikkused. Seega on käesoleva rühma sõnade mõlemad silbid vältuselt

<sup>27</sup>) Saaberk, m. t., lk. 36 j.; Aavik, m. t., § 837, 10 b. 2 ja c. 1.

<sup>28</sup>) „Teise silbi vokaali suhtelisest kvantiteedist kahesilbilistes sõnades, mille esimene silp on pikavokaalne“ (seminaritöö 1932, käsikiri Eesti Keele Arhiivis), lk. 27.

<sup>29</sup>) M. t., lk. 6.

<sup>30</sup>) M. t., lk. 8 j.

peaaegu ühepikkused, nagu sellele on juhitud tähelepanu ka enamasti kõigis uuemais grammatikais<sup>31</sup>). Kuigi see kehtib käesoleval juhul üksiseisvate sõnade kohta, kuna lausesesoses teine siip häädub pisut lühemalt (sellest siis foneetilise transkriptsiooni märgistus „poolpikk“), siiski on spondeiline mõõtmine siin foneetiliselt palju õigustatum kui trohheiline, seda enam et väike fermaat nende sõnade teisel silbil annab heksameetrile kõlavust aina juurde; näit.: *la'ulā, ta'e'vānē muu's || si'i'ski tē a'd'dē õi'ge || ku'rbādē na'i'stē o'hkeid*. Et me A 1. rühma pürrihhilise mõõtmise puhul arvestasime poolpika vokaaliga lahtist lõppsilpi meetriliselt lühikesena, kuna siin mõõdame samasugust silpi pikana, ei tarvitse kedagi üllatada, kui võtta arvesse, et seal too lõppsilp oleks pikana mõõttudes pidanud eelneva lühikese silbi tõttu paratamatult tõusma arsisesse, milleks ta oli ilmselt liiga nõrk, kuna sinne lõppsilp võib eelneva pika silbi tõttu mugavasti hõivata spondeilise värsijala rõhutu teesise, milleks ta on meetriliselt ja dünaamiliselt täiesti piisav. Siit selgub ka, miks käesoleva rühma sõnade skandeerimisel tuleb arvesse ainult esimene spondeiline kombinatsioon (vt. B 3 a): lõppsilp ei või tõusta arsisesse, milleks ta on liiga nõrk. Tuleb ainult hoiduda mitme säärase sõna kõrvutipaiutamisest, mis annaks heksameetrile varsti vildaka trohheilise ilme (vrd. näiteks: *lau'la noo'rte na'i'ste lei'nast*). Samuti ei või selle rühma ega üldse II-vältelise algsilbiga sõnu asetada vahetult pärast värsijalgu, mis sisaldavad lühikeselt mõõdetud kinnisi lõppsilpe, nagu need on senini esinenud rühmades II A 2 ja II B 2, et mitte samavältelised või peaaegu samavältelised keskpikad silbid ei mõõtuks kõrvuti või ligistikku asetsedes üks lühikesena, teine pikana. Ei või järelikult skandeerida: *mi'ks si'nū v a'd'dē ku'rb?* || *kuu'lās mē lau'lu vi'si*, küll aga on võimalik: *mi'ks si'nū v a'd'dē kurb?* || *kuu'lā mē lau'lu vi'si*. Erandi võiks teha ainult gemineerumisvõimete lõppkonsonantide *b* ja *d* puhul järg-

<sup>31</sup>) Aavik, m. t., § 583; E. Muuk ja K. Mihkla, „Eesti keskkooli-grammatika ühes harjutustikuga“ II<sup>2</sup> (1936), lk. 64; A. Kask, A. Vaigla, J. V. Veski, „Eesti keeleõpetus ja harjutustik“. Häälikuõpetus (1934), lk. 76.

neva vokaalalgulise sõna ces; näiteks võib skandeerida: *nüüd tülē-b e'v nē* || *ku's õli-d e'ile?*, sest siin jääb tekkiva liesooni mõjul mulje, nagu lõpeks eelnev sõna lahtise silbiga, vrd. näit.: *ku's õli te'ile (=Deile) mee'ldiväm o'lla?* Seevastu ei või aga heas kvantiteerivas värsis skandeerida näiteks: *m'iks tülē-d me'ile?*

b. Mõningaid selle rühma ase- ja määrsõnu, mille 1. silp sisaldab diftongi ja 2. s. koosneb ainult vokaalist, (näit.: *meie, teie, kaua*) võiks heksameetris tarvitada ka pürrihhiliselt daktililise värsijala teesise täitena, kui vahetult eelnev ja järgnev arsis on mõlemad moodustatud ülipikavärtelisest silbist; näit.: *si's me'ie suu' täis nae'ru* || *ni' kau'ä ae'ga*. Seda vabadust, mis on mõonata peamiselt lauserõhutute sõnade kohta, ei ole võimalik laiendada kõigile selle rühma sõnadele, nagu selgub kohe, kui võrrelda äsjaesitatud näidetega järgmisi ebameetrilisi sobitisi: *see' aadē õi'ge* || *nee'd nau'iste o'hked*. Pikk lihtvokaal ja silpidevahelised konsonandid, criti kui neid on veel mitu, ei võimalda nende sõnade pürrihhilist käitlemist. Järgmine värsijalg peab tingimata sisaldama III-värtelise sõna sellepärast, et vastasel korral sama-astmelised II välte sõnad mõotuksid kõrvuti asetsedes üks pürrihhiliselt, teine spondeiliselt, mis teeks värsi kindlusetuks ning ebaühtlaseks (näit.: *ni' kau'ä laul'ä* || *nee'd me'ie laul'tud*: vrd. seevastu laidetamatuid skansioone: *ni' kau'ä laul'sime* || *nei'd me'ie laul'e*). Niisuguse pürrihhilise mõõtmise korral ei ole muidugi mingit takistust selle rühma, samuti kui ka kõigi teiste II-värtelise algsilbiga sõnade vahetuks asetamiseks pärast värsijalgu, mis sisaldavad lühikeselt mõõdetud kinnisi lõppsilpe, näit.: *nüüd temäl röö'm me'ie püü'deist* || *kõ'ndis põ'eet kau'ä ae'ga*, sest siin ei teki sama-astmeliste ligistikku asetsevate silpide mõõtmises säärast vastuolu kui sama rühma sõnade spondeilise mõõtmise korral.

2. a l a r ü h m: I pearühma 2. moodus; näit.: *seened, laulus, laastul, paistab*.

Eksperimentaal-foneetiliste uurimiste põhjal on nende sõnade 2. silbi vokaal poolpikk<sup>32)</sup>, nagu seda märgitakse ka

<sup>32)</sup> Ilves, m. t, lk. 10 jj., eriti lk. 27.

foneetilises transkriptsioonis<sup>33</sup>), 2. silpi ennast aga peetakse tema kinnisuse tõttu keskpikaks. I-vältelistel sõnadel käitlesime poolpikavokaalilist lühikese konsonandiga suletud rõhuta keskpikka lõppsilpi meetriliselt lühikesena (vt. A 2) sellel põhjusel, et too lõppsilp pikana mõõdetuna oleks pidanud tõusma arsisesse, milleks ta osutus aga liiga nõrgaks; käesolevas rühmas puudub see põhjus, mispärast võime selle rühma sõnu, säilitades lõppsilbi pikkuse, mõõta eelmise rühma eeskujul spondeiliselt (muidugi 1. kombinatsioonis, lõppsilbi piisamatuse tõttu arsiseks); näit.: *kuu'sed ka'sväs'id õu'es* || *lau'lan hu'rmävã lau'lu*. Et samavältelised lõppsilbid mõõtuvad ühes rühmas lühikestena, teises aga pikkadena, on keskpikkade silpide puhul mõõdapäästamatu nähtus, mille realiseerimiseks me reserveerisime endile ka vabaduse (vt. lk. 7 ja 9). — Käesolevas rühmas tuleb hoiduda samade väärasendite eest, mis osutusid heksameetris sobimatuiks ka eelmise rühma sõnadele spondeilise mõõtmise korral (vt. lk. 17 j.).

Pürrihiline mõõtmine ei tule selles rühmas arvesse esiteks sellepärast, et 2. silbi kinnisus pikendab neid sõnu juba omakorda ja teiseks selles rühmas nähtavasti puuduvad lauserõhuta partiklid ja asesõnad.

3. alarühm: I pearühma 3. moodus; näit.: *raamat, einet, paistet, liistak, sooneks, luisend*. Neid sõnu võime rahuga mõõta spondeiliselt mõlemas kombinatsioonis, kusjuures pole tarvis karta, et nende vahetu kordumine annaks värsile trohheilise ilme; näit.:

- a) *suu'rest sad'gist jä'ld sinã i'lma* || *raa'mat ta'rkü'se tö'*  
 b) *nüü'd suu're'st saagi'st õlẽd i'lma*.

4. alarühm: I pearühma 4. moodus; näit.: *augiit, nauarh, faiaak*. Need sõnad mõõtuvad spondeiliselt teises kombinatsioonis; näit.: *sii's faiaak õlõ röö'mus*.

5. alarühm: II pearühma 1. moodus; näit.: *kate, astu, anna, tondi, kirstu* (II v.).

<sup>33</sup>) Saaberk, m. t., lk. 36: Aavik, m. t., § 837, 10 c. 1.

a. Nende sõnade 2. silbi vokaal on esimesest lausesesoes esinevate sõnade puhul foneetiliselt küll umbes  $1\frac{1}{4}$  korda, üksiseisvais sõnus ja lause absoluutses lõpus isegi ligi 2 korda pikem<sup>34)</sup>, seega poolpikk<sup>35)</sup>, kuid selle tema pikemuse kompenseerib liiaga 1. silpi sulgev II välte moodustaja konsonant (resp. konsonantühend), nii et mõlemaid silpe võime pidada ikkagi peaaegu ühepikkusteks<sup>36)</sup> ja mõõta heksameetris spondeustena esimeses kombinatsioonis sarnaselt C I a rühmaga; ainult tuleb hoiduda nende, samuti kui C 1. ja 2. rühma sõnade kõrvutipaigutamisest samas värsis trohheilise mulje vältimise huvides; näit.: *a'stū s'innā jā a'nnā ruū'mi*, mitte aga: *a'stu a'ida ūkse juu'rde*. Samuti tuleb hoiduda nende paigutamisest vahetult A2 ja B2 sõnu sisaldavate värsijalgade järele (mitte: *ka's tūlēd lē'tī juu'rde?* || *va a'tā s mē ka's sī poo'le*).

b. Sõnu, milles üleminek 1. silbilt teisele on vahendatud lihtkonsonandiga, võib C 1 b eeskujul tarvitada ka pürrihhiliselt daktüülilise värsijala teesise täiteks, kui vahetult celnev ja järgnev arsis on mõlemad moodustatud III-vältelisest silbist; näit.: *sī's vōtā kūt'te* || *eī' sū īdeē' kānnā vī'lja*. Selle vabaduse laiendamist kõigile käesoleva rühma sõnadele takistab asjaolu, et konsonantühendeid sisaldavad sõnad ei võimalda hästi niisugust pürrihhilist mõõtmist (vrd. näit.: *lā'ks ūksē poo'le* || *nūū'd kīrstū juu'rde*). Ainult nende konsonantühendite puhul, mille häälikuline koostis on äärmiselt nõrgaastmeline (*dj, dv, br* jne.), võiks vastavaid sõnu mõõta pürrihhiliselt, näit.: *too' pād'jā pūū'r sealt siī'a* || *ve'l sōbrā hūū'lt vōin kuū'lda*, teistest ka veel a sesõnu ja partikleid, näit.: *vī' nēndē juu'rde* || *jā'īn īlmā maat'a*, sest nende rõhutu asend teesises tundub vähem ebakohasena kui teistel sõnadel.

<sup>34)</sup> Unt, m. t., lk. 7 j.

<sup>35)</sup> *ibid.*, lk. 17 j., 2 b; Saaberk, m. t., lk. 36.

<sup>36)</sup> Aavik, m. t., §§ 583 ja 587; Muuk, m. t., § 20, m. 2; Muuk-Mihkla, m. t., lk. 64; Kask-Vaigla-Veski, m. t., lk. 76.

6. a l a r ü h m : II pearühma 2. moodus; näit.: *katad, lastel, annan, kirstus*.

a. Teise silbi vokaal on esimesest alati ainult  $1\frac{1}{4}$  korda pikem<sup>37)</sup>, silpe sulgevad konsonandid on enam-vähem samatugevused (*katad* on õigupoolest *ka $\mathbf{d}$ -da $\mathbf{d}$* <sup>38)</sup>, vrd. *an-nan!*), nii et mõlemad silbid on umbes ühepikkused<sup>39)</sup> ja need sõnad võivad mõõтуда 2. alarühma eeskujul spondeiliselt esimeses kombinatsioonis (ainult hoiduda C1a lõpul mainitud väärasedest!); näit.: *kútsub va $\check{d}$ tá $\check{m}$ á lá $\check{p}$ sed*; halvem oleks: *kútsub lá $\check{p}$ sed va $\check{d}$ tá $\check{m}$ á* (samatüübilised kõrvutatud!).

b. Siingi võime sõnu, milles üleminek 1. silbilt teisele on vahendatud lihtkonsonandiga või üpris nõrgakoostelise konsonantühendiga, mõõта pürrihhiliselt, kui vahetult eelnevas ja järgnevas arsis on ülipikad silbid; näit.: *jää' kätáb jürvi || ko'rd sú $\check{d}$ ee' kán $\check{a}$ b vilja || puu'la $\check{d}$ vád õõtsú $\check{d}$* ; halb oleks: *jää' kätáb jürved*, sest siin mõõтuvad kaks sama-astmelist kõrvutiasetsevat sõna üks pürrihhiliselt, teine spondeiliselt.

7. a l a r ü h m : II pearühma 3. moodus: näit.: *katet, kaksik, kinnap, patust, kirstuks*. Nende sõnade 1. silp on suletud lühikese konsonandiga või lühikese geminaadiga (*kattet*)<sup>40)</sup>, kuna 2. silp on suletud poolpika konsonandiga või konsonantühendiga. Et mõlema silbi vokaalid on umbes ühepikkused, siis näib, nagu peaks neid sõnu mõõтma jambiliselt A3. rühma eeskujul. See aga on C6b põhjal võimalik ainult nende sõnade puhul, milles üleminek 1. silbilt teisele on vahendatud lihtkonsonandiga, näit.: *hüppä lá $\check{a}$ k $\check{a}$ st kohě a'lla*. Ühtluse mõttes on seepärast parem mõõта kõiki selle rühma sõnu 3. alarühma eeskujul spondeiliselt mõlemas kombinatsioonis, millest teine on, arvestades lõppsilbi pikemust, meetriliselt ja tsesuuriliselt eelistatav; näit.:

<sup>37)</sup> Unt, m. t., lk. 9.

<sup>38)</sup> Muuk-Mihkla, m. t., § 106.

<sup>39)</sup> *ibid.*, lk. 64; Kask-Vaigla-Veski, m. t., lk. 76.

<sup>40)</sup> Aavik, m. t., § 837, 11 c. 1.

a) *k'irjust k'irstust võtsimē ri'deid* || *hūppāmē lakast a'lla*;

b) *si't kirjust kirstust võtä ri'ded* || *nüüd lakast minē a'lla*.

8. alarühm: II pearühma 4. moodus; näit.: *halvaa, etapp, esteet, eskort*.

a. Neid sõnu mõõdame 4. alarühma eeskujul spondeiliselt teises kombinatsioonis; näit.: *si's eskort usus tee'le* || *neid hopli't ei ka'rtnud*.

b. Sõnu, millel üleminek 1. silbilt teisele on vahendatud lihtkonsonandiga, võime soovi korral mõõta ka *jambiliselt*, näit.: *õ'n ügä rä'ske etüüd!* Säärane jambiline mõõtmine sobib nimelt nendele võõrsõnadele märksa paremini kui eelmise alarühma samatüübilistele sõnadele.

Nagu näha, ei võimalda sõnad, mille 1. silp on II-välteline. kvantiteeriva heksameetri seisukohalt kaugeltki nii järjekindlat ning sirgjoonelist süstematiseerimist kui I- ja III-vältelised sõnad, vaid siin tuleb sõnade painutamisel süsteemi raamidesse tarvitada teataval määral meelevaldsust ja jätta mõni üksikasi (näiteks samatüübiliste sõnade spondeiline või pürrihhiline mõõtmine) koguni tegeliku värsisepa igakordse näengu hoolde. Selle tagajärjel jääb II-vältelistel sõnadel kvantiteerivas heksameetris omaseks ikka mingi hiiliv, kõrvalepiiluv karakter, mispärast on soovitav neid tarvitada nii harva kui võimalik, asendades nad võimaluse piirides I- ja III-välteliste sünonüümidega. Ideaalne eesti kvantiteeriv heksameeter oleks vahest niisugune, mis sisaldab II-vältelise sõna ainult VI-s (katalektilises) värsijalas.

### III. Kolmesilbilised sõnad.

A. Sõnad, mille 1. ja 2. silp on lühikesed.

1. rühm: sõnad, mille lõppsilp on lühivokaaliline ning lahtine; näit.: *kanaga, emale*.

Nendel sõnadel on 1. silbi vokaal foneetiliselt lühike, teine on poolpikk<sup>41)</sup> ja kolmas lühike, kuid tegeliku keeleõpetuse seisukohalt on kõik silbid lühikesed ja sõnad ise mõõtuvad järelikul tribrahhiliselt (˘˘˘)<sup>42)</sup>. Et aga heksameeter ei võimalda üheski asendis kuskil tribrahhi sissetoomist, siis on kõik selle rühma sõnad eesti keele kvantiteerivast heksameetrist paratamatult välistatud. Ka amfibrahiline mõõtmine (˘˘˘, vt. III B 1) siin ei aita, sest rõhutu poolpikavokaaliline lahtine kesksilp on heksameetri arsiseks liiga nõrk (vrd. II A 1). Ainult pentameetri lõpus, mille viimne rõhuline silp on, nagu kõikides värsimõõtuades, *anceps*, s. t. võib olla pikk või lühike, võivad need sõnad tribrahhidena mõõdetult aset leida; näit.: *a'ndsĩmẽ si's tẽmãlẽ || ru'ttãmẽ nõũ'd mĩnẽmã'.*

2. rühm: sõnad, millel lühivokaaliline lõppsilp on suletud lühikese konsonandiga; näit.: *kõnclẽb, tõreled, väri-ses. jumalal, ilusam, lagunev.*

Nende sõnade 1. silbi vokaal on foneetiliselt lühike, ka silp ise lühike, 2. silbi vokaal on poolpikk<sup>43)</sup> kuna silp ise on lühike, 3. silbi vokaal on lühike<sup>44)</sup>, silp ise aga kinnisuse tõttu üksiseisvais sõnus keskpikk. Lühikese konsonandiga suletud rõhutuid poolpika vokaalilisi lõppsilpe oleme käidelnud siamaani vajaduse ja sobivuse kohaselt kas meetriliselt lühikeste või pikkade silpidena (vt. II C 2). Käesoleval korral on meil tegemist lühikese konsonandiga suletud kaasrõhulise lühivokaalilise lõppsilbiga, mida siin on otstarbekam käidelda meetriliselt pikana, sest muidu saaksime jällegi tribrahhid, millega pole heksameetris midagi peale hakata. Et me II A 2. rühmas käitlesime poolpikavokaalilist lõppsilpi meetriliselt lühikesena, kuna siin mõõdame lühivokaalilist lõppsilpi pikana, on muidugi inkonsekventsus, mida leevendab aga kaunis tõhusalt asjaolu, et seal oli too poolpika-

<sup>41)</sup> Aavik, m. t., § 837, 10 c. 3.

<sup>42)</sup> Ainelovisnapuu, m. t., lk. 127 ja 140, 3.

<sup>43)</sup> Saaberk, m. t., lk. 39; Aavik, m. k.

<sup>44)</sup> Saaberk, m. k.

vokaaliline lõppsilp rõhutu ja seega liiga nõrk arsiseks, kuna sinne lühivokaaliline lõppsilp on kaarõhuline ja seega arsiseks pisut sobivam. Õieti on see küll mööndusetegemine aktsentueerivale värsistamisprintsiiobile kvantiteeriva arvel, kuid see sünnib heast tahtest ruumi anda käesoleva rühma sõnadele kvantiteerivas heksameetris. Kellele see mööndusetegemine tundub lubatamatu järjekindlusetusena, teeb hästi, kui ta heidab selle rühma sõnad sarnaselt eelmisega heksameetrist hoopis välja, piirdudes nende tarvitamisega ainult pentameetri lõpus<sup>45)</sup>.

Nii siis käesoleva rühma sõnu mõõdame, kui tahame neile heksameetris üldse ruumi anda, anapestiliselt (˘˘-), kusjuures kaks esimest silpi täidaksid daktüli teesise, kuna 3. silp läheks järgmise värsijala arsisesse (˘˘|-); näit.: *o'n jũmäla'd sũũ poolt?* || *si's vãrĩs'e's tẽmä hãã'l* || *ke's kõnẽl'eb seal nõnda?* Tuleb ainult hoiduda klusiilide *b*- ja *d*-ga lõppevate sõnade paigutamisest vokaalalguliste sõnade ette, sest klusiilidel *b* ja *d* puudub võime gemineeruda järgneva vokaalalgulise sõna ees, mis omapärasus osastub muidu kõigile teistele lõppkonsonandele eesti keeles. Ent lühike gemineerumatu lõppkonsonant järgneva vokaali ees osutub liiga nõrgaks suluks arsisel moodustamise jaoks, seda enam, et tekkiva liesooni mõjul nihkub too lõppklusiil niisugusel puhul järgneva vokaalalgulise sõna ette (vt. II C 1 a, lk. 18), jättes mulje lahtisest lühivokaalilisest lõppsilbist. Järelikult mitte: *ke's kõnẽl'-b isa moo'di?* Ka *s*-lõpuliste vormide paigutamist vokaalalguliste sõnade ette on soovitatav vältida, sest arsisesse tõstetult kõlaks *s* gemineeruva lõppkonsonandina värsirõhulises asendis liiga forsseeritult ning kakofooniliselt; näit.: *si's vãrĩs'e's emã hãã'l*. Teised lühikesed lõppkonsonandid seevastu annavad vokaalalgulise sõna ees laidetamatult eufoonilise geminatsiooni; näit.: *ka's jũmäla'l õlĩ nõu' meid pää'sta?* || *see' ilũsa'm õlĩ te'istest* ||

<sup>45)</sup> Tuleb üldse tähendada, et käesolev süsteem püüab pakkuda maksimumi võimalusi sõnade äramahutamiseks kvantiteerivasse heksameetrisse. Teatud enesekitsendused kahtlasemates punktides võivad süsteemi tegelikul rakendusel asjale ainult kasuks olla.

*ka's põgēn'e'v elūjōwd veel taad'stub?* Nendega lõppevaid vorme võime tarvitada seepärast nii vokaaliga kui ka konsonandiga algavate sõnade ees.

3. rühm: sõnad, mille lõppsilp sisaldab pika vokaali või diftongi või on suletud kõvenenud klusiiliga või konsonantühendiga (ka võõrsõnad pearõhuga viimsel silbil); näit.: *avari, filoloog, favoriit, jumalaid; rumalat, kõveraks, valusast*. Need mõõtuvad kõik anapestiliselt<sup>46)</sup>, leides heksameetris eelmise rühma sõnade sarnase paigutuse; näit.: *e'i jumälai'd või lai'ta || ke's rümälät tähüb u'sküda? || ke'pp kõvēr'd'ks neil mu'r'dus || ka's filōso'f öled?*

**B.** Sõnad, mille 1. silp on lühivokaaliline ning lahtine, 2. silp aga lühivokaaliline ning kinnine, kuid rõhutu.

1. rühm: sõnad, mille lõppsilp on lühivokaaliline ning lahtine; näit.: *kõneta, kanepi, nõgeste*. Neid sõnu võime mõõta amfibrahhiliselt, kusjuures heksameetris sõna 1. s. võtaks enda alla daktüli teesise 2. silbi, sõna 2. s. täidaks järgneva daktüli arise ja sõna 3 s. langeks sama daktüli teesise 1. silbile (◡|◡-); näit.: *pi'mä vāla'ti mē kruu'si || ho'idkü kõva'sti tā ki'nni*. Et aga rõhutu keskpikk silp on ariseks liiga nõrk (vt. II A 2), siis on soovitatav heksameetris neid sõnu võimalikult vältida.

2. rühm: sõnad, millel lühivokaaliline lõppsilp on suletud lühikese konsonandiga; näit.: *kõnetad, kanepil, nõgestes*. Arvestades asjaolu, et nendes sõnades 2. ja 3. silbi sulg on peagu samatugevune (*kõnetad* on õigupoolest *kõned-dad*)<sup>47)</sup>, tuleb neid sõnu mõõta bakheeliliselt (◡--), kusjuures heksameetris sõna 1. s. võtaks enda alla daktüli teesise 2. silbi, kuna sõna 2. ja 3. silp täidaksid järgneva spondeilise värsijala (◡|◡-); näit.: *si's tā kõn'etab nei'd || o'n sü lĩh'a'stes jõudū kā kü'llalt?* III A 2

<sup>46)</sup> Ainelu-Visnapuu, m. t., lk. 140, 3.

<sup>47)</sup> Aavik, m. t., § 582 a; Muuk, m. t., § 14 m.: Muuk-Mihkla, m. t., § 106.

all esitatud hoiatus *s*-lõpuliste sõnade tarvitamisest vokaalalguliste sõnade ees ei kuulu siia, sest siin on lõppsilp teesises, seega värsirõhutul kohal, kus forsseeruv geminatsioon ei mõju nii häirivalt. Järelikult võime skandeerida: *o'n su l'ih a'ste s i'kkag'i j'ou'du?* Seevastu *b*- ja *d*-lõpuliste vormide kohta on see hoiatus kehtiv ka siin, sest liesooni mõju on teesises niisama tuntav kui arsisises: järelikult mitte: *kü'ül t'ä n'īm'e't a b e'nna'st hea'ks*.

Sellegi rühma sõnu on soovitatav samal põhjusel kui eelmise omi tarvitada heksameetris võimalikult harva.

3. rühm: sõnad, millel lühivokaaliline lõppsilp on suletud kõvenenud klusiiliga või konsonantühendiga (ka võõrsõnad pearõhuga viimsel silbil); näit.: *sõnatut, sõnatust, täringit, südamlik, nõgestest; dramaturg, debütant*.

Nende sõnade 2. silp on suletud lühikese lihtkonsonandiga või lühikese geminaadiga (*sõnatut*)<sup>48)</sup>, kuna 3. s. on suletud poolpika konsonandiga<sup>49)</sup> või konsonantühendiga. Neid sõnu on seega sobivaim mõõta anapestiliselt ega tarvitse me II C 7 all esitatud põhjusest lasta end mõjustada mõõtma käesoleva rühma sõnu bakheiliselt, sest siin on 2. silp, mis peab koos esimesega täitma daktüli teesise, rõhutu, sobides seega paremini meetriliselt lühikese silbi kohale, kuna seal oli temale vastav 1. silp rõhuline, astudes seega suurema õigusega meetriliselt pika silbi asendisse. Pealegi poleks õige, kui niihästi kvantiteedilt kui ka aktsendilt nõrgem silp (käesoleval juhul 2. s.) asetuks arsisesse, kuna mõlemiti tugevam (s. o. 3. silp) langeks teesisesse. Järelikult: *si'n t'är'ing'i't t'ähän m'ä'ng'idä || ei' nõg'ē'st'ē'st saa v'õ'vaid || la'ps sõ'n'at'ult me'ist mö'ö'dus || m'iks d'ē'b'üt'ä'nt ei v'õ'istle?* mitte aga: *me'ist t'ä sõ'n'at'ult mö'ö'dus*, mis kõigele muule lisaks pakub ka tsesuuriliselt halvemaid väljavaateid.

4. rühm: sõnad, mille lõppsilp sisaldab pika vokaali või diftongi (ka võõrsõnad pearõhuga viimsel silbil); näit.: *sõnatuid, jalatseid, täringeiks; kanapee, minotaur*. Neid sõnu mõõ-

<sup>48)</sup> Aavik, m. t., § 837, 11 c. 2.

<sup>49)</sup> *ibid.*, § 837, 10 g. 4.

dame heksameetris sarnaselt eelmise rühma sõnadega anapestiliselt; näit.: *neis jālatseis lähēn l'inna* || *neist tārīngeist pōle hea'd ēgā ha'lba* || *suu'r mīnōtaur tēdā jā'lgis*.

**B.** Sõnad, mille 1. silp on lühivokaaliline ning lahtine, 2. silp sisaldab diftongi ja 3. silp on III-välteline ning pearõhuline (võõrsõnad), nagu *aueroob*, *soloikism*, ei mahu heksameetrisse, sest kuna diftongi sisaldavat keskpikka silpi ei saa siin käidelda meetriliselt lühikesena, peaks säärased sõnu mõõtma bakheiliselt, kusjuures rõhutu keskpikk silp tõuseks arsisesse, kuna sama sõna pearõhuline ülipikk silp langeks teesisesse, mis oleks aga täiesti ebameetiline nähtus.

**C.** Sõnad, mille 1. silp on lühivokaaliline ning lahtine, 2. silp aga keskpikk ning pearõhuline (võõrsõnad).

1. rühm: sõnad, mille lõppsilp on lahtine; näit.: *poedi*, *gerondi*, *bivaki*.

Nende sõnade kaks viimast silpi vastavad täiesti II C 1 a ja 5 a sõnadele, mille ette lisandub käesolevas rühmas lühike silp, nii et selle rühma sõnu võime mõõta analoogiliselt äsjamainituile bakheiliselt; näit.: *tou'sku pōe'dī kuu'lsus* || *kuu'lā gērōndī hūū'dmist*. Ka siin tuleb vältida kõrvutamist II-välteliste sõnadega ja asetamist vahetult II B 2. rühma sõnade taha; *kuu'ldūs gērōndī hūū'e* sisaldaks seega kaks defekti korruga. Erandiks on muidugi liesoonilised juhud, nagu *kuu'ldū-b ēli'īdī soo'e* (vrd. II C 1 a).

2. rühm: sõnad, mille lõppsilp on suletud; näit.: *poedid*, *gerondil*, *bivakist*. Vastavalt II C 2—3 ja 6—7 sõnadele tuleb neidki mõõta bakheiliselt; näit.: *si's tā pōe'dīks ha'kkas* || *ve'lgī bīv'akīs vae'nāšī*.

**D.** Sõnad, mille 1. silp on lühivokaaliline ning lahtine, 2. silp aga ülipikk ning pearõhuline (võõrsõnad).

1. rühm: sõnad, mille lõppsilp on lahtine; näit.: *poete*, *geronti*, *bivakki*. Nende sõnade kaks viimast silpi vastavad II B 1. rühma sõnadele, mille ette lisandub käesolevas rühmas lühike silp, nii et neid sõnu tuleb mõõta amfibrahhiliselt; näit.: *hā'stī pōe'tē tā tu'ndis* || *vae'nlanē ta'ndūs bīv'akkī jā vai'kis*.

2. rühm: sõnad, millel lühivokaaliline lõppsilp on suletud lühikese konsonandiga; näit.: *graveeriv*, *erinnūs*, *dī-*

rektor. Vastavalt IIB2. rühma sõnadele tuleb neidki mõõta amfibrahhiliselt; näit.: *h'irmüs ē'ri'n'nūs tā vae'vājā || k'ū'll tā gr'āve'e'r'is jā lō'ikus*. Tuleb ainult hoiduda nende tarvitamisest vahetult II-värtelise algsilbiga sõna sisaldava värsijala ees (vt. IIC 1a); nii siis mitte: *ē'ri'n'nūs tā k'd'nul*.

3. rühm: sõnad, mille lühivokaaliline lõppsilp on suletud kõvenenud klusiiliga või konsonantühendiga; näit.: *poetlik, direktseks, erinnüst*. Vastavalt IIB3. rühma sõnadele mõõtuvad need bakheeliselt; näit.: *ka'rtis ē'ri'n'n'üst h'irmsat || kō'rgē pō'e'tlik vai'msus*.

4. rühm: sõnad, mille lõppsilp sisaldab diftongi; näit.: *galantsid, ligustreis, banaalseiks*. Neidki võime vastavalt IIB4. rühma sõnadele mõõta bakheeliselt; näit.: *lau'lis bā'naa'l'seid vii'se || sōō'stīs lig'ust'reist ka'ss'idē padr*.

E. Sõnad, mille 1. silp on ülipikk, 2. s. aga lühike.

1. rühm: sõnad, mille lõppsilp on lahtine; näit.: *hiilida, vaatega, võitleme, lõppema*. Nende sõnade 2. silbi vokaal on ülilühike<sup>50)</sup>, 3. silbi vokaal aga poolpikk<sup>51)</sup>, kuuludes seega samuti I värtesse. Järelikult võime neid sõnu mõõta daktüliliselt, kusjuures heksameetris iga sõna täidab parajasti ühe daktülilise värsijala (—○○); näit.: *vō'itlēmē vae'n'lāsē va'stu*.

2. rühm: sõnad, millel lühivokaaliline lõppsilp on suletud lühikese konsonandiga; näit.: *hiilides, vaatamas, võitlusel, kukkunud*.

Kaasrõhulist lühivokaalilist kinnist keskpikka lõppsilpi mõõtsime III A 2. rühmas pikana, tehes seda nii-öelda häda sunnil, kuna konsekvantsem, nagu nägime, ja kvantiteerivale printsiibile vastavam oleks käidelda seda silpi meetriliselt lühikesena, mis puhul saaksime ka käesoleva rühma sõnade kohta daktülilise mõõtmise, kuna lõppsilbi mõõtuks pikana peaksid need sõnad sarnaselt järgneva rühmaga heksameetrist hoopis välja langema. Järelikult skandeerime näit.: *hi'il'idēs vō'itlūsēs langēnūd*

<sup>50)</sup> Aavik, m. t., § 837, 10 e.

<sup>51)</sup> Saaberk, m. t., lk. 39.

*vaenlase juurde*. Tuleb ainult silmas pidada hoiatust III D 2 all: nii siis mitte: *hiilides n e n d e juurde*, küll aga (tänu liesoonile): *möödunud-d õ n n e a e g u*.

3. rühm: sõnad, mille lõppsilp sisaldab diftongi või on suletud kõvenenud klusiliga või konsonantühendiga; näit.: *hirksamaid, hirksamat, hirksamaks; kontramark, panslavism*. Need sõnad mõotuvad kõik amfimakriliselt ( ~ -, nn. kreetik) ja peavad kvantiteerivast heksameetrist paratamatult välja jääma, sest kreetik ei mahu heksameetrisse üheski asendis. Iseäralikku pole selles midagi, sest ka kreeka ja rooma luuletajad pidid heksameetris asendama kõik amfimakrilised sõnad teistüübilistega, nii ebamugav kui see mõnikord ka ei olnud.

**F.** Sõnad, mille 1. silp on ülipikk, 2. s. aga keskpikk, kuid lühivokaaliline.

1. rühm: sõnad, mille lõppsilp on lahtine; näit.: *võitlute, võitluste, tundliku*.

Nende sõnade kaks viimast silpi on foneetiliselt enam-vähem ekvivalentsed kahe silbiliste II C 5. rühma sõnadega, millest järeldub, et mõlemaid silpe tuleb ka siin mõõta ühepikkuselt, s. o. kas spondeiliselt või pürrihhiliselt. Võttes aluseks lõppsilpide spondeilise mõõtmise peaksime, sest et 1. silpi käesoleva rühma sõnades tuleb arvestada ilmsesti meetriliselt pikana, mõõtma neid sõnu trimakriliselt (---). Kuid see oleks kvantiteeriva printsiibi ilmne rikkumine, sest siis täidaks sõna pearõhuline III-välteline silp värsijalas niisama pika osa kui rõhutu poolpikka vokaali sisaldav I-välteline lõppsilp. Jääb seega üle mõõta II C 5 b eeskujul nende sõnade kaht viimast silpi pürrihhiliselt, mispuhul need sõnad tervikuna mõõtuksid daktüliliselt, täites heksameetris parajasti ühe värsijala; näit.: *võitlētē vahvästī õlgūse eēst* (vrd.: *võit jätā vahvälē*). Hoiatus järgmise värsijala täitmise eest II-vältelise sõnaga on siingi kehtiv, kuigi mitte nii absoluutsel kujul, sest pearõhuga varustatud iseseisev sõna on ikkagi tugevamal astmel kui samavälteline kaasarõhku kandev sõna o s a. Nii näiteks *võitlētē teistē eest* oleks meetriliselt päris korras, sest

*teistē* on oma diftongi ja kaksikkonsonandi tõttu tugevuselt tunduvas eelises võrreldes eelneva silbipaariga *-lētē*. Kuid *võitlustē lōkē kustūmās* oleks juba halb kombinatsioon, sest *lōkē* on oma lihtkonsonandiga spondeilise värsijala täiteks liiga nõrk pärast kaksikkonsonanti sisaldavat ja sellest hoolimata pürrihhiiselt mõõdetud silbipaari *-lūstē*. Tuleb üldse võtta reegliks, et kui käesoleva rühma sõnale järgneb heksameetris vahetult mingi spondeilisel mõõdetud sõna, siis see viimane peab olema eelmise viimsest, pürrihhiiselt mõõdetud silbipaarist tugevamal astmel, kui mitte välteliselt, siis vähemalt häälikuliselt koostiselt (kaksikkonsonant pärast lihtkonsonanti, näit.: *võitjātē lāstē hääli*; pikavokaaliline või diftongiline silp pärast lühivokaalilist, näit.: *va'hvāsti me'vstē laul kōlāb* || *va'lgētē õitē lõhn*, jne.).

2. rühm: sõnad, millel lühivokaaliline lõppsilp on suletud lühikese konsonandiga; näit.: *võitmatul, tundlikud, ootlikum, võitlustes*.

a. Neid sõnu võiks II C 6 a põhjal mõõta trimakriliselt, II C 6 b põhjal aga ka daktüliliselt. Daktülitena ei sobi mõõta neid sõnu, milles üleminek 2. silbilt kolmandale on vahendatud kaksikkonsonandiga<sup>52</sup>) (*võitlustēs va'pper* kõlaks näiteks eba-meetriselt), neid mõõdame järelilikult trimakritena, kusjuures on võimalikud kaks kombinatsiooni: 1) sõna 1. silp täidab spondeilise värsijala teesise, teine järgmise spondeilise värsijala arsise ja kolmas sama värsijala teesise (-|+-), näit.: *si's võitlustes näitāmē jõudu*; 2) sõna 1. silp täidab spondeilise värsijala arsise, teine sama värsijala teesise ja kolmas järgmise värsijala arsise (-|-|+), näit.: *võitlustel põlē lõppu*. Esimese kombinatsiooni puuduseks on asjaolu, et III-välteline pearõhku kandev silp asetseb teesises, kuna kõrvalrõhuline II-välteline silp tõuseb arsisesse; teine kombinatsioon kannatab aga selle all, et temas sõna rõhutu keskpikk lõppsilp peab täitma arsise vahetult pärast värsijalga, mille arsise moodustab pearõhuline III-välteline silp.

<sup>52</sup>) Vrd. II C 5 b.

Arvestades III A 2 all öeldut selgub, et *s*-lõpulisi sõnu on järgneva vokaalalgulise sõna ees sobivam tarvitada 1. kombinatsioonis, sest arsisse tõstetult kõlaks *s* gemineeruva lõppkonsonandina liiga forsseeritult, näit.: *võitluste's* õlõ vapper; palju parem oleks näiteks: *e'i võitlustes oõta mē päästjat*, kus gemineerumine rõhutus asendis ei kõla nii häirivalt. Seevastu *l*-lõpulisi vorme võib vabalt tarvitada nii ühes kui teises kombinatsioonis; näit.: *võitluste'l õli lõpp* || *e'i võitlustel äärt egü õtsa*. Konsonandiga algavate sõnade ees võib *s*- ja *l*-lõpulisi sõnu tarvitada ühtviisi mõlemas kombinatsioonis; näit.: *si's võitlustes näitämē jõudu* ja *võitluste's mēie näitämē jõudu* || *nüüd võitlustel saabünud lõpp* ja *võitluste'l põle lõppu*. Teisi lühikesi lõppkonsonante trimakritena mõõdetavail sõnul käesolevas rühmas ei esine (peale murdelise *võitlusten* jms., mida võib tarvitada *l*-lõpuliste eeskujul).

b. Et *d*-ga ja *m*-ga lõpevad ainult need sõnad, milles üleminek 2. silbilt kolmandale on vahendatud lihtkonsonandiga, siis võime sääraseid ülalöeldu põhjal mõõta pigemini daktüliliselt, näit.: *võitmatud vaenlased* || *oõllikum hu'lk õli sea'l* || *vaenlikus vaatēs* || *ka'rtlikul oõtel* (*l*- ja *m*-lõpulisi võiks soovi korral siingi mõõta trimakritena 2. kombinatsioonis, näit.: *ka'rtlikul põle pää'su* || *miks veel vaenlikum sinu pilk?*). Järgneb säärasetele daktüliliselt mõõdetud sõnadele mingi II-välteline sõna, siis tuleb silmas pidada III F 1 lõpus öeldut, nii et võime näiteks skandeerida: *õhlikes päigus*, mitte aga *õrglikud ku'ked*.

3. rühm: sõnad, mille lõppsilp sisaldab diftongi või on suletud kõvenenud klusiiliga või konsonantühendiga; näit.: *võitmatuid, võitmatut, võitmatuks, võitmatuist; kontrpunkt*. Neid sõnu mõõdame II C 7 ja 8 a põhjal trimakriliselt, kusjuures heksameetris oleks kaheldamatult eelistatav III F 2 a all kirjeldatud teine trimakriline kombinatsioon, sest siis asetseks nende sõnade 1. ja 3. ülipikk silp arsis, kuna 2. keskpikk silp langeks teesisesse; näit.: *võitmatuid nägi palju* || *võitmatu'ks pean si'ndki*.

G. Sõnad, mille 1. silp on ülipikk ja 2. silp on lah-  
tine ning sisaldab diftongi.

1. rühm: sõnad, mille lõppsilp on lahtine; näit.:  
*armsaima, õndsaille*.

Nagu III F 1 sõnade kaks viimast silpi olid vastavuses II C 5.  
rühma sõnadele, nii on käesoleva rühma sõnade kaks viimast silpi  
foneetiliselt enam-vähem samaväärsed II C 1. rühma sõnadega,  
kuid daktüülist mõõtmist selle analoogia põhjal siin siiski mestata  
ei saa, sest silprühmad *-saima, -saile* jts. ei ole oma silpidevahe-  
lise konsonandi tõttu analoogilised neile kahesilbilistele sõnadele,  
mida II C 1 b põhjal leidsime võimaliku olevat mõõta pürrihhiliselt.  
Oleks nimelt ebameetiline skandcerida: *lä'ksin a'r m s a' i m ä  
poo'le*. Ka trimakriline mõõtmine ei tule siin õieti arvesse samal  
põhjusel kui III F 1. rühma sõnades. Täiesti ebameetiline oleks  
ka antibakheeline (- - -) mõõtmine (näit.: *vi's ar m s a' i' l' e t ä  
t' r' v' i' s' i'*), sest esiteks see oleks vastuolus II C 1 a all öelduga, mille  
põhjal käesoleva rühma sõnade kaht viimast silpi tuleks käidelda  
meetriliselt ühepikkustena, ja teiseks täidaks siis pearõhuline üli-  
pikk silp värsijala teesise ning kaasrõhuline keskpikk silp langeks  
arsisesse (vt. III H 1), kuna see heas kvantiteerivas meetrumis  
peaks olema pigemini ümberpöörduvalt. Nii tuleks selle rühma  
sõnad kvantiteerivast heksameetrist parem hoopis välja jätta, mis  
nende suhtelise vähesuse tõttu (i-superlatiiv ja i-mitmus teatavaist  
sõnust ja pealegi ainult teatavais käändeis) pole ka kuigi suur  
ohver. Äärmise mõõdapäästamatuse korral (tõlkides!) võiks erand-  
likult mestata trimakrulist kombinatsiooni -|\_- (näit.: *si's  
ar m s a' i' m ä p'oo' l' e m ä l ä' k' s' i' n*), mis kõigist võimalikest pahedest on  
käesoleval juhul ikkagi kõige väiksem.

2. rühm: sõnad, millel lühivokaaliline lõppsilp on  
suletud lühikese konsonandiga; näit.: *armsaimad, hirmsai-  
mas, õndsaimal*.

Siin on trimakriline mõõtmine lõppsilbi kinnisuse tõttu  
juba paremini õigustatud, mistõttu võime kasustada III F 2 a all  
tehtud tähelepanekuid. Secga kui sõna lõpeb *l*-ga, võime teda

niihästi vokaaliga kui ka konsonandiga algava sõna ees tarvitada mõlemas trimakrilises kombinatsioonis, näit.: *nüü'd armsai'mal*  $\left\{ \begin{array}{l} e'htidä ta'rvis \\ ta'rvis e'htidä \end{array} \right\} \parallel a'rmsai'mal \left\{ \begin{array}{l} õli \\ põle \end{array} \right\} ae'ga$ , kusjuures teine kombinatsioon osutub eelistatavaks; s-lõpulisõnu võime aga ainult konsonandiga algavate sõnade ees tarvitada mõlemas kombinatsioonis, näit.: *si'n hirmsai'mas koo'pas* ja *hi'rmsai'mas käis koo'pas*, kuna vokaalalguliste sõnade ees tarvitame s-lõpulisõnu ainult esimeses kombinatsioonis, näit.: *si'n hirmsai'mas ootämē koo'pas*, mitte aga *hi'rmsai'mas õli koo'pas*; viimaks gemineerumisvõimetu d-ga lõppevaid sõnu on sobivaim tarvitada kõikjal esimeses kombinatsioonis, näit.: *nee'd armsai'mad lau'tudē vii'sid*  $\parallel$  *nee'd armsai'mad ad'sad*, mitte aga *a'rmsai'mad õlid ad'sad*.

3. rühm: sõnad, mille lõppsilp sisaldab diftongi või on suletud kõvenenud klusiiliga või konsonantühendiga; näit.: *armsaimaid*, *armsaimat*, *armsaimaks*. Need mõõtuvad endastmõistetavalt trimakriliselt, kusjuures on ühtevisi rakendatavad mõlemad kombinatsioonid; näit.: 1) *nei'd armsai'maid sõ'prü mä näe'n*, 2) *a'rmsai'maid näen sõ'prü*. Teine kombinatsioon on samuti kui III F 3. rühmas eelistatav.

**H.** Sõnad, mille 1. ja 2. silp on mõlemad ülipikad.

1. rühm: sõnad, mille lõppsilp on lahtine; näit.: *tundlikku*, *piiskoppi*, *kontserti*, *raskeisse*. Nende sõnade lõppsilbi vokaal on ülilühike, mispärast peame neid mõõtma antibakheiliselt, kusjuures sõna 1. silp langeks spondeilise värsijala teesisesse, 2. s. täidaks järgmise daktüülilise värsijala arsise ja lõppsilp võtaks enda alla sama daktüülilise värsijala teesise 1. silbi (-|-); näit.: *lä'ks ää'rmi'ssē bāra'kki*  $\parallel$  *e'i piiskopp'i mä tu'ndnud*.

2. rühm: sõnad, mille lõppsilp on suletud lühikese konsonandiga; näit.: *tundlikkus*, *tundmattus*<sup>53</sup>); *kontsertiv*,

<sup>53</sup>) Keeleuendusliku ortograafia järgi.

*apteeker*; *kildkondlus*. Nende sõnade kaks viimast silpi ühtivad foneetiliselt enam-vähem kaheasilbiliste II B 2. rühma sõnadega, mistõttu võime neid mõõta antibakheeliselt eelmise rühma sõnade eeskujul; näit.: *pe'e'n tu'ndli'kkũs õn voo'rus* || *suu'r tu'ndma'ttũs me' ü'mber*. Antibakheeline mõõtmine võimaldab siin *-likkus* ja *-mattus* lõpuga nimisõnades sündsä eristuse samatuletuslikest adjektiivest, mis III F 2 b järgi mõõtuvad daktüüliselt; vrd.: *tu'ndli'kkũs*, *tu'ndma'ttũs* (- ~ -) ja *tundli'kkũs*, *tundma'ttũs*<sup>54</sup>) (- | ~ -).

3. rühm: sõnad, mille lõppsilp sisaldab diftongi või on suletud kõvenenud klusiiliga või konsonantühendiga; näit.: *teemantjaid*, *apteekriks*, *maakondlik*, *tundlikkust*, *tundmattust*<sup>55</sup>).

Neid sõnu võiks mõõta täiesti nagu III G 3. rühmaga sõnu trimakriliselt mõlemas kombinatsioonis, kuid *-likkust* ja *-mattust* lõpuga nimisõnade eristamiseks III F 3 järgi mõõtuvaist samatuletuslikest adjektiivest on siin loomulikum tarvitada esimest varianti, sest selle järgi tõuseb 2. silp, mis käesoleva rühma sõnadel on ülipikk, sobivalts arsisesse, kuna III F 3. rühma adjektiivel langeb sama silp, olles vaid keskpikk, 2. trimakrilise kombinatsiooni põhjal spondeilise värsijala teesisesse; vrd.: *tu'ndliku'st*, *tu'ndmatu'st* (- - | -) ja *tundli'kkust*, *tundma'ttust*<sup>55</sup>) (- | - -). Järelikult: *suu'rt tu'ndma'ttust ka'rtsimẽ kõi'k*. Ka teised siia rühma kuuluvad sõnad mõõtuvad paremini esimese variandi järgi; näit.: *lau'ljast jää' kontse'rtlik mu'lje*.

I. Sõnad, mille 1. silp on II-väälteline ja 2. s. on lah-tine ning rõhutu.

1. rühm: sõnad, mille lõppsilp on lühivokaaliline ning lah-tine; näit.: *keelega*, *lauale*, *katame*, *kirstuga*, *meestega*, *teistele*.

Neid sõnu peaksime käitlema õieti nagu rühmi II C 1 ja II C 5 pluss lühike lõppsilp; järelikult, kuna mainitud rühmade sõnu

<sup>54</sup>) Ametliku kirjaviisi järgi ka siin: *tundmatu's*.

<sup>55</sup>) Ametlikult: *tundmatust*.

mõõtsime spondeiliselt resp. pürrihhiliselt, peaksime käesolevas rühmas tarvitama antibakheilist või tribrahhilist mõõtmist. Neist võimalustest langeb teine III A 1 all öeldu põhjal kohe ära ja ka antibakheilist mõõtmisest ei saa asja, sest rõhutu I-välteline 2. silp ei kannata hoolimata oma poolpikast vokaalist arsisesse tõstmist, nagu see heksameetris oleks nõutav sõna antibakheilise mõõtmise korral (vt. III H 1). Ka trimakrillist mõõtmist, mille vabanduseks võiks olla asjaolu, et üksiseisvais sõnus, nagu mõõtmised näitavad <sup>56)</sup>, lõppsilbi vokaal hääldub poolpikana, ei saa siin rakendada, esimest varianti samal põhjusel, miks antibakheilistki, teist varianti aga sellepärast mitte, et lõppsilp oma venitatud vokaaliga arsisesse tõstetult mõjuks hepikult, peagu groteskselt (näit.: *k a' n n ā m e' tē m ā k o' r' v i g ā m ā j ā j u u' r d e*). Siin peame, kui tahame päästa seda suurt sõnade rühma kvantiteeriva heksameetri jaoks, lähenema asjale rohkem formaalsest seisukohast. Esimene silp on neis sõnades II-välteline, teda võime mõõta värsijalas pika silbina, 2. silpi käsitatakse tema poolpika vokaaliga <sup>57)</sup> tegelikus keeleõpetuses I vältena (vt. II A 1), teda võime mõõta järelikult lühikesena ja ka 3. silp kuulub I vältesse; nii saaksime nende sõnade jaoks d a k t ü l i l i s e mõõtmise, mis on ka ainus pääsetee ja mida on siamaani kasutatudki sellekohastes üritustes. Hea ta ju pole, sest 1. silbil pole siin kaugeltki nii suurt pikkuse ülekaalu võrreldes 2. ja 3. silbiga, nagu see peaks esile tulema ehtsas kvantiteerivas daktülis, ja pealegi tekib siin järjekindlusetus II C 1 ja II C 5 sõnade suhtes, sest foneetiliselt peagu identseid fraase *kata me lauad* ja *katame lauad* peame mõõtma nüüd erinevalt, esimest - - - - , teist - - - - . Seepärast ei või me neid äbarikke trioolipäraseid daktüleid kasutada igal pool heroilises heksameetris, vaid peame neile otsima koha, mis sobib neis avalduvale naiselik-pehmemale loomusele. Selleks on eriti kohane heksameetrist väikeste muudatustega tule-

<sup>56)</sup> Vt. J. Mägi ste „Eesti keele häälikute relatiivsest pikkusest eksperimentaalfoneetika valguses“ (auhinnatöö 1922, käsikiri Eesti Keele Arhiivis) foneemide tabelleis siakuuluvaid sõnu, näit.: *kõitega, kanname*.

<sup>57)</sup> A a v i k, m. t., § 837, 10 c. 3.



vate sõnade ees, näit.: *suurēma'd pānē si'a* || *nüü'd ägā p'kēn'e'b mīnū tee'* || *k'ŗjūma's pūdūrū's*, mitte aga *suurēma'd olīd si'n*.

3. rühm: sõnad, mille kaasrõhuline lõppsilp sisaldab diftongi või on suletud kõvenenud klusiiliga või konsonantühendiga; näit.: *kuljuseid*, *õnnelik*, *keerubit*, *kuljusest*, *keerubeiks*.

a. Neid sõnu mõõdame trimakriliselt teise kombinatsiooni järgi; näit.: *e' pānē kul'jūse'id hōbū ka'e'la* || *ke'e'rūb'it nāgī le'ndāmas*.

b. Sõnu, milles üleminek esimeselt lühivokaaliliselt silbilt teisele on vahendatud lihtkonsonandiga, võime II C 5 b põhjal mõõta soovi korral ka anapestiliselt; näit.: *si's õnnēl'ik vōin o'lla*.

4. rühm: sõnad, mille lõppsilp on pearõhuline (võõrsõnad); näit.: *orhidee*, *eumeniid*, *virtuoos*, *patrioot*, *ornament*, *ditüramb*, *hellenist*.

a. Neid mõõdame samuti trimakriliselt teise kombinatsiooni järgi; näit.: *eu'mēni'id sind jā'lgīgū* || *e'ks see o'r nām'en t sōbī hā'sti?*

b. Sõnu, mille kaks esimest silpi vastavad 3 b all ülesseatud nõudeile, võib soovi korral mõõta ka anapestiliselt; näit.: *see' āpāraat ei kō'lba* || *nüü'd hēllēn'i's m loob e'ndälē pi'nda*.

J. Sõnad, mille 1. silp on II-välteline ja 2. s. on keskpikk ning rõhutu.

1. rühm: sõnad, mille lõppsilp on lühivokaaliline ning lahtine; näit.: *katate*, *vaadake*, *kirstuke*, *saabaste*, *rännata*. Nende sõnade kaks esimest silpi on keskpikad, kolmas lühikese vokaali tõttu lühike, järelikult saab neid sõnu mõõta ainult antibakheilisel, kusjuures heksameetris neid tuleks tarvitada III H 1 all antud juhise kohaselt; näit.: *e' rānnatā mē jā'ksa*. Et aga rõhutu keskpikk silp on arsiseks liiga nõrk, siis on soovitav selle rühma sõnu heksameetris võimalikult vältida.

2. rühm: sõnad, mille lühivokaaliline lõppsilp on suletud lühikese konsonandiga; näit.: *hirmutab*, *rännatud*, *keerutas*, *saabastel*, *ilmutav*, *ilmatar*, *följeton*, *ilmatum*, *ähvardus*.

Et siin kõik silbid on keskpikad, siis võime neid sõnu mõõta trimakriliselt teises kombinatsioonis, nimelt *l*-, *m*-, *n*-, *r*- ja *v*-lõpuliselt niihästi vokaaliga kui ka konsonandiga algavate sõnade ees, näit.: *s a a' b a s t e' l p ö l e n ö ö' r e* || *i' l m a t a' r i' l u e' h t e i s* || *k u' t s u t a' v e i i' l m ü n n ü d*, *b*-, *d*- ja *s*-lõpuliselt aga ainult konsonantalguliste sõnade ees (vt. III A 2), näit.: *h i' r m u t a' - \left. \begin{matrix} b \\ a \\ s \end{matrix} \right\} m e i d k ö i' k i*, kuna vokaalalguliste ees võime *s*-lõpuliselt soovi korral tarvitada esimeses kombinatsioonis (vt. III G 2), näit.: *s e e' h i r m u' t a s a' l g ü s e s k ö i' k i*, kuigi eelmises rühmas esitatud põhjusel on soovitatav neid selles asendis vältida; viimaks *b*- ja *d*-lõpuliselt ei saa vokaalalguliste sõnade ees tarvitada kummaski kombinatsioonis, esimeses III B 2, teises III A 2 all esitatud põhjusel.

3. rühm: sõnad, millel kaasrõhuline lõppsilp sisaldab diftongi või on suletud kõvenenud klusiiliga või konsonantühendiga; näit.: *k e e l e t u i d*, *ö n n e t u t*, *p i k e n d u s t*, *l a i v t a k s*, *o s t e t a k s*.

a. Neid sõnu mõõdame trimakriliselt teise kombinatsiooni järgi; näit.: *k e e' l e t u i' d ä r ä p i' l k a* || *ö n n e t u' k s v ö i d j ä ü' d a*.

b. Sõnu, milles üleminek esimeselt lühivokaaliliselt silbilt teisele ja ühtlasi teiselt kolmandale on vahendatud lihtkonsonandiga, võime II C 6 b põhjal mõõta soovi korral ka anapestiliselt, kui vahetult eelnevas arsis on ülipikaväeteline silp; näit.: *t e i' d ö n n e' t u i' d v ö i n p ä ä' s t a* || *h e a' d ö p e' t u' s t v ö i d s a a' d a*.

4. rühm: sõnad, mille lõppsilp on pearõhuline (võõrsõnad); näit.: *a t e l j e e*, *b a r r i k a a d*, *a p e t i i t*, *e s p a r s e t t*, *h e k a t o m b*. Neid mõõdame sarnaselt eelmise rühma sõnadega:

a) teise trimakrilise kombinatsiooni järgi, näit.: *b a' r r i k a a' d s a i v a' l m i s* || *e' s p a r s e' t t ö l i' ö i' t s e l*;

b) sõnu, milles on täidetud 3 b all esitatud nõuded, soovi korral anapestiliselt, näit.: *t e i' l ä p e' t i i' t p ö l e' h e a'*, vahest isegi: *s i i' n ä t e' l j e e' s p ö l e' v a' l g e*, sest *lj* on äärmiselt nõrgaastmeline konsonantühend (vt. II C 5 b).

**K.** Sõnad, mille 1. silp on II-välteline ja 2. s. on kesk-pikk ning pearõhuline (võõrsõnad).

1. rühm: sõnad, mille lõppsilp on lahtine; näit.: *etapi*, *eskordi*, *boikoti*, *esteedi*, *faiiaagi*. Et nende sõnade kaks viimast silpi on foneetiliselt identsed II C 1 ja II C 5 rühma sõnadega, mille ette lisandub käesolevas rühmas keskpikk silp, siis võime neid mõõta selle analoogia põhjal trimakrilliselt esimese kombinatsiooni järgi; näit.: *läks fai a d'g ī poole* || *viis esk o' r d ī līnna*.

2. rühm: sõnad, mille lõppsilp on suletud; näit.: *etapid*, *eskordis*, *kentauril*, *bukoolik*, *esteediks*, *faiiaagilt*. Vastavalt II C 2—3 ja 6—7 sõnadele tuleb neidki mõõta trimakrilliselt, kusjuures rõhuolude sunnil sobib siin samuti kui eelmiseski rühmas ainult esimene kombinatsioon; näit.: *kõik et a' p id möö dū nūd* || *sai fai a d' g i l t toitu*.

**L.** Sõnad, mille 1. silp on II-välteline ja 2. s. on üli-pikk ning pearõhuline (võõrsõnad).

1. rühm: sõnad, mille lõppsilp on lahtine; näit.: *etappi*, *eskorti*, *estecti*, *faiiaaki*, *auspiitse*.

a. Neid sõnu mõõdame antibakheiliselt III H 1. rühma eeskujul; näit.: *mī's esk o' r t ī sā kuu' lūd?* || *e' fai a d' k ī mē nā' nūd*.

b. Sõnu, milles üleminek esimeselt lühivokaaliliselt silbilt teisele on vahendatud lihtkonsonandiga, võime soovi korral mõõta ka amfibrahhiliselt III B 1 eeskujul; näit.: *sī' nnā ē t a' p p i m ā saa' būsīn*.

2. rühm: sõnad, millel lühivokaaliline lõppsilp on suletud lühikese konsonandiga; näit.: *fataalsus*, *pikantsel*, *kultuursed*, *gasteerub*, *eskortiv*, *diktaator*.

a. Vastavalt III D 2. rühma sõnadele tuleb neid sõnu mõõta antibakheiliselt; näit.: *sī' n gaste' r ū b tā va' r sti* || *mei' d esk o' r t ī v ēgī' p lānē*.

b. Sõnu, milles üleminek esimeselt lühivokaaliliselt silbilt teisele on vahendatud lihtkonsonandiga, võime siingi soovi korral mõõta amfibrahhiliselt; näit.: *sī' ngē fā t a d' l s ū s mē ku' r nā j ā*.

3. rühm: sõnad, mille lõppsilp sisaldab diftongi või on suletud kõvenenud klusiiliga või konsonantühendiga; näit.: *kultuurseid, fataalset, eksaktseiks, antiiksust*.

a. Neid sõnu mõõdame trimakriliselt esimeses kombinatsioonis; näit.: *noõ'd kultuurseid maõ'd || teõ'l eksa'ktseks töõ'ks põõ hoo'gu*.

b. Sõnu, milles üleminek esimeselt lühivokaaliliselt silbilt teisele on vahendatud lihtkonsonandiga, võime soovi korral mõõta bakheililiselt; näit.: *uu'si fãta'alseid saat'usõ löõ'ke || ei' me fãta'alset saat'ust ka'rdã*.

#### IV. Neljasilbilised sõnad.

Oleme kolmesilbiliste sõnade vaatlusega jõudnud lõpule. Nagu nägime, langevad ainult tribrahhilised (III A 1) ja amfimakrilised (III E 3) kui täiesti sobimatud heksameetrist välja; seevastu daktülilised, anapestilised, amfibrahhilised, bakheilised, antibakheilised ja trimakrilised sõnad leiavad endile kõik enam-vähem sobiva asendi. Hoopis teissugune on pilt, kui siirdume neljasilbilistele sõnadele. Nendest langevad juba pooled tüüpikonnad täiesti võimatuina heksameetrist välja. Seepärast pole ka mõtet hakata senise süsteemi järgi kõiki neljasilbilisi sõnu läbi harutama, mis annaks suurelt osalt ainult negatiivseid tulemusi, vaid võtame vaatluse aluseks pigemini neljasilbilised *v ä r s i j a l a d* (neid on arvult  $2^4 = 16$ , nii nagu kolmesilbilisi oli  $2^3 = 8$  ja kahesilbilisi  $2^2 = 4$ ) ja paneme tähele, kas ja kuidas nendele vastavad eestikeelsed sõnad mahuvad kvantiteerivasse heksameetrisse.

1. **Dipürrihh** (- - - -) heksameetrisse ei kõlba. Seega langevad sealt välja sõnad, nagu *jumalaga, kõneleme, inimene*. Siin ei päästa ka asjaolu, et nende sõnade 2. ja 4. silbi vokaal on poolpikk, sest, nagu alamal (11) näeme, osutub ka dijamb heksameetris võimatuks.

2. Ka nn. **esimese peoniga** (- - - -) pole tema kolme kõrvutiasetseva lühikese silbi tõttu heksameetris midagi peale hakata. Seega langevad reast välja niisugused sõnad, nagu *kaapi-*

*mine, kõndijaga, kuulmiseni.* Et mõnedel neist sõnadest on lõppsilbi vokaal poolpikk, ei aita veel midagi, sest me ei saa ometi asetada seda lõppsilpi arsisesse, välja arvatud ainult pentameetri lõpp, kus kõik need sõnad võivad leida rakendust, samuti kui rühm III A 1; näit.: *jõu'dsime mü'it'm'is'ẽ'n'ĩ.*

**3. Teine peoon** ( ) juba mahub heksameetrisse. Tema 1. silp võtaks enda alla daktülilise värsijala teesise 2. silbi, kolm viimast aga täidaksid tervena järgmise daktülilise värsijala ( )<sub>1</sub>. Meetriliselt pikka silpi arsisest oleme täitnud siamaani 1) ülipika sõnasilbiga, 2) keskpika sõnasilbiga; teesise lühikesi meetrumisilpe oleme täitnud 1) lühikeste sõnasilpidega, kui arsisel silp on ülipikk (III E 1) või keskpikk (III I 1 ja III J 1), 2) lühivokaaliliste keskpikkade sõnasilpidega, kui arsisel silp on ülipikk (III E 2, III F 1 ja 2 b; diftongiliste keskpikkade sõnasilpide kohta vt. aga III G 1 ja 2). Nendest eeldustest lähtudes saame teist peoni moodustavate sõnade kohta järgmise võimalustetabeli, milles I = lühike, II = keskpikk ja III = ülipikk sõnasilp<sup>59</sup>):

a) I III I I: *poetide, gigantsega*; näit.: *v'irske põ'e't'ĩd'ẽ'too'de.*

b) I III I II: *poetidel, gigantsuses* (vrd. III E 2); näit.: *nüü'dmẽ põ'e't'ĩd'ẽl too'teĩd küll'uses.*

c) I III II I (ainult kui 3. s. sisaldab lühikese vokaali): *poetliku, gigantsete, galantsuste.* Nende sõnade paigutamisel heksameetrisse tuleb arvestada kõike III F 1 all öeldut; järelikult: *si'nnã gãlãnts'et'ẽ mee'stẽ hu'lka* || *mĩnd mü gãlãnts'ust'ẽ tõttu tã vi'hkas*, mitte aga *ro'hkẽ id'e'nts'ust'ẽ d'rvũ tõttu*, sest *arvu* on spondeilise värsijala täiteks siin suhteliselt liiga nõrk pärast pürrihhiliselt mõõdetud silbipaari *-sust'ẽ*. Sõnad aga, mille 3. keskpikk silp sisaldab diftongi, nagu *galantseima, gigantseile*, on III G 1 all öeldu põhjal heksameetris hoopis *rakendatamatud*.

<sup>59</sup>) Lõppsilbid on arvestatud järgmiselt: lahtised lühivokaalilised ja poolpikavokaalilised — I välde, lühivokaalilised lühikese konsonandiga suletud — II v., diftongilised ja kõvenenud klusiiliga või konsonantühendiga suletud — III v., kuigi mõnel juhul (näiteks sõnas *kaksteistkümmed*) säärase määramise õigustatus on mõnevõrra vaieldav.

d) I III II II (ainult kui 3. s. sisaldab lühikese vokaali ja üleminek 4. silbile on vahendatud lihtkonsonandiga, vt. III F 2 b): *poetlikul, gigantsetes*; näit.: *mõttles poeetlikul ko'mbel*. Sõnad aga, milles mainitud üleminek on vahendatud kaksikkonsonandiga, nagu *gigantsustes*, samuti sõnad, mille 3. s. sisaldab diftongi, nagu *galantseimas*, mõõtuvad epitriitidena (vt. alamal, p. 12 d).

Järgmist nelja rühma (e—h) võib soovi korral mõõta peooniliselt ainult sellel juhul, kui 1. keskpikk silp sisaldab lühikese vokaali ja üleminek järgmisele silbile on vahendatud lihtkonsonandiga (vrd. III L 1 b ja 2 b). Sisaldab aga 1. s. diftongi või on tas üleminek vahendatud kaksikkonsonandiga, siis mõõtuvad vastavad sõnad langevate joonikutena (vt. alamal, p. 7 f—i), resp. dispondeustena (vt. p. 16 k).

e) II III I I: *pikantsuse, fataalsega*; näit.: *si'ski fāta a'l-s ü s e e'st põle päi'su*.

f) II III I II: *pikantsuses, fataalsemad*; näit.: *ve'lg'i fāta a'l-s e m a d mõtted*.

g) II III II I (ainult kui 3. s. sisaldab lühikese vokaali): *pikantsete, fataalsuste*; näit.: *la'ngēs fāta a'l's e t e hoo'pīd e a'll || mõtte pīka a'nts ü s t e tōttu*, mitte aga *la'ngēs fāta a'l's ü s t e su'nnil* (vt. IV 3 c). Sõnad aga, mille 3. s. sisaldab diftongi, nagu *pikantseile, fataalseima*, on nagu c rühmaga sõnad heksameetris sobimatud.

h) II III II II (ainult kui üleminek kolmandalt lühivokaaliliselt silbilt neljandale on vahendatud lihtkonsonandiga, vrd. IV 3 d): *fataalsetes, pikantsetel*; näit.: *vi'lb's fāta a'l's e t e s kō'htā d e s*. Sõnad aga, milles mainitud üleminek on vahendatud kaksikkonsonandiga, nagu *fataalsustes*, samuti sõnad, mille 3. s. sisaldab diftongi, nagu *fataalseimas*, mõõtuvad siingi epitriitidena või ka dispondeustena (vt. alamal, p. 12 n ja 16 k).

Muidugi võib neid e—h rühmade sõnu mõõta ka langevate joonikutena, mille kohta vt. alamal, p. 7 f—i.

i) I II I I: *sibüllile, poeediga; kõnetame, karistagu*. Võõrsõnad, mille pearõhk on 2. silbil, ühtivad oma kolme viimase silbiga

foneetiliselt täiesti III I 1. rühma kolmesilbiliste sõnadega, mistõttu nende puhul tekivad siin heksameetrisse paigutamisel samad raskused kui tolle rühma sõnade juures. Seepärast peame võõrsõnu, nagu *sibüllile*, *poeediga*, heksameetris kas täiesti vältima või piirduma nende tarvitamisel kohtadega, mis me reserveerisime sääras-tele sõnadele III I 1. rühmas. Hoopis teine lugu on mittevõõrsõnadega, nagu *kõnetame*, *karistagu*, mille teine keskpikk silp on rõhutu. Nende sõnade kolm viimast silpi ei ühti foneetiliselt III I 1. rühma sõnadega, sest viimastel on rõhutu eelviimase silbi vokaal poolpikk ja kaasrõhulise lõppsilbi vokaal lühike, käesoleva rühma mittevõõrsõnadel aga on ümberpöörduvalt kaasrõhulise eelviimase silbi vokaal lühike ja rõhutu lõppsilbi vokaal poolpikk<sup>60</sup>). Eelviimase silbi vokaali lühiduse tõttu võime nende sõnade kolme viimast silpi mõõta daktüüliliselt märksa suurema vabadusega kui III I 1. rühma sõnu, sest lõppsilbi vokaali poolpikkus käesoleva rühma mittevõõrsõnades eksisteerib niikuinii ainult üksiseisvais sõnus, muutudes lauseseoses lühikeseks. Järelikult: *siis tä kãri's-tãgũ mei'd*. Et aga rõhutu keskpikk 2. silp on arsise moodustamiseks üldiselt ikkagi liiga nõrk (vrd. III J 1), siis on ka sääraseid mittevõõrsõnu soovitatav heksameetris tarvitada võimalikult harva.

**4. Kolmas peoon** ( ~ ~ ~ ) mahub samuti heksameetrisse. Tema kaks esimest silpi langeksid daktüülilise värsijala teesisesse, kuna viimased kaks täidaksid järgmise daktüülilise värsijala arsise ja esimese silbi teesisest ( ~ ~ | ~ ~ ). Siin leiaksid aset ainult need sõnad, mille 3. silp on ülipikk, kuna sõnu, mille 3. s. on ainult keskpikk, näit. *ilusate*, *ilusaille*, tuleks II C 1 a ja II C 5 a põhjal mõõta tõusvate joonikutena (vt. alamal, p. 6 d).

Siia kuuluvad seega järgmised tüübid:

a) I I III I: *imelikku*, *kõnelusse*, *ilusaisse*; *horisonti*, *avariile*; näit.: *nããd kõnelũsse mã sa'ttusĩn || suũrt fĩlõsoofi mẽ kuul'sĩmẽ*.

<sup>60</sup>) Saaberik, m. t., lk. 39.

b) I I III II: *imelikkus, häbemattus*<sup>61)</sup>; *amüseriv, amüsaitsed* (vrd. III D 2); näit.: *suu'r h ä b e m a t t ü s õ n s e e' || m i' n d ä m ü s e e' r i s t ä m ä' n g.*

c) I II III I (ainult kui 2. s. sisaldab lühikese vokaali): *konarlikku, tasandikku, ülestikku*; *amatsoone, debütanti* (vrd. III B 3 ja 4); näit.: *näe'n k ä n ä r b i' k k ü m ä õ i' t s e m ä s || n o o' r t d e b ü t a n t i t ä m ä r k a s.* Sõnad, mille 2. keskpikk silp sisaldab diftongi, nagu *anaeroobe*, langevad heksameetrist välja samal põhjusel kui III B (lk. 27).

d) I II III II (kui 2. silbi vokaal on lühike): *konarlikkus, ligistikkus*; *musikaalsed, anormaalsed* (vrd. III L 2 b); näit.: *tee' k ö n ä r l i' k k ü s m e h ä i' r i j ä || o' n s m ü s i k a a' l s e d s ü n a d' b r i d?* Sõnad, mille 2. s. sisaldab diftongi, nagu *aneurüsmesed*, mõõtuvad epitriitidena (vt. alamal, p. 12 f).

Järgmist nelja rühma (e—h) võib soovikorral mõõta peooniliselt ainult sel juhul, kui 1. keskpikk silp sisaldab lühikese vokaali ja üleminek järgmisele silbile on vahendatud lihtkonsonandiga (vrd. IV 3 e—h). Sisaldab aga 1. silp diftongi või on tas üleminek vahendatud kaksikkonsonandiga, siis mõõtuvad vastavad sõnad epitriitidena (vt. alamal, p. 15 f—i).

e) II I III I: *pikemasse, õnnelikku*; *helleniste, lapidaarne*; näit.: *s ä' n m ü s i n s i' t p i' k e m a' s s e ä r e e' n i || e' h e l l e n i' s t e t ä s a' l l i n ü d || s e e' l ä p i d a a' r n e e l o o' g m e i d p a e' l u s.*

f) II I III II: *õnnelikkus*; *kataloogid, lapidaarsed*; näit.: *suu'r õ n n e l i' k k ü s m e p i i' d || n e e' d l ä p i d a a' r s e d j ä h a d' r ä v ä d m ö t t e d.*

g) II II III I (ainult kui üleminek teiselt lühivokaaliliselt silbilt kolmandale on vahendatud lihtkonsonandiga): *õnnetuusse, õpetusse*; *katapultid, apetiitid* (vrd. III J 3 b ja 4 b); näit.: *m e i' d õ n n e t u' s s e t ä t ö u' k a s || s u u' r t ä p e t i' i t i t ä t u' n d i s.* Sõnad, milles üleminek teiselt silbilt kolmandale on vahendatud kaksikkonsonandiga, näit.: *õnnistuusse*, mõõtuvad epitriitidena (vt. 15 f).

<sup>61)</sup> Ametl.: *häbematus*.

h) II II III II (samal lisatingimusel kui eelmises rühmas): *õpetatus*<sup>62</sup>; *arreteeriv*, *apetiitsed* (vrd. III L 2 b); *suu'r õpē'ta'ttu's te päd'stja* || *noo'd äpē'ti'itsē'd jā ma'itsevād õu'nad*.

Soovi korral võib kõiki neid e—h rühmade sõnu mõõta ka epitriitidena, mille kohta vt. alamal, p. 15 f—i.

**5. Neljas peoon** (---) langeb oma kolme kõrvutise lühikesse silbiga sarnaselt esimese peooniga heksameetrist välja, ühes temaga ka järgmised sõnatüübid:

a) I I I III: *kõnelusest*, *kõvenevais*; *idealist*, *hieroduul*.

b) I I I II: *kõneluses*, *kõvenevad*.

**6. Tõusev joonik** (*ionicus a minori*: ---) mahub heksameetrisse. Tema kaks esimest silpi moodustavad daktüülist värsijala teesise, kuna kaks viimast täidavad järgneva spondeilise värsijala (---|---). Meetriliselt pikka silpi teesises oleme täitnud siamaani 1) ülipika sõnasilbiga, 2) keskpika lõppsilbiga ainult siis, kui eelnevaks arsiseks on ka keskpikk sõnasilp (II C 2 ja 6 a); on aga eelnevas arsisel ülipikk sõnasilp, siis mõõtab temale järgnev keskpikk lõppsilp meetriliselt lühikesena (II B 2, III D 2), 3) I-väetelise sõnasilbiga, kui eelnevaks arsiseks on keskpikk sõnasilp (II C 1 a ja 5 a), kuna ülipika sõnasilbi järel mõõtab I-väeteline silp alati lühikesena (II B 1). Lähtudes nendest eeldustest saame tõusvat joonikut moodustavate sõnade kohta järgmise võimalustetabeli:

a) I I III III: *inelikkust*, *häbemattust*<sup>63</sup>, *äraandlik*; *ideaalseid*, *animaalset*; näit.: *m'is häbē'm'attust siis teie te'ksite?* || *see är ä'n d'lik juu't tulēb ta'ppa* || *o'h i'dē'a d'let rōō'mu!*

b) I I II III: *ilusaimaks*, *ilusaimaid*, *imelikust*, *häbematult*; *ideaaliks*, *egoistilt*, *labürindist* (vrd. III C 2); näit.: *nei'd i'lūs a'i'm a i d õu'nu* || *si't i'mē'l'ikust hoo'nest* || *nüü'd l'äb'ür'i'n d i s t l'a'hkūmē r'uttu*. Erandiks on siin võõrsõnad pearõhuga lõppsilbil, nagu *karüatiid*, *prioriteet*, mida ei saa skandeerida tõusvate joonikutena, sest rõhutat keskpikka kolmandat silpi ei saa asetada arsisesse, kui sama sõna vahetult järgnev ülipikk pearõhuline silp peab

<sup>62</sup>) Ametl.: *õpetatus*.

<sup>63</sup>) Ametl.: *häbematust*.

langema teesisesse, ja mis peavad seetõttu heksameetrist välja jääma.

c) I I II II: *ilusaimad, imelikus, häbematul; amüseerib, dialektid* (vrd. III C 2); näit.: *nee'd iľŭsa'ĩmad vaa'ted || si'ĩn iľmėli'kus hoo'nes || noo'd di'ãle'ktid tu'ndmatũd si'ĩn.*

d) I I II I: *ilusaile, imeliste, ilusate, ilusalle*<sup>64</sup>); *amüseeri, labürindi* (vrd. III C 1); näit.: *sea'l iľŭsa'ĩmã loo'dũsė rū'pes || si'ĩn iľŭsa'te pä'rnadė a'll || nüü'd amũse'erĩ ro'hkestĩ. Et aga lk. 17 mainitud inkonsekventsus (teise lühidalt-mõõdetud silbi vokaal on õigupoolest pikem neljanda pikalt-mõõdetud silbi vokaalist) esineb siin vahetult samas sõnas, siis on soovitav selle rühma sõnu heksameetris võimalikult vältida, välja arvatud võõrsõnad, nagu *amüseeri*, mille mõõtmist tõusva joonikuna aitab motiveerida 3. silbil asuv pearõhk. Samasugusel põhjusel on ka eelmise rühma mittevõõrsõnad heksameetris tarvitamiseks kaunis ebasobivad.*

e) I II III III (ainult kui 2. s. sisaldab lühikese vokaali): *konarlikkust, ligistikkust; musikaalseid, anormaalset, diletantlik* (vrd. IV 4 c); näit.: *suu'rt li'gi'sti'kkust poo'ldãmė || nei'd mũs'i'kaal'seid la'psi. Sõnu, mille 2. s. sisaldab diftongi, näit.: anaerooblik, võiks häda korral mõõta epitriitidena (vt. alamal, p. 12 e).*

f) II I III III (ainult kui üleminek esimeselt lühivokaaliliselt silbilt teisele on vahendatud lihtkonsonandiga, vrd. IV 4 e ja i): *õnnelikkust; lapidaarset, hellenistlik; näit.: ka's nii suu'rt õ'nnė-l'i'kkust ka'ndã kã suu'dad? || hea'd lã'pĩda'a'rset sti'i'li. Sisaldab aga 1. keskpikk silp diftongi või on tas üleminek vahendatud kaksikkonsonandiga, siis mõõtuvad vastavad sõnad dispondeiliselt (vt. alamal, p. 16 m).*

g) II II III III (ainult kui lisaks eelmise rühma nõudeile ka üleminek teiselt lühivokaaliliselt silbilt kolmandale on vahendatud lihtkonsonandiga, vrd. IV 4 g ja h): *õpetattust*<sup>65</sup>); *apetiitseid, utopistlik; näit.: suu'rt õ'pėta'ttust poo'ldãmė kõi'k || nei'd a'pė-*

<sup>64</sup>) Ametlik vorm *ilusale* peab dipürrihhina heksameetrist välja langema (vt. IV 1).

<sup>65</sup>) Ametl.: *õpetatust*.

*tiits eid õunu*. Kui aga 1. või 2. silp sisaldab diftongi või on neis üleminek järgmisele silbile vahendatud kaksikkonsonandiga, siis mõõtuvad säärased sõnad dispondeiliselt (vt. p. 16 l), nagu ka kõiki teisi käesoleva ja eelmise rühma sõnu võime soovi korral mõõta dispondeustena.

Järgmiste kolme rühma (h—j) sõnu võib samuti soovi korral mõõta tõusvate joonikutena ainult siis, kui neis üleminek esimeselt lühivokaaliliselt silbilt teisele on vahendatud lihtkonsonandiga ja kui 3. silp kannab pearõhku (*võõrsõnad*). Kõik teised välteliselt neisse rühmadesse kuuluvad sõnad, milles need erinõuded pole täidetud, mõõtuvad dispondeiliselt (vt. p. 16 q—s).

h) II I II III: *kataraktist, ateistiks, aparaadilt*; näit.: *siit kütära'ktist mõõdugem ruttu*.

i) II I II II: *kataraktid, ateistil, aparaadis*; näit.: *need kätära'ktid ohtlikud sõitjale*.

j) II I II I: *katarakti, ateisti, aparaadi*; näit.: *siin kätära'kti vool põle kiire*.

Muidugi võib neid h—j rühmade sõnu mõõta ka dispondeustena (vt. alamal, p. 16 q—s).

Järgmiste kolme rühma (k—m) sõnu võib soovi korral mõõta tõusvate joonikutena ainult siis, kui nende kaks esimest silpi vastavad täielikult IV 6g nõudeile ja kui lisaks sellele 3. s. kannab pearõhku (*võõrsõnad*). Kui kõik need erinõuded pole täidetud, võivad välteliselt nendesse rühmadesse kuuluvad sõnad mõõтуда ainult dispondeiliselt (vt. p. 16 n—p).

k) II II II III: *katakombist, apetiidilt*; näit.: *läks kätäkõmbist välja*.

l) II II II II: *katakombid, apetiidil*; näit.: *need kätäkõmbid lehkavad*.

m) II II II I: *katakombi, apetiidi*; näit.: *siin kätäkõmbi ees*.

Neidki k—m rühmade sõnu võib soovi korral mõõta ka dispondeiliselt (vt. p. 16 n—p).

7. Ka **langev joonik** (*ionicus a maiori*: ---) mahub heksameetrise. Tema 1. silp moodustaks spondeilise värsijala

teesise, kuna kolm viimast silpi täidaksid järgmise daktüülilise värsijala (-| $\cup\cup\cup$ ). Siia kuuluvad järgmised kombinatsioonid:

a) III III I I: *ilmlikkude, kunstnikkude, teemantide, piiskoppide*; näit.: *suur kunstnikkude hull.*

b) III III I II: *ilmlikkudes, kunstnikkudel, piiskoppidel* (vrd. IV 3 b ja f); näit.: *võim piiskoppidel suur || neis ilmlikkudes lauldes.*

c) III III II I (ainult kui 3. s. sisaldab lühikese vokaali): *apteekrite, teemantjate, maakondliku, maakaitslaste*. Nende sõnade paigutamisel heksameetrisse tuleb arvestada kõike III F 1 all öeldut: järelikult: *läks teeäärsete meeste juurde || suurte maakaitslaste hullka*, mitte aga *võit maakaitslaste hullga tõttu* (vrd. IV 3 c). Sõnu, mille 3. keskpikk silp sisaldab diftongi, nagu *teeäärseima*, tuleb III G 1 all öeldu põhjal heksameetris vältida, kui ei taheta neid skandeerida lombakate dispondeustena: *teeäärseimä saunä poole* (vt. p. 16 e).

d) III III II II (ainult kui üleminek kolmandalt lühivokaaliliselt silbilt neljandale on vahendatud lihtkonsonandiga, vrd. IV 3 d): *apteekritel, teemantjatel: maakondlikud, teeäärsetes*; näit.: *neil maakondlikel päevadel*. Kui aga mainitud üleminek on vahendatud kaksikkonsonandiga, nagu *maakaitslastel*, või sisaldab 3. s. diftongi, nagu *teeäärseimad*, siis mõõtuvad vastavad sõnad dispondeiliselt (vt. p. 16 d).

e) III II I I: *ilmlikuni, äärmisteni, õndsustega, armsaimaga*. Neid sõnu ei saa heksameetrisse (ega ka pentameetrisse) paigutada, sest oma kolme viimase silbiga ühtivad nad III I 1. rühma kolmesilbiliste sõnadega, viimastele varutud kohtadel ei saa neid aga tarvitada nende ülipika algsilbi tõttu, millel pentameetri teise kooloni teesistes pole ruumi (vt. lk. 36) ja mis heksameetri 5. värsijala ees ei võimalda diireesi. Ainult sõnu, mille kastrõhk kandub teiselt silbilt kolmandale, nagu *áhtakèse*<sup>66</sup>), ja millel see-tõttu 3. silbi vokaal ei ole poolpikk nagu teistel selle rühma sõnadel, vaid lühike, võiksime III J 1 analoogia põhjal mõõta lange-

<sup>66</sup>) Aavik, m. t., § 701-i, 2.

vate joonikutena; näit.: *siin ahtakēsē järve kaldal*. Et aga rõhutu keskpikk silp on arsiseks liiga nõrk, eriti veel pärast spondeilist teesist, mille moodustab ülipikk pearõhuline silp, siis on soovitatav neidki sõnu heksameetris võimalikult vältida.

f) II III I I: *askeetide, autarkia*; ka *fataalsuse*; näit.: *suur askeetidē hu'lk* || *h'rm fataa'lsūsē ee'st* (vrd. IV 3 e).

g) II III I II: *askeetidel, autarkias*; ka *fataalsemad*; näit.: *pad'st askeetidēl ka'nge* || *veel fataa'lsēmäd mõtted* (vrd. IV 3 f).

h) II III II I (ainult kui 3. s. sisaldab lühikese vokaali): *askeetliku, autentsete, autentsuste*; ka *fataalsete, fataalsuste*; näit.: *suur autentsētē tō'nditē hu'lk* || *su'rm fataa'lsētē löökidē d'll* || *suur't germa'dnlastē sa'lka*, mitte aga *suur germa'dnlastē sa'lgā püü'lik* (vt. IV 3 c ja g).

i) II III II II (ainult kui üleminek kolmandalt lühivokaaliliselt silbilt neljandale on vahendatud lihtkonsonandiga, vrd. IV 3 d ja h): *askeetlikus, autentsetel*; ka *fataalsetes*; näit.: *neil askeetlikēl ko'mbeil* | *siin fataa'lsētēs ko'htādēs*. Sõnad aga, milles mainitud üleminek on vahendatud kaksikkonsonandiga, nagu *autentsustel, fataalsustes*, samuti sõnad, mille 3. s. sisaldab diftongi, nagu *autentseimal, fataalseimas*, mõtuvad dispondeustena (resp. epitriitidena, vt. alamal, p. 16 k ja 12 n).

Nagu juba tähendatud, võib neid f—i rühmade sõnu sellel juhul, kui neis üleminek esimeselt lühivokaaliliselt silbilt teisele on vahendatud lihtkonsonandiga, mõõta soovi korral peonidena (vt. lk. 42:IV 3 e—h).

j) II II I I: *õnnetuse, kõõrutama, katustega, vastusteni*. Siin on meil tegemist rühmaga, mis meenutab mõnevõrra tüüpi *ahtakese* IV 7 e rühmas (vrd. ka III J 1), sobib aga heksameetrisse seepoolest pisut paremini, et nende sõnade 2. silbi vokaal on esimese keskpika silbi järel poolpikk<sup>67</sup>), mitte aga lühike, nagu sõnas *ahtakese*; järelikult on neis 2. silp arsiseks tugevuselt pisut kohasem, seda enam, et eelnevaks spondeiliseks teesiseks on siin samuti

<sup>67</sup>) Saaberk, m. t., lk. 39.

ainult keskpikk silp, mitte aga ülipikk, nagu sõnas *ahtakese*. Nii siis võiksime riskeerida: *suu'r õn n'et'üse koo'rem* || *lä'ks vas-tu'st'egä tee'le*, kuigi rõhutu keskpikk silp arsisest teeb soovitavaks selliste sõnade vältimise heksameetris. Mis puutub aga siia rühma kuuluvaisse võõrsõnusse pearõhuga 2. silbil, nagu *hopliidile*, *eskordiga*, siis need peavad heksameetrist täitsa välja langema samal põhjusel kui kõik teised IV 7 e rühma sõnad (vrd. *armsaimaga*) peale *ahtakese*-tüübiliste.

k) Oma senise praksise põhjal peaksime langeva joonikuna mõõtma ka tüüpi II I I I: *keevaline*, *õnnelise* = II C 1 (või II C 5) + II A 1 = spondeus ( - ) + pürriih ( ~ ) = - ~ . Et aga rõhutat teist I-vältelist silpi ei saa asetada arsisesse, siis peab see tüüp heksameetrist välja jääma. Ka kui 2. silpi käsitada lühikesena, pole lugu parem, sest siis saaksime esimese peoni (IV 2), millega samuti pole midagi peale hakata.

8. **Korijamb** ( ~ ~ - ) mahub heksameetrisse. Tema kolm esimest silpi täidavad daktüülist värsijala, kuna 4. s. tõuseb järgmise värsijala arsisesse ( - ~ ~ | - ). Siin on võimalikud järgmised kombinatsioonid:

a) III I I III: *kahtlasemat*, *õiglasemal*, *vaatamiseks*; *ekstravagants*, *ultramariin*, *ihtüoloog*; näit.: *õ'ig'läs'ēm'd'ks sind pe'e'ti* || *i'ht'ü'oolo'o'g lä'ks ka'ldalē uu'r'imä*.

b) III I I II: *kahtlasemal*, *õiglasemal*, *vaatamises*. III A 2 all antud juhendi kohaselt hoiduma *d*-ga ja võimalikult ka *s*-ga lõppevate vormide tarvitamisest vokaalalguliste sõnade ees, kuna *l*-lõpuliselt tarvitame vabalt kõikjal; näit.: *va'd'tä'm'is'e'l põ'le lõ'ppu* || *va'd'tä'm'is'e'l õ'l' lõ'pp* || *ka'ht'läs'ēm'd' kõ'ik ta'pke* || *ki'n'n'is'ēm'd's vitrii'n'is*, mitte aga *ka'ht'läs'ēm'd' õ'l'id' sea'l* || *ki'n'n'is'ēm'a's õ'l'i ruu'm'is*.

c) III II I III: *mäestikulist*, *piiskopluseks*; *pangermanism*, *panhellenist*, *kontrpatareid* (vrd. III F 1); näit.: *mä'st'ik'ü'l'ist nä'gi ra'nda* || *pi'i's'kõ'pl'us'e'lt me'il hea'd põ'le loo'ta* || *pa'n'g'ermä'n'is'm sü'r'eb vä'l'ja*. Võõrsõnu pearõhuga lõppsilbil võib soovi korral mõõta ka dispondeiliselt (vt. p. 16 v).

d) III II I II: *ilmlükunad, piiskoplusel*. Need sõnad peaksid III J 2 põhjal mõõtuma õieti dispondeiliselt (p. 16), kuid dispondeustena nad oleksid heksameetris sobimatud samal põhjusel kui III F 1. rühma sõnad trimakritena. Seepärast, kui tahame päästa käesoleva rühma sõnu heksameetri jaoks, peaksime neid mõõtma korijambidena, kusjuures tuleb jällegi seirata III A 2 all antud juhendeid järgmise sõna valiku suhtes. Järelikult: *pi'iskõplüsel* ( $\left\{ \begin{smallmatrix} p \\ ö \\ l \end{smallmatrix} \right\}$   $\left\{ \begin{smallmatrix} k \\ a \\ i \end{smallmatrix} \right\}$   $\left\{ \begin{smallmatrix} t \\ s \\ j \\ a \\ i \\ d \end{smallmatrix} \right\}$  || *ilmlüküm a' -*  $\left\{ \begin{smallmatrix} s \\ a \end{smallmatrix} \right\}$  *pidürüü' -*  $\left\{ \begin{smallmatrix} s \\ a \end{smallmatrix} \right\}$ , mitte aga *ilmlüküma's õli rüü's* || *ilmlüküma'd õleva't*. Et aga niisuguse korijambilise mõõtmise korral samavärtelised silbid (2. ja 4.) mõõtuvad üks lühikesena, teine pikana (ja koguni arsises), mis loob värsis tunduva ebavõrdelisuse, siis on parem selle rühma sõnu heksameetris hoopis vältida.

e) III I II III: *kahtlusetuid, kahtlematult, algelistest; kontraoktaav, ultramontaan* (vrd. III B 3 ja 4); *kahtlusetuid põle paljū* || *kõntr äõkta av kõlās hä'sti*.

f) III II II III (ainult kui üleminek niihästi teiselt lühivokaaliliselt silbilt kolmandale kui ka kolmandalt neljandale on vahendatud lihtkonsonandiga, vrd. III J 3 b ja 4 b): *maastikutuid, mäestikutuks*; näit.: *mäestikutuid maastikkē mē ootāmē*. Sõnad, milles üks või teine mainitud üleminekuist on vahendatud kaksikonsonandiga, nagu *mäestikustelt, kontrapunktist*, mõõtuvad dispondeiliselt (vt. p. 16 w), nagu me võime seda soovi korral teha ka kõigi käesoleva rühma sõnadega.

g) II I I III: *õnnelisust; illusioon, okeaniid*. Nende sõnade kolm esimest silpi vastavad täielikult III I 1. rühma kolmesilbilistele sõnadele, mistõttu ka käesoleva rühma sõnu võime tarvitada tagasihoidlikult viimastele varutud kohtadel; näit.: *tēkkigū illusio' n!* (pentameetri lõpp) || *ootāmē õnnelisust veel* (heksameetri lõpp bukoolilise diereesiga).

h) II I I II: *õnnelised, vastulises, vaenulisel*. Nende sõnadega on sama lugu kui eelmise rühmaga. Lisaks sellele tuleb siin silmas pidada ka veel b rühmas esitatud kitsendusi. Järelikult:

*o'ldägü ð'n n e l i s e' d* (pentameetri lõpp) | *o'ldägü ð'n n e l i s e' d s i i s* ||  
*saa'büme t'o'r m i l i s e' l ööl* (heksameetri lõpp bukoolilise diereesiga);  
 mitte aga *t'o'r m i l i s e' d ööd*.

**9. Antispast** (---) ei mahu heksameetrisse ega ka pentameetrisse. Seega langevad välja järgmised rühmad:

a) I III III I: *poetlikke, ideestikku*.

b) I II II I: *valutute, kõnetluste; poedita; herakliidi*. Et neil sõnadel (välja arvatud võõrsõnad pearõhuga teisel silbil, nagu *poedita*) lõppsilbi vokaal on poolpikk, aitab siin veel vähem kui 1. peoni puhul (vt. IV 2).

**10. Ka ditrohheusega** (---) pole midagi peale hakata. Üldse on heksameetris ja pentameetris võimatud niisugused silpide järjestused, kus esineb üks ainus lühike silp kahe pika silbi vahel. Seega tuleb loobuda järgmistest sõnatüüpidest:

a) III I III I: *uhkemaïsse, ilmumisse, kohtunikku; eksministri*.

b) III I III II: *kohtulikkus, ootamatus*<sup>68</sup>; *eksminister* (vrd. II B 2).

**11. Samal põhjusel** langevad välja ka kõik **dijambilised** (---) sõnatüübid:

a) I III I III: *poetidelt, galantsemat, banaalsemaid*.

b) I II I III: *minestanut, imestunuid, tuletuseks; panateneed, triumviraat*. Erandiks on siin võõrsõnad pearõhuga teisel silbil, nagu *eleegilist*, mille kolm viimast silpi ühtivad foneetiliselt III I 3. rühma trimakriliselt mõõdetavate sõnadega, võimaldades käesoleva rühma jaoks epitriidilise mõõtmise (vt. p. 12 i).

c) I II I II: *tuletuses, minestunul, imestunud*. Siingi on III I 2 põhjal erandiks võõrsõnad pearõhuga 2. silbil (vt. p. 12 j.).

Tüüp I III I II pääses peonide hulka (vt. IV 3 b).

**12. Seevastu nn. esimene epitriit** (---) mahub küll heksameetrisse. Tema 1. silp langeks ühte daktüülilise värsijala teise teise poolega, 2. ja 3. silp täidaksid järgmise spondeilise värsijala ja lõppsilp tõuseks kolmanda värsijala arsisesse (-|±-|±). Siin on meil esmakordselt tegemist sõnadega, mis ulatuvad kr-

<sup>68</sup>) Ametl.: *ootamatus*.

raga kolme värsijala piiridesse. Nende hulka võime arvata järgmisi tüüpe:

a) I III III III: *poetlikkust, paraadlikkust*; näit.: *nüüd sü paraadlikkust minä vihkkan.*

b) I III III II: *poetlikkus, paraadlikkus* = II A 4 + II B 2 = jamb (v-) + trohheus (-v) = antispast (v---v); et aga antispast heksameetrisse ei mahu (vt. IV 9), siis tuleks käesoleva rühma sõnad sealt õigupoolest välja jätta. Erandlikku epitriidilist mõõtmist lõppsilbi keskpikkuse alusel raskendab aga asjaolu, et see rõhutu keskpikk lõppsilp arsises mõjuks pärast teesisesse langetatud kaasrõhulist ülipikka silpi kaunis ebameetriselt. Tahetakse aga neid sõnu igal tingimusel heksameetri jaoks päästa, siis tuleb silmas pidada III F 2 a all lõppkonsonantide gemineerumise kohta öeldut; näiteks võiks lubada skandeerida: *u'hkẽ pãra d'd l i k k u' s põlẽ voo'rus*, mitte aga *u'hkẽ pãra d'd l i k k u' s õlĩ moe's*.

c) I III II III: *poetlikult, identseteks, identsustest, banaalseimat, galantseimaid*; näit.: *nei'dkĩ id'e'nts et'e'ks minã ped'n || siin tã gãl'a'nt se i m a i'd nãgi noo'rmehĩ.*

d) I III II II (eeskätt sõnad, mille 3. s. sisaldab diftongi või milles üleminek kolmandalt silbilt neljandale on vahendatud kak-sikkonsonandiga, vrd. IV 3 d); *galantseimad, identsustes*. Siin tuleb samuti silmas pidada seda, mis on öeldud lõppkonsonantide kohta III A 2 ja III F 2 a all; näit.: *nei'lgĩ id'e'ntsustel*  $\left\{ \begin{array}{l} põlẽ \\ õlĩ \end{array} \right\}$  *vããrtust || tãit'kuã ãroo'm se i m a d levko'i'd minũ vaa'se || nei'skĩ id'e'ntsustes minã ka'htlen*, mitte aga *ãroo'm se i m a d akaat-siãd || id'e'ntsustes õlẽ ki'ndel*. l-lõpulisi sõnu võib III F 2 b all öeldu põhjal mõõta soovi korral epitriitidena ka sellel juhul, kui neis üleminek kolmandalt lühivokaaliliselt silbilt neljandale on vahendatud lihtkonsonandiga, näit.: *mi's sũ gãl'a'nt set'el noormee'stel siis õlĩ mõttes?* d- ja s-lõpulisi vorme on aga niisugustest sõnadest igal juhul soovitamam mõõta peonidena (vt. IV 3 d).

e) I II III III (ainult kui 2. s. sisaldab diftongi): *anaerooblik, aneurüsmest, soloikistlik*. Nendel sõnadel tõuseb rõhutu 2. kesk-

pikk silp arsisesse, kuna pearõhuline 3. ülipikk silp peab leppima sama värsijala teesisega, näit.: *si'ngi' ãneurüsmse'id põle nã'h-tüsi'*; selle ebameetrlisuse pärast on parem neid sõnu heksameetris mitte tarvitada, mis nende harulduse tõttu on ka kergesti täidetav nõue. Sõnad aga, mille 2. keskpikk silp sisaldab lühikese vokaali, mõõtuvad, nagu ülemal nägime (vt. IV 6 e), tõusvate joonikutena.

f) I II III II (ainult kui 2. s. sisaldab diftongi): *aneurümsed*. Siin on ebameetrlisus heksameetrisse asetumise korral veelgi suurem, sest ka teine arsis täitub rõhutu keskpika silbiga, nii et pearõhuline ülipikk silp asetub teesisesse kahe arsis moodustava rõhutu keskpika silbi vahele. Kui aga siiski peaks tarvis olema kasustada mõnd säärast sõna heksameetris, siis tuleb vaadata, et lõppkonsonandid *d* ja *s* ei satuks vokaalalguliste sõnade ette. Muide sõnad, mille 2. keskpikk silp sisaldab lühikese vokaali, mõõtuvad, nagu nägime (IV 4 d), peooniliselt.

g) I II II III. Siia rühma kuuluvad sõnad jagunevad rõhuolude järgi nelja liiki: *α*. pearõhk esimesel silbil: *inetutest, inetustelt, imestatu'id, imestusteks*; *β*. pearõhk teisel silbil: *basilikast, koleerikuid*; *γ*. pearõhk kolmandal silbil: *nomoteedist, triumfeeriks*; *δ*. pearõhk neljandal silbil: *pinakoteek, aristokraat*. Nendest sobivad heksameetrisse hästi ainult *β* liigi sõnad; näit.: *vãljüs bãsi'lika'st jõuk roo'mläsi || ei' mã kõle'eriku'id või sa'llida*. Kõigil teistel on keskpikk teine silp täiesti rõhutu ja osutub seega arsisesse tõstmiseks liiga nõrgaks (vrd. III B 1 ja III J 1), eriti veel, kui ta asetseb pea- ja kaarõhulise silbi vahel, nagu *α* ja *γ* liigi sõnades; näit.: *α. si'ngi' ãnetustest põle puu'du || γ. ka'stä triu'mfeeri'ks siis veel?* *δ. ei' mẽ pĩnãkoteek sedã vää'rtõle*. Seepärast on soovitatav käesoleva rühma *α*, *γ* ja *δ* liigi sõnu heksameetris võimalikult vältida.

h) I II II II. Siia rühma kuuluvad sõnad jagunevad rõhuolude järgi kolme liiki: *α*. pearõhk esimesel silbil: *inetutes, inetustel, imestatud, imestustel*; *β*. pearõhk teisel silbil: *basilikum*; *γ*. pearõhk kolmandal silbil: *dioskuurid, triumfeerib*. Siingi sobivad

heksameetrisse hästi ainult  $\beta$  liigi sõnad, näit.: *ko'rd me bāsī'i'li-ku'm läks õi'tsemā* (vrd. III J 2), kuna teiste liikide sõnu on soovitav samal põhjusel, kui eelmise rühma sõnu, võimalikult vältida. Muide siin tuleb jälle silmas pidada lõppkonsonante ja järgmise sõna alg-häälikut; näit.: *a. nüüd me i'm'estustel*  $\left. \begin{array}{l} \text{\{põl'e pi'ri\}} \\ \text{\{õli pi'r\}} \end{array} \right\}$  || *ka's tä kõn'etuste's põl'e au'stav?* || *ve'l tä p'i'm'estat'u'd sest hi'ilast* || *γ. ka's tä tri'umfeer'i'b siis ve'l?* mitte aga *o'n tä kõn'etuste's aup'a'klik?* || *ve'l tä p'i'm'estat'u'd õli hi'ilast.*

i) I II I III (ainult v õ õ r s õ n a d pearõhuga 2. silbil, vrd. IV 11 b): *eleegilist, idüllilist, dilemmadeks*; näit.: *pi'kkā ēleē'gīlī'st kanta'ti.*

j) I II I II (samuti ainult v õ õ r s õ n a d pearõhuga 2. silbil, vrd. IV 11 c): *dilemmades, revoldivad.* Siin tuleb silmas pidada sama, mis h rühmas, näit.: *ne'i'ski dī'lē'mmāde's jäid ki'mpu* || *i'kkā põleē'rīvād todā plaati,* mitte aga *dīlē'mmāde's õli ki'mbus.*

k) II III III III (ainult kui üleminek esimeselt lühivokaaliliselt silbilt teisele on vahendatud lihtkonsonandiga, vrd. III L 3 b): *titaanlikkust, balletlikkust*; näit.: *e'i' sū tītaan'likku'st nēmād pe'lga.* Sõnu, mille 1. s. sisaldab diftongi, näit.: *faunistlikkust,* või milles mainitud üleminek on vahendatud kaksikkonsonandiga, näit.: *despootlikkust,* mõõdame dispondeiliselt, nagu me võime seda soovi korral teha ka kõigi käesoleva rühma sõnadega (vt. p. 16 f).

l) II III III II (samal tingimusel kui eelmise rühma sõnad): *titaanlikkus, balletlikkus.* Siin tekib täpselt sama raskus kui b rühma sõnade epitriidilise mõõtmise puhul. Häda korral võiks lubada skandeerida: *vi'st mü bāllet'likku's põl'e meeldiv,* mitte aga *bāllet'likku's õli meeldiv.* Siingi võib sarnaselt eelmise rühma sõnadega aset leida ka dispondeiline mõõtmine (vt. p. 16 g).

m) II III II III (samal tingimusel kui k rühma sõnad): *fataal-seimat, pikantseteks, fataalsustest* (vrd. III F 3 ja III G 3); näit.: *tu'ndku fātaal'seima'id intri'ge.* Sõnu, mille 1. s. sisaldab

diftongi, nagu *autentsetest*, või milles üleminek 1. silbilt teisele on vahendatud kaksikkonsonandiga, nagu *askeetlikult*, mõõdame dispondeiliselt, mida võime soovi korral teha ka kõigi käesoleva rühma sõnadega (vt. p. 16 j).

n) II III II II (samal tingimusel kui k rühma sõnad, kusjuures 3. s. peaks sisaldama diftongi või kaksikkonsonandi ülemineku vahendajaks neljandale silbile): *fataalseimad*, *fataalsustes*, *pikantsustel*. Siin tuleb jälle silmas pidada, et lõppkonsonandid *d* ja *s* ei satuks vokaalalguliste sõnade ette (vrd. IV 12 d); näit.: *hu'k-küb fãt a d' l s e i m a' l*  $\left\{ \begin{array}{l} \text{teela'hkmeil} \\ \text{eluaal'stal} \end{array} \right\}$  || *si' skĩ fãt a d' l s u s t e' s põlõ pää'su* || *kõi' kidel te'dã læt' e' n t s e i m a' d s i n ũ m õ t t e d*, mitte aga *fãt a a' l s u s t e' s õlõ ju' t g e* || *lãt' e' n t s e i m a' d e l ũ m õ t t e d*. Sõnad, milles üleminek kolmandalt lühivokaaliliselt silbilt neljandale on vahendatud lihtkonsonandiga, mõõtuvad, nagu nägime (vt. IV 3 h ja IV 7 i), peonidena või langevate joonikutena; *l*-lõpulisi vorme on ka niisugustest sõnadest võimalik d rühma eeskujul mõõta soovi korral epitriitidena, näit.: *vii' bĩb fãt a d' l s e t e' l teela'hkmeil*, kuna *s*-lõpulisi vorme on siis parem mõõta ikkagi peonidena või langevate joonikutena. Sõnad aga, mille 1. s. ei vasta k rühmas esitatud nõudeile, nagu *autentsustes*, *askeetlikud*, mõõtuvad dispondeiliselt, nagu see võib soovi korral sündida ka kõigi käesoleva rühma sõnadega (vt. p. 16 k).

**13. Teine epitriit** (- - -) langeb heksameetrist välja samal põhjusel kui ditrohheus (p. 10). Seega osutuvad heksameetris võimatuiks järgmised sõnatüübid:

a) III I III III: *kohtulikkust*, *ootamattust*<sup>69)</sup>; *eksministrilt*.

b) III I II II: *kohtulikus*, *ootamatud*, *algelistel*. Kuigi kolmandat keskpikka silpi võiksime mõõta IV 3 all (vt. lk. 41) väljendatud põhimõtte alusel meetriliselt lühikesena (vrd. III E 2 ja III F 2 b), ei saa ometi järgnevat arstist täita rõhutu keskpika lõppsilbiga, kui vahetult eelnev kaasrõhuline keskpikk silp on pidanud leppima ainult poole teesisega.

<sup>69)</sup> Ametl.: *ootamatust*.

c) III I II I: *kohtuliku, ootamiste, armsamaile*. Lõppsilpi käsitate II C 1 a ja 5 a põhjal meetriliselt pikana; mõõtes teda lühikeselt saaksime ditrohheuse (10), mis on heksameetris samuti kõlbmatu.

14. Ka kolmas epitriit (- - -) langeb välja samal põhjusel kui teinegi, ühes temaga ka järgmised sõnatüübid:

a) III III I III: *tundlikkusest, kunstnikkudeks, teemantidest, piiskoppidelt*.

b) II III I III: *autentsusest, askeetidelt, apaatsuseks*. Viimase näite 1. silpi võiks II C 8 b põhjal mõõta ka meetriliselt lühikesena, kuid see meid ei aitaks, sest sel korral saaksime dijambi (11), mis on heksameetris samuti tarvitamiskõlbmatu.

c) II II I III: *istutuseks, paistetunuid, pikutamast; apoteeos, arhipelaag*. Erandiks on sarnaselt IV 11 b rühmaga ainult need võõrsõnad, mille pearõhk on teisel silbil, nagu *arkaadilist, retoorilist*, sest nende kolm viimast silpi ühtivad foneetiliselt III I 3. rühma trimakriliselt mõõdetavate sõnadega, võimaldades käesoleva rühma jaoks dispondeilise mõõtmise (vt. p. 16 t).

d) II II I II: *istutusel, paistetunud, pikutamas*. Siingi on erandiks sarnaselt IV 11 c rühmaga võõrsõnad, mille pearõhk on 2. silbil (vt. p. 16 u).

15. Neljas epitriit (- -) jälle sobib heksameetrisse. Tema kaks esimest silpi täidaksid spondeilise värsijala, kolmas tõuseks järgneva daktüülilise värsijala arsisesse ja neljas täidaks sama värsijala teesise esimese poole (- - | - -). Siin võiksid figureerida järgmised sõnatüübid:

a) III III III I: *maakondlikku, kontsertlikke, tundlikkuse* (= *tundlikkusesse*), *tundmattusse* (= *tundmattusesse*)<sup>70</sup>; näit. *ma a d'k o n d - l i k k ü e l i i t i || t u n d m a t t u ' s s e t ä v a i b u s*.

b) III III III II: *maakondlikkus, kontsertlikkus* (II B 2 põhjal, vrd. ka IV 6, 2 lk. 45); näit.: *e e s ' k a v ä k o n t s e r t l i k k ü s m ü t ö ö*.

c) III II III I: *ilmsetesse, määrustikku, piiskoplikku, piiskopkonda*; näit.: *e i ' s e d ä m ä ä r u s t i ' k k ü m ä p o o ' l d a || n ü ü ' d k ü h u p i i ' s k o p k o n d ä s ä k u u ' l u d ?*

<sup>70</sup>) Ametl.: *tundmatusse* (= *tundmatusesse*).

d) III II III II: *püiskoplikkus, demonlikkus* (vrd. b); näit.: *deemonlikkũs tã kãitũmĩsẽs põlẽ me'ldiv.*

e) II III III I: *fataalsusse, pikantseisse, askeetlikku, faunistlikku.* Need sõnad peaksid välteliselt kuuluma siia, kuid nad ei lase endid heksameetris paigutada 4. epitriidile ainukohasesse asendisse, sest pearõhuline ülipikk silp teesises ei sobi pärast keskpikka rõhutusilbilist arstist; *pĩkantsei'ssẽ ja a'skeetli'kkũ* kõlaksid väga pentsikult. Sõnadel, milles üleminek esimeselt lühivokaaliliselt silbilt teisele on vahendatud lihtkonsonandiga, võiks 1. silpi II C 8 b põhjal mõõta ka lühikesena, kuid sellest poleks mingit abi, sest siis saaksime antispasti (p. 9), millega pole samuti midagi peale hakata. Järelikult peavad kõik selle rühma sõnad heksameetrist väljale.

f) II II III I: *istandusse, õpetlikku, õnnistusse; esparsetti, printsipaati;* soovi korral ka *õnnetusse, apetiiti* (vrd. IV 4 g); näit.: *ĩstandũsẽ mã li'ksin || e'sparsẽtti tã kũlvas || vi'st õled õnnetũsẽ sã sãttũnũd.*

g) II II III II: *vastastikkus, pealistikkus; intensiivsed, antikvaarsel, restauraator;* soovi korral ka *apetiitsed, arreteeriv* (vrd. IV 4 h); näit.: *vãstastĩkkũs mẽ ki'ndlus ja lootus || ĩntensiiv-sẽd äroo'mid || vaa't kui a'peti'ĩtsẽd õn õu'nad!*

h) II I III I: *kirjanikku, kaunimasse, paksemaisse; antiloopi, automaatne* (vrd. III I 3 a ja III I 4 a); soovi korral ka *pikemasse, õnnelikku, helleniste* (vrd. IV 4 e); näit.: *ki'rjãni'kkũ mã ko'htãsin || a'ntĩloopi tã si'lmas || ju'htĩdã õ'nne'li'kkũ ataa'ki tã ta'htis.*

i) II I III II: *täielikkus; automaatsed, instrueeriv;* soovi korral ka *õnnelikkus, lapidaarsed* (vrd. IV 4 f); näit.: *a'utõma'atsẽd ja kiĩrẽd tã li'ked || suu'r sinũ õ'nne'li'kkũs ja rõõ'm.*

j) II II II I (ainult võõrsõnad pearõhuga 2. silbil): *atleetika, akustika.* Et neil sõnul lõppsilp on kaasarõhuline, seega lühivokaaliline, siis peavad nad mõõtuma 4. epitriidina, ei sobi aga rõhuolude tõttu sarnaselt e rühma sõnadega 4. epitriidile ainukohasesse asendisse heksameetris ja peavad sealt seetõttu väljale. Sõnad aga, mille pearõhk on 1. või 3. silbil, mõõtu-

vad oma poolpikavokaalilise lõppsilbi tõttu dispondeiliselt (vt. 16 p), osalt ka tõusvate joonikutena (6 m).

**16. Dispondeus** (----) mahub heksameetrisse, pealegi kahes kombinatsioonis. Esimese järgi täidaks kumbki silbipaar eraldi ühe spondeilise värsijala (|-|-), teise järgi langeks 1. silp ühe spondeilise värsijala teesisesse, 2. ja 3. s. täidaksid järgmise spondeilise värsijala ja 4. s. tõuseks kolmanda värsijala arsisesse (-|-|-). Selle teise variandi järgi ulatuksid seega dispondeilised sõnad sarnaselt 1. epitriidiga (p. 12) kolme värsijala piiridesse. Vaatame nüüd, kumma variandi järgi on üht või teist dispondeilist sõnatüüpi heksameetris sobivam rakendada.

a) III III III III: *seltskondlikkust, kontsertlikkust*; sobib mõlemas variandis, näit.: *hü'stĩ mē seltskondlikkust hĩndāmē* või *hea'd seltsk'o'ndlikk'u'st kõik hĩndāvād*. 1. variant on parem rõhu-, teine tsesuuriolude huvides.

b) III II III III: *piiskoplikkust, demonlikkust*; sobib paremini esimeses variandis, sest muidu peaks teine kui nõrgim silp tõusma ebaloomulikult arsisesse ülipikaväteliste teessilpide vahel; järelikult: *si'skĩ tā pi'skopli'kkust sa'llis*.

c) III III II III: *seltskondlikust, kaksteistkümmed<sup>71)</sup>, teemantjaltelt, apteekriteks*; sobib paremini teises variandis samal põhjusel kui eelmine esimeses, näit.: *sea't seltsk'o'ndliku'lt koosvi'i'bi-mise'lt tũĩ si'ā || ne'e'd apteekrite'ks ei saa' || me'i'd kaks-tei'stkũmme'n'd õli si's*.

d) III III II II (eeskätt sõnad, milles üleminek 3. silbilt neljandale on vahendatud kaksikkonsonandiga või mille 3. s. sisaldab diftongi, vrd. IV 7 d): *seltskondlastel, maakaitslastes, teeäärseimad*. Kombinatsiooni valikul on siin otsustandev lõppkonsonant, kusjuures võime täpselt seirata III F 2 a ja III G 2 all antud juhtnõore. Järelikult kui sõna lõpeb *l*-ga, siis võime tarvitada teda nii vokaaliga kui ka konsonandiga algava sõna ees mõlemas dispondeilises kombinatsioonis, näit.: *s'eltskondla'stel*  $\left. \begin{array}{l} \{ei' õlẽ ae'ga\} \\ \{la'hkudā ta'rvis\} \end{array} \right\} ||$

<sup>71)</sup> Vt. lk. 41, märk. 59.

*nüü'd seltsk'ondlast'el*  $\left. \begin{matrix} \text{õl} \\ \text{põle} \end{matrix} \right\} \text{ae'ga}$ ; s-lõpulisi vorme võime ainult konsonandiga algavate sõnade ees tarvitada mõlemas kombinatsioonis, näit.: *maa'kaitslast'es pää'sminē meil* || *nei's maa'kaitslast'es põle pää'smist meil ega teistel*, vokaaliga algavate sõnade ees aga tarvitame s-lõpulisi ainult esimeses kombinatsioonis, näit.: *maa'kaitslast'es ootāme pää'stjaid*, mitte aga *nei's maa'kaitslast'es õle ki'ndel*; viimaks *d*-ga lõppevaid vorme tarvitame kõikjal esimeses kombinatsioonis, näit.: *tee'äärseimad puu'd õid paljad* || *tee'äärseimad aasad haljad*. Sõnad, milles üleminek kolmandalt lühivokaaliliselt silbilt neljandale on vahendatud lihtkonsonandiga, mõõduvad, nagu nägime (7 d), langetavate joonikutena: l-lõpulisi vorme võiks aga III F 2 b all õeldu põhjal mõõta ka nendest soovi korral dispondeiliselt mõlemas kombinatsioonis, näit.: *maa'konklikel päevädel* või *sel maa'konklikul koosviibimisel põle lõppu*. Viimane variant on eelistatav.

e) III III II I (ainult sõnad, mille 3. s. sisaldab diftongi, äärmise vajaduse korral): *teeäärseima*; võimalik on ainult 1. kombinatsioon (vt. IV 7 c).

f) II III III III (eeskätt sõnad, mille 1. s. sisaldab diftongi või milles üleminek 2. silbile on vahendatud kaksikkonsonandiga, vrd. IV 12 k): *faunistlikkust, askeetlikkust, despootlikkust*; soovi korral ka *titaanlikkust, balletlikkust*. Et siin on tegemist võõrsõnadega, millel pearõhk asetseb 2. silbil, siis on siin ainusobiv rakedada teist dispondeilist kombinatsiooni, seda enam, et sel puhul keskpikk algsilp langeb loomukohaselt teesisesse; näit.: *suu'rt askeetlikkust neis märkäsñ* || *e' titaanlikkust tēma pēlga*.

g) II III III II (jällegi eeskätt need sõnad, mille 1. s. sisaldab diftongi või milles üleminek 2. silbile on vahendatud kaksikkonsonandiga, vrd. IV 12 l): *faunistlikkus, askeetlikkus*; soovi korral ka *titaanlikkus, balletlikkus*. II B 2 ja IV 12 b all õeldu põhjal peaks neid sõnu mõõtma õieti 4. epitriidi kujul sarnaselt II III III I rühma sõnadega (IV 15 e). Et aga see rühm langes heksameetrist välja,

siis võime käesoleva rühma sõnadele teha häda korral kontsessiooni IV 12 b ja l rühmade eeskujul, lubades neid mõõta dispondeiliselt teises kombinatsioonis sama kitsendusega, mis on üles seatud äsjamainitud rühmade kohta. Järelikult: *suu'r askeetlikku's põle voo'rus* || *e'i balletlikku's meid tõ'mba*, mitte aga *suu'r askeetlikku's õli voo'rus*.

h) III II II II: *piiskoplikud*, *määrustikes*, *ahtakestel*; siin sobib ainult esimene variant, näit.: *sel'lel piis'kopko'nna'l mai'd õli külluses*.

i) III II II I: *piiskopliku*, *määrustiku*, *ahtakeste* (II C 5 a põhjal); siingi sobib ainult esimene variant, näit.: *sel'le piis'kopko'nna piirides*.

j) II III II III (eeskätt sõnad, mille 1. s. sisaldab diftongi või milles üleminek 2. silbile on vahendatud kaksikkonsonandiga, vrd. IV 12 m): *autentsustest*, *autentseimaid*, *askeetlikult*, *diktaatorlik*; soovi korral ka *fataalseimat*, *pikantseteks*. Nagu f rühmas, nii siingi on ainusobiv rakendada teist kombinatsiooni, näit.: *nei's aut'e'ntsei'ma'i's dokü'm'entides* || *ni'i' askeetlikult oma noo'rüse veetis* || *nei'd fataal'seima'id intriige*.

k) II III II II (eeskätt sõnad, milles 1. ja 3. silp sisaldavad kas diftongi või kaksikkonsonandi ülemineku vahendajana järgmisele silbile, vrd. IV 3 h, 7 i ja 12 n): *autentsustes*, *autentseimad*, *hispaanlastel*; soovi korral ka *fataalsustes*, *latentseimad*; l-lõpulistest vormidest koguni *fataalsetel*, *latentsetel* (vrd. IV 12 n). Et siin 16 f rühma eeskujul on ainusobiv rakendada teist dispondeilist kombinatsiooni, siis tuleb vältida s- ja d-lõpulistest vormide asetamist vokaalalguliste sõnade ette. Järelikult: *nei'l hispaanlaste'l õli relvi* || *nei's aut'e'ntsuste's põle ka'htlust* || *se'l fataal'seima'd teela'hkme'l* || *noo'd late'ntseima'd sinü mõtled* || *no'il fataal'sete'l eüaastail*. Nagu näha, vorme *fataalsetel*, *latentsetel* jts. on võimalik kvantiteerida nelja moodi: 1) teise peonina (3 h), 2) langeva joonikuna (7 i), 3) esimese epitriidina (12 n) ja dispondeusena teises kombinatsioonis. Mõõduandev on nende raske-

päraste võõrsõnade paigutamises põhimõte: nii vabalt kui võimalik ja ometi nii reeglipäraselt kui tarvilik.

l) II II III III (eeskätt sõnad, millel 1. või 2. silp sisaldavad kas diftongi või kaksikkonsonandi ülemineku vahendajana järgmisele silbile, vrd. IV 6 g): *autoktoonseid, intensiivsust, repulsiivset* soovi korral ka *õpetattust*<sup>72)</sup>, *apetiitseks*. Siin on sobivam esimene kombinatsioon, näit.: *ne'đ siin i'n t e n s i i'v s e l t t ö ö' t ä v ä d* || *se'llist õ'p e t ä' t t u s t p o o' l d ä m e*.

m) II I III III (eeskätt sõnad, milles 1. keskpikk silp sisaldab diftongi või kaksikkonsonandi ülemineku vahendajana järgmisele silbile, vrd. IV 6 f): *täielikkust; automaatselt, akrobaatlik, absoluutseid*; soovi korral ka *õnnelikkust, ateistlik, lapidaarset*. Siin on ainusobiv esimene kombinatsioon, näit.: *t ä i' e l i' k k u s t t a o' t l e m e k ö i' g e s* || *n i i' t e m ä a u' t o m a' t s e l t l i i' k u s* || *a' t e i' s t l i k v o o' l ö l i v ö i' m u l*.

n) II II II III: *paistetustest, liigutustelt, kipakateks; antikvaarilt, atestaadist, taumaturgiks, restaureeriks*; soovi korral ka *katakombist, apetiidilt*, mis sõnu teatavasti lubasime mõõta ka tõusvate joonikutena (vt. ülemaal, p. 6 k). Need sõnad tulevad tarvitusele esimeses kombinatsioonis, näit.: *ne'ndest li i' g u t u' s t e s t h o i' d u g e* || *ne'ndelt n ä' p a k ä' t e l t n ä' s t e l t* || *s u u' r e k s t a u' m a t u' r g i k s t a' h t s i t e s a a' d a* || *se'llest k ä' t a k o' m b i s t v ä' l j u g e*. Erandi moodustavad aga kõik need võõrsõnad, mille pearõhk on teisel või neljandal silbil, nagu *atletikast, akustikat; antitoksiin, aplikatuur*; neid tarvitame muidugi teises kombinatsioonis, näit.: *k ä' s a k u' s t i k ä' t s a i d p r o o' v i d ä?* || *see' a p l i' k a t u u' r e i k ö' l b a*.

o) II II II II: *paistetustel, liigutustes, kipakates; antikvaaril, atestaadid, taumaturgil, restaureerin; atletikas, akustikal*; soovi korral ka *katakombid, apetiidil* (vrd. IV 6 l). Sarnaselt eelmise rühmaga tarvitame sõnu, mille pearõhk asetseb 1. või 3. silbil, esimeses kombinatsioonis, sõnu aga, mille pearõhk on 2. silbil, teises, kusjuures viimasel juhul peame silmas, et lõpu**d** *b, d* ja *s* ei

<sup>72)</sup> Ametl.: *õpetatust*.

satuks vokaalalguliste sõnade ette. Järelikult: *ka's neil li'gutu'stel mõ'tet õ'ngi?* || *sea'l tēma r'e'staurce'rib hoo'neid* || *ei' need k'a'tak'o'mbid kō'lba*, kuid *ei' atle'e'tika's nii to'i'mida' või'*.

p) II II I: *paistetuste, kipakate; antikvaari, atestaadi, restaureeri*; soovi korral ka *katakombi, apetiidi* (vrd. IV 6 m). Selles rühmas on võimalik ainult esimene kombinatsioon, sest võõrsõnad pearõhuga 2. silbil, nagu *atleetika*, sattusid oma lühivokaalilise lõppsilbiga 4. epitriidi tüüpkonda (vt. IV 15 j), kus nad aga heksameetrisse täiesti sobimatuina hoopis välja langesid. Siia ülejäänuid võime skandeerida seega järgmiselt: *ka's ju'ba i'stu-tu'stē hoo'aeg a'lgab?* || *ha'lvā a'testa'a'di sai'n* || *k'a'tak'o'mbi u'ks jäi la'hti*.

q) II I II III: *suuremateks, karmimatest, õpilastelt, õnnelikult, mullaseimaid; eumeniidiks, aplodeeriks* (II C 1 a ja 5 a põhjal); soovi korral ka *kataraktist, aparaadilt* (vrd. IV 6 h). Neid kõiki saame tarvitada ainult esimeses kombinatsioonis, näit.: *ke's teist su'u'rēm'a'teks si'rgūnūd?* || *ne'ndelt õ'pīl'a'stelt nõu'dsimē va'stust* || *jõu'dsimē õ'n nēl'ikult si'nna* || *ei' tēma a'plōde'eriks nõ'nda* || *möö'dūgē k'a'tā'r'a'ktist ru'ttu*. Erandiks on siin võõrsõnad pearõhuga 1 õppsilbil, nagu *autoriteet, biblioteek*, mis ei sobi 1. kombinatsioonis samal põhjusel, mis on esitatud IV 6 b all, ega ka 2. kombinatsioonis, sest I-vältelist 2. silpi ei saa ometi tõsta arsisesse, ja mis peavad seetõttu heksameetrist välja jääma.

r) II I II II: *suuremates, karmimatel, õpilastel, õnnelikud, mullaseimas; eumeniidid, aplodeerib*; soovi korral ka *kataraktid, aparaadis* (vrd. IV 6 i). Neid saab samuti tarvitada ainult esimeses kombinatsioonis, näit.: *ke's neist su'u'rēm'a'tes lae'vādes?* || *si'i'nseil õ'pīl'a'stel tea'dmisi rō'hkēsti* || *e'u'mēni'idid ro'i'māri ka'nnul* || *õ'n need a'pā'r'a'di'd sū'ndsad?*

s) II I II I: *suuremate, karmimate, õpilaste, õnneliku, mullaseima; eumeniidi, aplodeeri*; soovi korral ka *katarakti, aparaadi* (vrd. IV 6 j). Ainusobiv on jälle esimene kombinatsioon, näit.: *a'stu'gē su'u'rēm'a'tē lae'vāde juu'rde* || *sõu'dsimē k'al'jū'se'imā mu'rdu'sē*

*suu'nas* || *suu'r õli eumēniidī rae'vūs* || *siin õli kattār'akti'voo'l vägä ki'ire*.

t) II II I III (ainult võõrsõnad pearõhuga 2. silbil, vt. IV 14 c): *arkaadilist, retoorilist, harpüiadeks, pürrooliseid, albiinodelt*. Siin on võimalik ainult teine kombinatsioon, näit.: *ei' retoo'r'i'l'i'st kõnēku'nstī mā o'ska* || *ei' harpüi'ā'd'e'st tohi' rää'kidä*.

u) II II I II (samuti ainult võõrsõnad pearõhuga 2. silbil, vt. IV 14 d): *pürroolised, boikotivad, albiinodes*. Siin on samuti võimalik ainult teine kombinatsioon, kusjuures tuleb silmas pidada, et lõpud *d* ja *s* ei satuks vokaalalgulise sõna ette; näit.: *nüü'd boiko'ti'vād'd tēma' kau'pu* || *ei' albi'i'nō'd'e'l olē vä'r'vist juu'stes*.

v) III II I III (ainult võõrsõnad pearõhuga lõppsilbil, vrd. IV 8 c): *panhellenism, pangermanist, kontrpatarei*. Siin on võimalik ainult teine kombinatsioon, näit.: *nüü'd panhe'llē'n'i'sm loob e'ndalē pi'nda*.

w) III II II III (eeskätt sõnad, milles üleminek 2. silbilt kolmandale või kolmandalt neljandale on vahendatud kaksikkonso-  
nandiga, vrd. IV 8 f): *mäestikustelt, kontrapunktist*; soovi korral ka *mäestikutuid*. Rõhuolude järgi need sõnad jagunevad kolme liiki: *α*. sõnad, mille pearõhk on esimesel ja kaasrõhk teisel silbil, nagu *mäestikustelt*; *β*. sõnad, mille pearõhk on esimesel ja kaasrõhk kolmandal silbil, nagu *ahtakesteks, kontrapunktist*; *γ*. sõnad, mille pearõhk on neljandal, kaasrõhk aga esimesel silbil (võõrsõnad), nagu *kontrapunktist*. Nendest tarvitame *β* liigi sõnu loomulikult esimeses kombinatsioonis, näit.: *ne'ndest a'htak'e'st'est pae'lltest* || *ka's olēd k'ontrapu'nti'st ku'lnud?*, kuna *α* ja *γ* liigi sõnadel võib tulla rakendusele ainult teine kombinatsioon, näit.: *a. nüü'd mäesti'kustelt jōeka'ldailt la's-kümē o'rgu* || *nei'd mäesti'kutu'id maasti'kkē mē ootāmē* || *γ. ka's kontrapu'nti'st pole' saa'būnūd?* Et aga *α* liigi sõnadel kaasrõhuline keskpikk teine silp tõuseb arsisesse vahetult pärast pearõhulist ülipikavälist silpi sisaldavat teesist, kuna *γ* liigi sõnadel koguni rõhutu keskpikk teine silp satub arsisesse vahetult pärast

kaasrõhulist ülipikavätelist silpi sisaldavat teesist, siis on  $\alpha$  ja  $\gamma$  liikide sõnu selle ebameetrisuse tõttu soovitav dispondeilises mõõtmisviisis võimalikult vältida.

Olles jõudnud lõpule neljasilbiliste sõnade vaatlusega, mis-suguseid silbiväldete järgi klassifitseerides oleme saanud  $3^4 = 81$  rühma, lisandame lõpuks kõikide nende rühmade registri, mille põhjal on kergem leida, kuhu rühma (resp. rühmadesse) üks või teine sõna kuulub ja mis numbril all teda võib leida. Dispondeuste juures märgistame ka, kummas kombinatsioonis vastav tüüp võib esineda. Miinusmärgiga tähistame ühtlasi, et vastav tüüp on heksameetris rakendatamatu [täiesti: —, osaliselt: (—)].

- I I I I dipürrihh (1) —  
 I I I II 4. peoon (5 b) —  
 I I I III „ „ (5 a) —  
 I I II I tõusev joonik (6 d)  
 I I II II „ „ (6 c)  
 I I II III „ „ (6 b) (—)  
 I II I I 2. peoon (3 i)  
 I II I II dijamb (11 c) — || 1. epitriit (12 j)  
 I II I III „ (11 b) — || 1. epitriit (12 i)  
 I II II I antispast (9 b) —  
 I II II II 1. epitriit (12 h)  
 I II II III „ „ (12 g)  
 II I I I langev joonik (7 k) —  
 II I I II korijamb (8 h)  
 II I I III „ (8 g)  
 II I II I tõusev joonik (6 j) || dispondeus (16 s) I  
 II I II II „ „ (6 i) || „ (16 r) I  
 II I II III „ „ (6 h) || „ (16 q) I (—)  
 II II I I langev joonik (7 j) (—)  
 II II I II 3. epitriit (14 d) — || dispondeus (16 u) II  
 II II I III „ „ (14 c) — || „ (16 t) II  
 II II II I tõusev joonik (6 m) || 4. epitriit (15 j) — || dispondeus (16 p) I

- II II II II tõusev joonik (6l) || dispondeus (16 o) I, II  
 II II II III „ „ (6 k) || „ (16 n) I, II  
 I I III I 3. peoon (4 a)  
 I I III II „ „ (4 b)  
 I I III III tõusev joonik (6 a)  
 I III I I 2. peoon (3 a)  
 I III I II „ „ (3 b)  
 I III I III dijamb (11 a) —  
 III I I I 1. peoon (2) —  
 III I I II korijamb (8 b)  
 III I I III „ „ (8 a)  
 I II III I 3. peoon (4 c) (—)  
 I II III II „ „ (4 d) || 1. epitriit (12 f)  
 I II III III tõusev joonik (6 e) || 1. epitriit (12 e)  
 I III II I 2. peoon (3 c) (—)  
 I III II II „ „ (3 d) || 1. epitriit (12 d)  
 I III II III 1. epitriit (12 c)  
 I III III I antispast (9 a) —  
 I III III II 1. epitriit (12 b)  
 I III III III „ „ (12 a)  
 II I III I 3. peoon (4 e) || 4. epitriit (15 h)  
 II I III II „ „ (4 f) || „ „ (15 i)  
 II I III III tõusev joonik (6 f) || dispondeus (16 m) I  
 II III I I 2. peoon (3 e) || langev joonik (7 f)  
 II III I II „ „ (3 f) || „ „ (7 g)  
 II III I III 3. epitriit (14 b) —  
 II II III I 3. peoon (4 g) || 4. epitriit (15 f)  
 II II III II „ „ (4 h) || „ „ (15 g)  
 II II III III tõusev joonik (6 g) || dispondeus (16 l) I  
 II III II I 2. peoon (3 g) (—) || langev joonik (7 h) (—)  
 II III II II „ „ (3 h) || langev joonik (7 i) || 1. epitriit (12 n) ||  
 dispondeus (16 k) II  
 II III II III 1. epitriit (12 m) || dispondeus (16 j) II  
 II III III I 4. „ „ (15 e) —

- II III III II 1. epitriit (12i) || dispondeus (16 g) II  
 II III III III „ „ (12 k) || „ (16 f) II  
 III I III I ditrohheus (10 a) —  
 III I III II „ (10 b) —  
 III I III III 2. epitriit (13 a) —  
 III II I I langev joonik (7 e) —  
 III II I II korijamb (8 d)  
 III II I III „ (8 c) || dispondeus (16 v) II  
 III I II I 2. epitriit (13 c) —  
 III I II II „ „ (13 b) —  
 III I II III korijamb (8 e)  
 III II II I dispondeus (16 i) I  
 III II II II „ (16 h) I  
 III II II III korijamb (8 f) || dispondeus (16 w) I, II  
 III III I I langev joonik (7 a)  
 III III I II „ „ (7 b)  
 III III I III 3. epitriit (14 a) —  
 III II III I 4. „ (15 c)  
 III II III II „ „ (15 d)  
 III II III III dispondeus (16 b) I  
 III III II I langev joonik (7 c) || [dispondeus (16 e) — I]  
 III III II II „ „ (7 d) || „ (16 d) I, II  
 III III II III dispondeus (16 c) II  
 III III III I 4. epitriit (15 a)  
 III III III II „ „ (15 b)  
 III III III III dispondeus (16 a) I, II

Viiesilbilisi sõnu me läbi harutama üldse ei hakka, sest see viiks liiga pikale; kui kolmesilbilisi sõnu on  $3^3=27$ , neljasilbilisi  $3^4=81$ , siis viiesilbilisi sõnu saaksime  $3^5=243$  rühma. Nendest langeb kahtlemata veel palju suurem hulk heksameetrist kõlbmatutena välja, sest mida pikemad sõnad, seda vähem on nende hulgas niisuguseid, mis lasevad endid painutada teatud kindla skeemi raamidesse. Usun, et sijamaani läbiharutatud põhi-

mõtete ja neid illustreerivate kaunis rohkete näidete alusel pole raske paigutada iga ettejuhtuvat viie-, kuue- või enamsilbilist sõna õigel viisil õigesse kohta. Meenutame siiski igaks juhuks veel kord kõige üldisemad, tervet süsteemi punase niidina läbivad põhimõtted.

1. III-vältelisi sõnasilpe käitleme kõikjal pik-kade meetrumisilpidena, välja arvatud Ia ja b all mainitud ühesilbilised sõnad, mida võib mõõta *ad libitum*.

2. I-vältelisi sõnasilpe käitleme kõikjal lühikeste meetrumisilpidena, välja arvatud juhud, kus see silp pika- (resp. poolpika-) vokaalilisena on võimeline moodustama koos eelneva keskpika silbiga spondeust (vt. rühmad II C 1a ja 5a; III C 1, [G 1] I 2, 3a ja 4a, K 1; IV 6d, j ja m, 12i ja j, 13c, 15h ja i, 16 e, i, m ja p—v).

3. II-vältelistest sõnasilpidest käitleme diftonge ja pikki vokaale sisaldavaid silpe peaaegu alati pikkade (kuid vt. II C 1b), lühivokaale sisaldavaid aga kord pikkade, kord lühikeste meetrumisilpidena, sedamööda kuidas need silbid sõna- või värsijalaseoses kombineeruvad lühikeste, ülipikkade või teiste keskpikkade sõnasilpidega (vrd. IV 3, lk. 41 ja IV 6, lk. 45).

Ülemalesitatud süsteemi praktilist rakendatavust illustreerigu järgmine tõlkenäide <sup>73)</sup> Ovidiuse „Metamorfoosidest“ (I 89—100):

*Kuldaja järk* || es|malt || löi | õitsele, | sundija | suuta  
seaduse | puududes | mis || ise|endast | õigusi | austas.  
*Nuhtlus ja* | hirm || oli | tundmata, | ei || vask|tahkudel | loetud  
ähvardus sõnu, | härras | hulk || ei | õiguse|mõistja  
<sup>5</sup> *kartnud pal|let,* || olid | vaid || ise kõik || ilma kohtuta | kaitstud.

<sup>73)</sup> Püstkriips : näitab värsijalgade vahekohti, märk || sõnade vahelkohal tähistab tähtsamaid tsesuure.

Veel ei | raiu|tult || mänd | laskunud | mäestiku | turjalt  
 kaugeid | voogude | rüppe || külastama | maakera | kaari,  
 tundmatud | veel || sure likkudel | siis || olid | vöõrmere|rannad.  
 10 ei pasu|nat || sir|get, || vask painsaid | sarvede | keerde,  
 küireid, | saableid | tuntudki | veel, || sõja|sõitjate | soota  
 sulneid | siis || inim|kond || mure|tult || üha | puhkusi | veetis.

Järgnev tabel näitab järjekorras iga selles tõlkenäites esineva sõna põhjendust vastava paragrahviga ülemalesitatud süsteemis:

IV 8 a; II B 3 b; I 3; III E 1; III E 1; II B 1  
 III E 1; III E 2; I 1; IV 6 a; III E 1; II B 2  
 II B 2; I a; I 1; II A 1; III F 1; I 2; IV 7 b; II B 2  
 III J 2 (II) + II A 1; II C 6 a; I 2; I 3; III E 1 + II B 1  
 5 II B 2; II A 3; II A 2; I 1; II A 1; I 1; II C 5 b; III F 1; II B 2  
 I 2; I 3; III J 3 a; I 3; III E 2; III F 1; II C 7 a  
 II B 4 a; III E 1; II B 1; IV 3 i; III E 1; II B 1  
 III F 2 b; I 1; (II A 1 + III E 2); I 1; II A 2; I 1 + II A 1 + II C 6 a  
 I 2; I 3; III E 1; I 2; I 3; III E 2; III E 1; II B 2  
 10 I 1; III A 3; II B 3 b; III H 3; III E 1; II B 1  
 II B 4 a; II B 4 a; III F 1; I 1; II A 1 + III F 1; II B 1  
 II B 4 a; I 1; III B 3; III B 3; II A 1; III E 1; II B 2.

Tsesuuride suhtes peaksid esitatud värssid olema rahuldavad. Esimeses värssis on *trithemimeres*<sup>74</sup>) (lühend.:  $\frac{3}{2}$ ) ja *penthemimeres*<sup>75</sup>) (lüh.:  $\frac{5}{2}$ ), teises  $\frac{5}{2}$ , kolmandas  $\frac{3}{2}$  ja *hepthemimeres*<sup>76</sup>) ( $\frac{7}{2}$ ), neljandas  $\frac{3}{2}$  ja  $\frac{7}{2}$ , viiendas kõik kolm ( $\frac{3}{2}$ ,  $\frac{5}{2}$  ja  $\frac{7}{2}$ ), kuuendas  $\frac{5}{2}$ , seitsmendas naistsesuur 3. värsijalas (nn. *katú trítón trochaíon*), kaheksandas  $\frac{3}{2}$  ja  $\frac{7}{2}$ , üheksandas  $\frac{5}{2}$ , kümnes  $\frac{3}{2}$  ja  $\frac{5}{2}$ , ühe-teistkümnendas  $\frac{7}{2}$  (see värss on kõige nõrgemini tsesureeritud) ja

<sup>74</sup>) Värsilõige teises värsijalas mingi sõna lõppsilbi sattumisel arsisesse.

<sup>75</sup>) Värsilõige kolmandas värsijalas mingi sõna lõppsilbi sattumisel arsisesse.

<sup>76</sup>) Värsilõige neljandas värsijalas mingi sõna lõppsilbi sattumisel arsisesse.

kaheteistkümnendas jälle kõik kolm meestsesuuri ( $\frac{3}{\epsilon}$ ,  $\frac{5}{2}$  ja  $\frac{7}{2}$ ). Bukooliline dierees esineb kõigis värsses peale kolmanda ja üheteistkümnenda (Ovidiusel peagu niisama sagedasti, nimelt 9 värssis). Esimeses värssis oleks sõna- ja värsirõhu konflikt olnud välditav järjekorra muutmisega (*kuldaja järk löi õitsele ésmalt . . .*), kuid siis oleks *penthemimeres* läinud kaduma. Sama tsesuuri saavutamise huvides on teises reas teostatud inversioon (*pro mis iscedust seaduse puududes . . .*), sest muidu oleks see värss jäänud hoopis ilma tsesuurita. Sääraseid võtteid tuleb tsesuuri huvides teostada kaunis sagedasti, sest tsesuur on heksameetris tähtis tegur, millele küllaldase tähelepanu osastamisest oleneb suurel määral heksameetri tervikus ja eurütmia.

19. VII 1937.

Pean siinkohal oma meeldivaks kohuseks avaldada südame-likemat tänu mag. P. Ariste'le, kelle pidevaile nõuandeile käes-olev uurimus võlgneb suurel määral oma toimetuleku. Prof. G. Suits'ule võlgnen aga suurimat tänu just teose trükkitoimetamise ja paljude lahkete näpunäidete eest, mis aitasid tunduvalt tõsta töö üldist väärtust. Ka lektoritele dr. J. V. Veski'le ja dr. K. Schreiner't'ile olgu siinkohal avaldatud tänu keelelise celkorrektuuri teostamise eest.

## **Das System des quantifizierenden Hexameters im Estnischen.**

[Autoreferat.]

Die äusseren Kennzeichen der neuzeitlichen Poesie sind das Versmass und der Reim, von denen dem Versmass die ausschlaggebende Rolle zufällt. Es beruht auf der regelmässigen Abwechslung der betonten und unbetonten Silben, erweist sich also vorzugsweise dem akzentuierenden Prinzip unterworfen. In der antiken Poesie dagegen gründet sich das Versmass auf die regelmässige Abwechslung von langen und kurzen Silben, was man als quantifizierendes Prinzip zu bezeichnen pflegt. Dabei bedient man sich des in der neuzeitlichen Poesie so beliebten Endreims gar nicht, der — von Gorgias in die Rhetorik eingeführt — sich vielmehr als ein Verzierungs- und echtprosaischer Zugehörigkeit herausstellt. Hieraus ergibt es sich, dass die moderne Poesie in gewissem Sinne die Gepflogenheit der antiken Kunstprosa befolgt, während die antike Verstechnik in der neuzeitlichen Literatur beinahe restlos verschollen ist.

Doch die estnische Sprache ist, ähnlich der finnischen, infolge ganz besonderer Ausgeprägtheit von Dauerstufen ihrer Wortsilben im Vergleich zu vielen anderen modernen Sprachen hinsichtlich der Befolgung des quantifizierenden Prinzips der antiken Verstechnik in einer durchaus günstigeren Lage, weshalb im folgenden der erstmalige Versuch angestellt wird, alle estnischen Wörter im Hinblick auf die Übersetzung antiker Poesie auf Grundlage des quantifizierenden Versifizierungsprinzips zu systematisieren.

Bei der Ausbildung des quantifizierenden Verssystems könnte man vier besondere Ausgangspunkte zugrunde legen. Der erste

gründet sich auf die M o r a einteilung. Dementsprechend müssten alle einem und demselben Metrum zugehörigen Versfüsse von solchen Silben eingenommen werden, die beim Skandieren in jedem Versfuss stets genau dieselbe Summe von Zeitmasseinheiten ergeben. Diese Moratheorie, wie sie in den landläufigen Handbüchern der Metrik behandelt worden ist, hat sich aber auf Grund der diesbezüglichen Untersuchungen von E. Rosengren, B. Collinder u. a. als nicht stichhaltig erwiesen, weshalb sie als Grundlage des estnischen quantifizierenden Verssystems wohl nicht zu verwenden ist.

Das zweite Quantifizierungsprinzip könnte man das syllabische nennen. Es besteht darin, dass jeder Silbentypus schon im voraus als lange oder kurze Metrumsilbe festgestellt und demgemäss auch jedesmal behandelt wird. Die antike Verspraxis war nicht syllabisch-quantifizierend; denn nur ein kleiner Teil von Silben, und zwar die natürlangen geschlossenen, wurden stets als lange Metrumsilben behandelt, während in allen übrigen Fällen die Position der Silbe ausschlaggebend war. Auch im Estnischen kann dies Prinzip nicht in vollem Umfang zur Geltung gebracht werden, weil hier die Vielheit und Mannigfaltigkeit der Dauerstufen der einzelnen Wortsilben jede schroffe und unwiderrufliche Grenzschcheidung als unerlaubte Willkür erweisen würde.

Der dritte Ausgangspunkt richtet sich nach der P o s i t i o n. Die metrische Länge der Silben wird durch ihre Stellung bestimmt, so dass sie, je nachdem die folgende Silbe mit einem (bzw. mehreren) Konsonanten oder mit einem Vokal beginnt, als lang oder kurz gemessen werden. In der antiken Verstechnik handelt es sich bei der Mehrzahl der Fälle gerade um dieses Prinzip, für die estnische Verspraxis wird es aber als unbrauchbar gelten müssen; denn im Estnischen kann der Position nur ausnahmsweise eine gewisse Variierungsfähigkeit der natürlichen Länge der einzelnen Silben zugeeignet werden.

Als viertes Prinzip des quantifizierenden Verssystems könnte sich die P r o p o r t i o n a l i t ä t geltend machen. Die Silben sind metrisch lang oder kurz nicht absolut, sondern nur relativ, d. h.

ihre metrische Länge ergibt sich aus ihrer Beziehung zu den Nachbarsilben. Eine gewisse Silbe, die, umgeben von kurzen Silben, als metrisch lang gemessen wurde, kann ein andermal als metrische Kürze betrachtet werden, wenn ihre Nachbarsilben sie in ihrer natürlichen Länge bedeutend übertreffen. Es kann hier deshalb nicht von einzelnen Silbentypen, sondern nur von Worttypen die Rede sein, denn die Silbenproportion kann ja nur im Wortzusammenhang in die Erscheinung treten. Auf dieses Prinzip hauptsächlich gründet sich das vorliegende System, und zwar in Verbindung mit dem zweiten obenerwähnten Prinzip, weshalb man es genauer als syllabisch-proportionierendes quantitierendes Verssystem bezeichnen könnte.

Es wird nun die Ausführung des Systems im Rahmen des quantitierenden Hexameters (und Pentameters) entwickelt, wobei die Möglichkeit der Unterbringung aller ein-, zwei-, drei- und viersilbigen Wörter einer eingehenden Erörterung unterzogen wird. Indem wir die Wörter auf Grund ihrer Silbendauer systematisieren, finden wir, dass die zweisilbigen Wörter im Estnischen 9, die dreisilbigen 27 und die viersilbigen 81 besondere Gruppen bilden, welche Zahlenreihe durch die Potenzierung der Zahl der unterscheidbaren Dauerstufen (3) auf die Zahl der jeweiligen Wortsilben ( $3^2$ ,  $3^3$  und  $3^4$ ) entsteht, wobei die Einsilber statt der erwartungsmässigen  $3^1 = 3$  Gruppen nur  $1^1 = 1$  Gruppe ergeben, weil sie alle (theoretisch wenigstens) nur einer einzigen und zwar der überlangen Dauerstufe angehören. Infolge der Akzentverhältnisse und sonstiger Begleiterscheinungen teilen sich mehrere dieser Gruppen noch in Sonderabteilungen.

Die ein- und zweisilbigen Wörter können alle im quantitierenden Hexameter untergebracht werden, die einsilbigen meistens als metrische Längen, die zweisilbigen aber als Pyrrhichien, Iamben, Trochäen und Spondeen. Von den dreisilbigen passen in den Hexameter alle daktylischen, anapästischen, amphibrachischen, baccheischen, antibaccheischen und trimakrischen Wörter, während nur die tribrachischen und amphimakrischen als völlig unverwendbar

ausfallen müssen. Von den viersilbigen Wörtern finden alle diejenigen, welche den zweiten oder dritten Päon, den steigenden oder sinkenden Ionikus, den Choriambus, den ersten oder vierten Epitrit und den Dispondeus bilden, in dem quantifizierenden Hexameter eine Unterkunft, während alle Wörter, die notwendigerweise den Dipyrrhichius, den ersten oder vierten Päon, den Antispast, den Ditrochäus, den Diiambus und den zweiten oder dritten Epitrit darstellen, also die Hälfte von allen möglichen Typen, als unbrauchbar auszuschliessen sind. Noch mehr Ausschaltungen müssten wohl die fünfsilbigen Wörter, deren Gruppenanzahl, theoretisch berechnet, bis auf  $3^5 = 243$  stiege, über sich ergehen lassen; doch ist ihre genaue Prüfung aus dem Grunde unterlassen worden, weil ihre Unterbringung im Hexameter, ebenso diejenige der sechssilbigen und nötigenfalls noch längeren Wörter, sich ohne besondere Mühe nach den anlässlich der kürzeren Wörter erörterten Grundsätzen gestalten würde.

Die praktische Anwendbarkeit des Systems ist durch eine Übersetzungsprobe aus Ovid's „Metamorphosen“ (I 89—100) dargestellt worden. Die hierauf folgende Tabelle (S. 69) entwickelt der Reihe nach die Begründung jedes einzelnen in dieser Probe vorkommenden Wortes durch die Anführung des entsprechenden Paragraphen im vorliegenden System. Zum Schluss werden noch einige Fragen der Zäsur, der Betonung und der Inversion berührt.

## Õiendusi ja lisandeid.

II A 3 (lk. 13 j.) all mainitud skandeerimisviisi kohta vt. võrdluseks J. A v i k , „Valik rahvalaule“ (1919), lk. 161; vrd. ka sama autori „Eesti rahvalaule koolidele ja üldsusele“, 2. tr. (1935), lk. 132.

III E 3 (lk. 29) alla kuulub ka amfimakrilisi sõnu, mille lõppsilp sisaldab p i k a v o k a a l i , näit.: *kontramään, ekstravool*, mis sarnaselt teistega peavad heksameetrist välja langema.

Lk. 31, rida 11 l o e : *nüü'd* (pro *nüü'd*).

III F 3 (lk. 31) alla kuulub ka sõnu, mille lõppsilp sisaldab p i k a v o k a a l i , näit.: *postfrontaal*, ja mis mõõtuvad samuti teise trimakrilise kombinatsiooni järgi.

Lk. 45, rida 24 l o e : *see'* (pro *see*).

„ 47, „ 14—15 l o e : *kätara'ktid* (pro *kätara'ktid*).

IV 8 d alla (lk. 51) kuulub ka tüüp *ahtakesed*, mille juures aga dispondiline mõõtmine ei saa üldse tulla kõne alla, sest siin on 3. silp kaasrõhuline ja seega lühivokaaliline (vt. IV 7 e), mistõttu seda tüüpi sõnad võiksid mõõtuda ainult korijambidena, kusjuures siin tekiks aga heksameetrisse paigutamisel sama raskus, mis on mainitud IV 8 d lõpus.

Lk. 53, rida 11 alt l o e : *vää'rtust* (pro *väärtust*).

**SPRACHWISSENSCHAFTLICHE  
MISCELLEN**

**XIV**

**VON**

**E. KIECKERS**

TARTU 1938

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

68. Zum ion.-att. Aor. ἔπεσον ‚ich fiel‘, ἔπεσε  
‚er fiel‘.

Das  $\sigma$  im ion. Fut. πεσέομαι ‚ich werde fallen‘, woraus att. πεσοῦμαι, deuten Brugmann-Thumb Griech. Gramm.<sup>4</sup> 118 so, dass sie \*πετεομαι als Vorform von πεσέομαι ansetzen, τε sei vor Vokal über τ̄ξ, τ̄ξ̄ zu σε geworden. Auch im Aor. sei aus dem im Dorischen erhaltenen ἔπετε zunächst vor vokalischem Anlaut im Sandhi ἔπεσε entstanden, das sei dann verallgemeinert worden; ferner sei das  $\sigma$ , unter dem Einfluss von πεσέομαι, im Aor. auf alle Personen im Ind. und überhaupt auf alle Aoristformen übertragen worden.

Aber der ‚Lautwandel‘ von τε zu σε steht auf schwachen Füßen. Deshalb sucht Schwyzer Griech. Gramm. I 271 für die paar Fälle, in denen σε für τε erscheint, eine andere Deutung. In den ion.-att. Aoristformen ist nach seiner Ansicht das alte τ (dor. 1. Sg. ἔπετον, 3. ἔπετε) durch das  $\sigma$  des sigmatischen Aoristes ersetzt worden, und dann ist das  $\sigma$  auch noch ins Futur übertragen worden.

Diese Deutung kommt mir ansprechender vor als jene ältere. Nur kann man den Vorgang wohl noch etwas genauer definieren. Zunächst wurde die 3. Sg. ἔπετε zu ἔπεσε umgewandelt, da die 3. Sg. im thematischen Wurzelaorist und im s-Aorist den gleichen Ausgang -ε hatte: ἔπεσε konnte z. B. nach ἔτροσε ‚er zitterte, erbebte‘ (O 586) aufkommen. Dann auch in der 2. Sing. ἔπεσεσ, in der 1. ἔπεσον u. s. w. und im Futur πεσέομαι.

69. Zum griech. Imperat. aor. κλῶθι ‚höre!‘,  
2. Pl. κλῶτε.

Das lange  $\bar{o}$  im hom. Imperat. aor. κλῶθι, κλῶτε ist sicher unursprünglich. Es ist klar, dass es durch Analogie in diesen Formen erscheint. Meillet-Vendryes begnügen sich Traité

de grammat. comparée des langues classiques 192 mit der Bemerkung, es sei analogisch entstanden. Brugmann-Thumb Griech. Grammat. 4 316 und 382 nehmen an, dass „für *κλῶτε* ursprünglich \**κλεῶτε* gesprochen worden sein mag, entsprechend im Sing. \**κλεῶθι* für das auf uns gekommene *κλῶθι*“ (S. 316). Andererseits wird ebenda S. 391 f. erklärt: „das für ursprüngliches \**κλῶθι* = ai. *šrudhi* eingetretene *κλῶθι* mag durch Formen wie Opt. \**κλώην*, *κλώην*, Part. \**κλώς* (neben *κλώμενος*) . . . und die Analogie von *δῶθι* hervorgerufen sein . . . Nach *κλῶθι* entstand dann *κλῶτε* für \**κλεῶτε* = ai. *šrōta*“. Brugmann Grundr. II<sup>2</sup> 3, 88 verweist auf Brugmann-Thumb 316, 382. Die beiden angeführten Stellen der griech. Grammat. enthalten in einem gewissen Grade einen Widerspruch. Nach der Formulierung S. 316 sieht es so aus, als ob *κλῶθι* für \**κλεῶθι* (dies nach \**κλεῶτε*) eingetreten sein soll, nach der auf S. 391 f., als ob *κλῶθι* als eine direkte Umbildung von \**κλώθι* gedeutet wird.

Die Rekonstruktion von \**κλεῶθι* ist nun aber ganz unsicher und überdies überflüssig. Und auch auf das Ansetzen von \**κλεῶτε* verzichtet man besser. Dies würde ja freilich dem rgved. *šrōtā* und dem altav. *sraotā* entsprechen; aber rgved. gibt es ja auch noch das zu erwartende und altertümlichere *šrutā*.

Man wird im Gr. zunächst \**κλώθι* und \**κλώτε* erwarten. In diesen Formen wurde *ō* durch *ō̄* ersetzt durch den Einfluss von *δῶθι* und *δῶτε* (*δῶθι* II 64, imperativisches *δῶτε* Σ 140). Im Griech. kam *ῥῶθι* mit durchgeführtem *ō̄* nach *ῥῥῶθι* auf; bei diesem Verb war nach Ausweis des rgved. Ai. und des hom. Griech. wohl schon in der Grundsprache die Ablautsstufe *bhu-* im athematischen Wurzelarist durchgeführt. Bewahrt ist *κλώ-* in den reduplizierten Formen *κλέ-κλώθι*, *κλέ-κλώτε*; doch sind dies möglicherweise sprachhistorisch Imperative eines Perfekts mit präsentischer Bedeutung, wie *τέτλῶθι* ‚harre aus!‘.

#### 70. Zum germ. Zahlwort ‚7‘.

Die Ansicht, dass die dentallose Form für ‚7‘ in den germ. Sprachen (got. *sibun*, schwed. *siú*, ae. *seofon*, *siofon*, as. *siþun*, flektiert *siþuni*, ahd. *sibun* [das *septun* der Lex Salica zeigt doch wohl Latinisierung und ist wertlos]) vielleicht „eine hochaltertümliche Form“ des Zahlwortes ‚7‘ repräsentiere, die dann

für die Grundsprache als \**sepm̃* anzusetzen ist, während das *t* in den anderen Sprachen, wie in ai. *saptá*, av. *hapta*, npers. *häft*, arm. *ewt'n*, gr. *ἑπτά*, lat. *septem*, air. *secht* u. s. w., von \**oktō(u)* ,8' bezogen wäre, findet man z. B. in der 11. Aufl. von Kluges Etym. Wörterb. der deutschen Sprache, die von A. Götzte und W. Krause besorgt wurde, S. 362. Vgl. auch Cuny *Études prégrammaticales* 4 f. Bedenkt man aber, dass die andern idg. Sprachzweige — mit Ausnahme des Germanischen — auf eine Grundform mit *-pt-*, nämlich auf \**septm̃*, weisen, so kann man im günstigsten Falle mit Rücksicht auf das Germanische noch eine Nebenform \**sepm̃* ansetzen. Früher hat man nun angenommen, dass \**sepm̃* durch einen wirklichen Lautwandel aus \**septm̃* entstanden sei. So nahm Sievers *PBS Beitr.* 5, 119 Schwund des *t* zwischen *p* und *m* an. Etwas anders verfährt Loewe *Germ. Sprachwiss.* II<sup>4</sup> (Göschel nr. 780) 79, der meint, vorgerm. sei *t* zwischen den Labialen *p* und *m* selbst in *p* übergegangen, \**seppm̃* sei dann weiter zu \**sepm̃* vereinfacht worden. Aber beide Deutungen sagen mir nicht recht zu, auch nicht die von van Helten *IF* 18, 84, der *t* in einer angeblich im Urgerm. aus \**septm̃* abgeänderten Form \**septme* ausgedrängt sein lässt. Ein wirklicher Lautwandel liegt in den germ. Formen überhaupt schwerlich vor. Vielleicht darf man eher annehmen, dass in der vorgerm. Form \**sepm̃* das ältere \**septm̃* im lautlichen Bau den Zahlen \**dék̃m* ,10' und \**néun* ,9' genähert worden ist.

Nach einer andern Auffassung, die Brugmann *IF* 5, 376 ff. ausgesprochen hat, trat zunächst in dem Ordinale \**septm̃to-* dissimilatorischer Schwund des ersten *t* ein, das Kardinale habe sich dann nach dem Ordinale gerichtet, s. auch Brugmann *Grundr.* II<sup>2</sup> 2, 1, 18. Nun ist ja gewiss eine Beeinflussung des Kardinale durch das Ordinale nicht undenkbar, z. B. die ab. Kardinalia *sedmī* ,7', *osmī* ,8' sind nach den Ordinalia *sedmū*, *osmū* gebildet, und zwar nach dem Verhältnis von *ptī* ,5', *šestī* ,6' zu den Ordinalia *ptū*, *šestū*, aber vielleicht ist eine andre Deutung, wenn sich eine solche finden lässt, doch vorzuziehen. An ein vorgerm. \**septm̃t* (so!), das Hirt *Handbuch des Urgerm.* II 110 ansetzt, vermag ich nicht zu glauben.

## Eelmiste köidete sisu. — Contenu des volumes précédents.

**A I** (1921). **1.** A. Paldrock. Ein Beitrag zur Statistik der Geschlechtskrankheiten in Dorpat während der Jahre 1909—1918. — **2.** K. Väisälä. Verallgemeinerung des Begriffes der Dirichletschen Reihen. — **3.** C. Schlossmann. Hapete mõju kolloidide peale ja selle tähtsus patoloogias. (L'action des acides sur les colloïdes et son rôle dans la pathologie.) — **4.** K. Regel. Statistische und physiognomische Studien an Wiesen. Ein Beitrag zur Methodik der Wiesenuntersuchung. — **5.** H. Reichenbach. Notes sur les microorganismes trouvés dans les pêches planctoniques des environs de Couda (gouv. d'Archangel) en été 1917. — **Misc.** F. Bucholtz. Der gegenwärtige Zustand des Botanischen Gartens zu Dorpat und Richtlinien für die Zukunft.

**A II** (1921). **1.** H. Bekker. The Kukkers stage of the ordovician rocks of NE Estonia. — **2.** C. Schlossmann. Über die Darmspirochäten beim Menschen. — **3.** J. Letzmann. Die Höhe der Schneedecke im Ostbaltischen Gebiet. — **4.** H. Kaho. Neutraalsoolade mõjust ultramaksimum-temperatuuri peale *Tradescantia zebrina* juures. (Über den Einfluss der Neutralsalze auf die Temperatur des Ultramaximums bei *Tradescantia zebrina*.)

**A III** (1922). **1.** J. Narbutt. Von den Kurven für die freie und die innere Energie bei Schmelz- und Umwandlungsvorgängen. — **2.** A. Томсонъ (A. Thomson). Значение аммонийныхъ солей для питания высшихъ культурныхъ растений. (Der Wert der Ammonsalze für die Ernährung der höheren Kulturpflanzen.) — **3.** E. Blessig. Ophthalmologische Bibliographie Russlands 1870—1920. I. Hälfte (S. I—VII und 1—96). — **4.** A. Lüüs. Ein Beitrag zum Studium der Wirkung künstlicher Wildunger Helenenquellensalze auf die Diurese nierenkranker Kinder. — **5.** E. Öpik. A statistical method of counting shooting stars and its application to the Perseid shower of 1920. — **6.** P. N. Kogerman. The chemical composition of the Esthonian M.-Ordovician oil-bearing mineral „Kukersite“. — **7.** M. Wittlich und S. Weshnjakow. Beitrag zur Kenntnis des estländischen Ölschiefers, genannt Kukkersit. — **Misc.** J. Letzmann. Die Trombe von Odenpäh am 10. Mai 1920.

**A IV** (1922). **1.** E. Blessig. Ophthalmologische Bibliographie Russlands 1870—1920. II. Hälfte (S. 97—188). — **2.** A. Valdes. Glükogeeni hulka vähendavate tegurite mõju üle südame spetsiifilise lihassüsteemi glükogeeni peale. (Über den Einfluss der die Glykogenmenge vermindernenden Faktoren auf das Glykogen des spezifischen Muskelsystems des Herzens.) — **3.** E. Öpik. Notes on stellar statistics and stellar evolution. — **4.** H. Kaho. Raskemetallsoolade kihvtisusest taimelasma kohta. (Über die Schwermetallgiftwirkung in bezug auf das Pflanzenplasma.) — **5.** J. Piiper und M. Härms. Der Kiefernkreuzschnabel der Insel Ösel *Loxia pityopsittacus estiae* subsp. nov. — **6.** L. Poska-Teiss. Zur Frage über die vielkernigen Zellen des einschichtigen Plattenepithels.

**A V (1924).** **1.** E. Öpik. Photographic observations of the brightness of Neptune. Method and preliminary results. — **2.** A. Lüü s. Ergebnisse der Krüppelkinder-Statistik in Eesti. — **3.** C. Schlo ssmann. Culture in vitro des protozoaires de l'intestin humain. — **4.** H. Kah o. Über die physiologische Wirkung der Neutralsalze auf das Pflanzenplasma. — **5.** Y. Kauko. Beiträge zur Kenntnis der Torfzersetzung und Vertorfung. — **6.** A. Tamme kann. Eesti diktüonema-kihi uurimine tema tekkimise, vanaduse ja levimise kohta. (Untersuchung des Dictyonema-Schiefers in Estland nach Entstehung, Alter und Verbreitung.) — **7.** Y. Kauko. Zur Bestimmung des Vertorfungsgrades. — **8.** N. Weid erpass. Eesti piparmündi-õli (*Oleum menthe esthicum*). (Das estnische Pfefferminzöl.)

**A VI (1924).** **1.** H. Bekker. Mõned uued andmed Kukruse lademe stratigraafiaast ja faunast. (Stratigraphical and paleontological supplements on the Kukruse stage of the ordovician rocks of Eesti (Estonia).) — **2.** J. Wilip. Experimentelle Studien über die Bestimmung von Isothermen und kritischen Konstanten. — **3.** J. Letzmann. Das Bewegungsfeld im Fuss einer fortschreitenden Wind- oder Wasserhose. — **4.** H. Scupin. Die Grundlagen paläogeographischer Karten. — **5.** E. Öpik. Photometric measures on the moon and the earth-shine. — **6.** Y. Kauko. Über die Vertorfungswärme. — **7.** Y. Kauko. Eigentümlichkeiten der  $H_2O$ - und  $CO_2$ -Gehalte bei der unvollständigen Verbrennung. — **8.** M. Tilzen und Y. Kauko. Die wirtschaftlichen Möglichkeiten der Anwendung von Spiritus als Brennstoff. — **9.** M. Wittlich. Beitrag zur Untersuchung des Öles aus estländischem Ölschiefer. — **10.** J. Wilip. Emergenzwinkel, Unstetigkeitsflächen, Laufzeit. — **11.** H. Scupin. Zur Petroleumfrage in den baltischen Ländern. — **12.** H. Richter. Zwei Grundgesetze (Funktion- und Strukturprinzip) der lebendigen Masse.

**A VII (1925).** **1.** J. Vilms. Kõhreglükogeeni püisvusest mõnemesuguste glükogeeni vähandavate tegurite puhul. (Über die Stabilität des Knorpelglykogens unter verschiedenen das Glykogen zum Verschwinden bringenden Umständen.) — **2.** E. Blessig. Ophthalmologische Bibliographie Russlands 1870—1920. Nachtrag. — **3.** O. Kuriks. Trachoma Bestis (eriti Tartus) möödunud ajal ja praegu. (Das Trachom in Estland (insbesondere in Dorpat) einst und jetzt.) — **4.** A. Brandt. Sexualität. Eine biologische Studie. — **5.** M. Haltenberger. Gehört das Baltikum zu Ost-, Nord- oder zu Mitteleuropa? — **6.** M. Haltenberger. Recent geographical work in Estonia.

**A VIII (1925).** **1.** H. Jaakson. Sur certains types de systèmes d'équations linéaires à une infinité d'inconnues. Sur l'interpolation. — **2.** K. Frisch. Die Temperaturabweichungen in Tartu (Dorpat) und ihre Bedeutung für die Witterungsprognose. — **3.** O. Kuriks. Muutused leeprahaigete silmas Eesti leprosooriumide haigete läbivaatamise põhjal. (Die Lepra des Auges.) — **4.** A. Paldrock. Die Senkungsreaktion und ihr praktischer Wert. — **5.** A. Öpik. Beiträge zur Kenntnis der Kukruse- $(C_2)$ -Stufe in Eesti. I. — **6.** M. Wittlich. Einiges über den Schwefel im estländischen Ölschiefer (Kukersit)

und dessen Verschmelzungsprodukten. — 7. H. Kaho. Orientierende Versuche über die stimulierende Wirkung einiger Salze auf das Wachstum der Getreidepflanzen. I.

**A IX (1926).** 1. E. Krahn. Über Minimaleigenschaften der Kugel in drei und mehr Dimensionen. — 2. A. Mieler. Ein Beitrag zur Frage des Vorrückens des Peipus an der Embachmündung und auf der Peipusinsel Piirisaar in dem Zeitraum von 1682 bis 1900. — 3. M. Haltenberger. Der wirtschaftsgeographische Charakter der Städte der Republik Eesti. — 4. J. Rumma. Die Heimatforschung in Eesti. — 5. M. Haltenberger. Der Stand des Aufnahme- und Kartenwesens in Eesti. — 6. M. Haltenberger. Landeskunde von Eesti. I. — 7. A. Tammekann. Die Oberflächengestaltung des nordostestländischen Küstentafellandes. — 8. K. Frisch. Ein Versuch das Embachhochwasser im Frühling für Tartu (Dorpat) vorherzubestimmen.

**A X (1926).** 1. M. Haltenberger. Landeskunde von Eesti II—III. — 2. H. Scupin. Alter und Herkunft der ostbaltischen Solquellen und ihre Bedeutung für die Frage nach dem Vorkommen von Steinsalz im baltischen Obersilur. — 3. Th. Lippmaa. Floristische Notizen aus dem Nord-Altai nebst Beschreibung einer neuen *Cardamine*-Art aus der Sektion *Dentaria*. — 4. Th. Lippmaa. Pigmenttypen bei Pteridophyta und Anthophyta. I. Allgemeiner Teil. — 5. E. Pipenberg. Eine städtemorphographische Skizze der estländischen Hafenstadt Pärnu (Pernau). — 6. E. Spohr. Über das Vorkommen von *Sium erectum* Huds. und *Lemna gibba* L. in Estland und über deren nordöstliche Verbreitungsgrenzen in Europa. — 7. J. Wilip. On new precision-seismographs.

**A XI (1927).** 1. Th. Lippmaa. Pigmenttypen bei Pteridophyta und Anthophyta. II. Spezieller Teil. — 2. M. Haltenberger. Landeskunde von Eesti. IV—V. — 3. H. Scupin. Epirogenese und Orogenese im Ostbaltikum. — 4. K. Schlossmann. Mikroorganismide kui bioloogiliste reaktiivide tähtsusest keemias. (Le rôle des ferments microbiens dans la chimie.) — 5. J. Sarw. Ahmese geomeetriselised joonised. (Die geometrischen Figuren des Ahmes.) — 6. K. Jaanson-Orviku. Beiträge zur Kenntnis der Aseri- und der Tallinna-Stufe in Eesti. I.

**A XII (1927).** 1. B. Reinwaldt. Beiträge zur Muriden-Fauna Estlands mit Berücksichtigung der Nachbargebiete. — 2. A. Öpik. Die Inseln Odensholm und Rogö. Ein Beitrag zur Geologie von NW-Estland. — 3. A. Öpik. Beiträge zur Kenntnis der Kukruse-(C<sub>2</sub>-)Stufe in Eesti. II. — 4. Th. Lippmaa. Beobachtungen über durch Pilzinfektion verursachte Anthocyaninbildung. — 5. A. Laur. Die Titration des Ammoniumhydrosulfides mit Ferricyankalium. — 6. N. King. Über die rhythmischen Niederschläge von PbJ<sub>2</sub>, Ag<sub>2</sub>CrO<sub>4</sub> und AgCl im kapillaren Raume. — 7. P. N. Kogerman and J. Kranig. Physical constants of some alkyl carbonates. — 8. E. Spohr. Über brunsterzeugende Stoffe im Pflanzenreich. Vorläufige Mitteilung.

**A XIII (1928).** 1. J. Sarw. Zum Beweis des Vierfarbensatzes. — 2. H. Scupin. Die stratigraphische Stellung der Devonschichten im Südosten Estlands. — 3. H. Perlitz. On the parallelism between

the rate of change in electric resistance at fusion and the degree of closeness of packing of metallic atoms in crystals. — 4. K. Frisch. Zur Frage der Luftdruckperioden. — 5. J. Port. Untersuchungen über die Plasmakoagulation von *Paramaecium caudatum*. — 6. J. Sarw. Direkte Herleitung der Lichtgeschwindigkeitsformeln. — 7. K. Frisch. Zur Frage des Temperaturanstiegens im Winter. — 8. E. Spohr. Über die Verbreitung einiger bemerkenswerter und schutzbedürftiger Pflanzen im Ostbaltischen Gebiet. — 9. N. R ä g o. Beiträge zur Kenntnis des estländischen Dictyonemaschiefers. — 10. C. Schlossmann. Études sur le rôle de la barrière hémato-encéphalique dans la genèse et le traitement des maladies infectieuses. — 11. A. Ö p i k. Beiträge zur Kenntnis der Kukruse-(C<sub>2</sub>-C<sub>3</sub>)-Stufe in Eesti. III.

**A XIV (1929).** 1. J. Rives. Über die histopathologischen Veränderungen im Zentralnervensystem bei experimenteller Nebenniereninsuffizienz. — 2. W. Wadi. Kopsutuberkuloosi areng ja kliinilised vormid. (Der Entwicklungsgang und die klinischen Formen der Lungentuberkulose.) — 3. E. Markus. Die Grenzverschiebung des Waldes und des Moores in Alatskivi. — 4. K. Frisch. Zur Frage über die Beziehung zwischen der Getreidelernte und einigen meteorologischen Faktoren in Eesti.

**A XV (1929).** 1. A. Nõmmik. The influence of ground limestone on acid soils and on the availability of nitrogen from several mineral nitrogenous fertilizers. — 2. A. Ö p i k. Studien über das estnische Unterkambrium (Estonium). I—IV. — 3. J. Nuut. Über die Anzahl der Lösungen der Vierfarbenaufgabe. — 4. J. Nuut. Über die Vierfarbenformel. — 5. J. Nuut. Topologische Grundlagen des Zahlbegriffs. — 6. Th. Lippmaa. Pflanzenökologische Untersuchungen aus Norwegisch- und Finnisch-Lappland unter besonderer Berücksichtigung der Lichtfrage.

**A XVI (1930).** 1. A. Paris. Über die Hydratation der Terpene des Terpentins zu Terpinhydrat durch Einwirkung von Mineralsäuren. — 2. A. Laur. Die Anwendung der Umschlagselektroden bei der potentiometrischen Massanalyse. Die potentiometrische Bestimmung des Kaliums. — 3. A. Paris. Zur Theorie der Strömungsdoppelbrechung. — 4. O. Kuriks. Pisarate toimest silma mikrofloorasse. (Über die Wirkung der Tränen auf die Mikroflora des Auges.) — 5. K. Orviku. Keskkdevoni põhikihid Eestis. (Die untersten Schichten des Mitteldevons in Eesti.) — 6. J. Kopwille. Über die thermale Zersetzung von estländischem Ölschiefer Kukersit.

**A XVII (1930).** 1. A. Ö p i k. Brachiopoda Protremata der estländischen ordovizischen Kukruse-Stufe. — 2. P. W. Thomson. Die regionale Entwicklungsgeschichte der Wälder Estlands.

**A XVIII (1930).** 1. G. Vilberg. Erneuerung der Lössvegetation durch Keimlinge in Ost-Harrien (Estland). — 2. A. Parts. Über die Neutralsalzwirkung auf die Geschwindigkeit der Ionenreaktionen. — 3. Ch. R. Schlossmann. On two strains of yeast-like organisms cultured from diseased human throats. — 4. H. Richter. Die Relation zwischen Form und Funktion und das teleologische Prinzip in den Naturphänomenen. — 5. H. Arro. Die Metalloxyde als photo-

chemische Sensibilatoren beim Bleichen von Methylenblaulösung. — **6.** A. Luha. Über Ergebnisse stratigraphischer Untersuchungen im Gebiete der Saaremaa-(Ösel-)Schichten in Eesti (Unterösel und Eurypterusschichten). — **7.** K. Frisch. Zur Frage der Zyklonenvertiefung. — **8.** E. Markus. Naturkomplexe von Alatskivi.

**A XIX (1931).** **1.** J. Udelt. Über das Blutbild Trachomkranker. — **2.** A. Öpik. Beiträge zur Kenntnis der Kukuruse-(C<sub>2</sub>-C<sub>3</sub>-)Stufe in Eesti. IV. — **3.** H. Liedemann. Über die Sonnenscheindauer und Bewölkung in Eesti. — **4.** J. Sarw. Geomeetria alused. (Die Grundlagen der Geometrie.)

**A XX (1931).** **1.** J. Kuusk. Glühaufschliessung der Phosphorite mit Kieselsäure zwecks Gewinnung eines citrallöslichen Düngmittels. — **2.** U. Karell. Zur Behandlung und Prognose der Luxationsbrüche des Hüftgelenks. — **3.** A. Laur. Beiträge zur Kenntnis der Reaktion des Zinks mit Kaliumferrocyanid. I. — **4.** J. Kuusk. Beitrag zur Kalisalzgewinnung beim Zementbrennen mit besonderer Berücksichtigung der estländischen K-Mineralien. — **5.** L. Rinne. Über die Tiefe der Eisbildung und das Auftauen des Eises im Niederungsmoor. — **6.** J. Wilip. A galvanometrically registering vertical seismograph with temperature compensation. — **7.** J. Nuut. Eine arithmetische Analyse des Vierfarbenproblems. — **8.** G. Barkan. Dorpats Bedeutung für die Pharmakologie. — **9.** K. Schlossmann. Vanaduse ja surma mõistetest ajakohaste bioloogiliste andmete alusel. (Über die Begriffe Alter und Tod auf Grund der modernen biologischen Forschung.)

**A XXI (1931).** **1.** N. Kwaschnin-Ssamarin. Studien über die Herkunft des osteuropäischen Pferdes. — **2.** U. Karell. Beitrag zur Ätiologie der arteriellen Thrombosen. — **3.** E. Krahn. Über Eigenschwingungszahlen freier Platten. — **4.** A. Öpik. Über einige Karbonatgesteine im Glazialgeschiebe NW-Estlands. — **5.** A. Thomson. Wasserkulturversuche mit organischen Stickstoffverbindungen, angestellt zur Ermittlung der Assimilation ihres Stickstoffs von seiten der höheren grünen Pflanze.

**A XXII (1932).** **1.** U. Karell. An observation on a peculiarity of the cardiac opening reflex in operated cases of cardiospasmus. — **2.** E. Krahn. Die Wahrscheinlichkeit der Richtigkeit des Vierfarbensatzes. — **3.** A. Audova. Der wirkliche Kampf ums Dasein. — **4.** H. Perlitz. Abstandsänderungen nächster Nachbaratome in einigen Elementen und Legierungen bei Umordnung aus der kubischen flächenzentrierten Anordnung in die kubische raumzentrierte oder die hexagonale dichteste Anordnung.

**A XXIII (1932).** **1.** J. Port. Untersuchungen über die Wirkung der Neutralsalze auf das Keimlingswachstum bezüglich der Abhängigkeit von ihrer Konzentration. — **2.** E. Markus. Chorogenese und Grenzverschiebung. — **3.** A. Öpik. Über die Plectellinen. — **4.** J. Nuut. Einige Bemerkungen über Vierpunktaxiome. — **5.** K. Frisch. Die Veränderungen der klimatischen Elemente nach den meteorologischen Beobachtungen von Tartu 1866—1930.

**A XXIV (1933).** **1.** M. Gross. In der Butter vorkommende Sprosspilze und deren Einwirkung auf die Butter. — **2.** H. Perlitz. Bemerkungen zu den Regeln über Valenzelektronenkonzentrationen in

binären intermetallischen Legierungen. — **3.** A. Öpik. Über *Scolithus* aus Estland. — **4.** T. Lippmaa. Aperçu général sur la végétation autochtone du Lautaret (Hautes-Alpes). — **5.** E. Markus. Die süd-östliche Moorbucht von Lauge. — **6.** A. Sprantsman. Über Herstellung makroskopischer Thalliumkristalle durch Elektrolyse. — **7.** A. Öpik. Über Plectamboniten.

**A XXV** (1933). **1.** A. Öpik. Über einige Dalmanellacea aus Estland. — **2.** H. Richter. Ergänzungen zu: „Die Relation zwischen Form und Funktion und das teleologische Prinzip in den Naturphänomenen“. Die Rolle, welche „Spirale“ und „Wirbel“ in den biologischen Phänomenen spielt, besonders auch in Bezug auf die feinere Struktur des lebendigen Protoplasmas. — **3.** T. Lippmaa ja K. Eichwald. Eesti taimed. (Estonian plants.) I (1—50). — **4.** E. Piipenberg. Die Stadt Petseri in Estland. — **5.** A. Miljan. Vegetationsuntersuchungen an Naturwiesen und Seen im Otepääschen Moränengebiet Estlands. I. — **6.** R. Livländer. On the colour of Mars. — **7.** A. Tudeberg. Über die Theorie und die Anwendungsmethoden der Quadraturreihen.

**A XXVI** (1934). **1.** E. Blessig. Index ophthalmologiae Balticus. — **2.** E. Öpik. Atomic collisions and radiation of meteors. — **3.** J. Tehver and A. Kriisa. Zur Histologie des Harnleiters der Haussäugetiere. — **4.** H. Kaho. Leelissoolade toimest taimeraku deplasmolüüsile. (Über den Einfluss von Alkalisalzen auf die Deplasmolyse der Pflanzenzellen.) — **5.** A. Öpik. Über Klitamboniten. — **6.** A. Tudeberg. Über die Beweisbarkeit einiger Anordnungsaussagen in geometrischen Axiomensystemen.

**A XXVII** (1934). **1.** K. Lellep. Simulation von Geisteskrankheiten und deren Grenzzuständen. — **2.** M. Tiitsso. Hingamise ergulisest regulatsioonist. I teadaanne: Stenoosi toime inimese hingamisele. (Über die nervöse Atemregulation. I. Mitteilung: Der Einfluss der Stenose auf die menschliche Atmung.) — **3.** M. Tiitsso. Hingamise ergulisest regulatsioonist. II teadaanne: Inimese hingamisfrekvents kopsude erineva täitumise korral. (Über die nervöse Atemregulation. II. Mitteilung: Die Atemfrequenz des Menschen bei abnormen Lungenfüllungen.) — **4.** M. Tiitsso. Hingamise ergulisest regulatsioonist. III teadaanne: Proprioseptiivsete aferentside toimest hingamisele. (Über die nervöse Atemregulation. III. Mitteilung: Über die Auswirkung der propriozeptiven Afferenzen auf die Atmung.) — **5.** J. Tehver and M. Keerd. The number of ribs in the ox and pig. — **6.** A. Kärсна. Über das Problem der Vorhersage des nächtlichen Temperaturminimums. — **7.** K. Schlossmann. A study of bacterial carbohydrates with special reference to the tubercle bacillus. — **8.** A. Öpik. *Ristnacrinus*, a new ordovician erinoid from Estonia. — **9.** A. Kipper. Variation of surface gravity upon two Cepheids —  $\delta$  Cephei and  $\eta$  Aquilae. — **10.** E. Lepik. Fungi Estonici exsiccati. Uredinaceae. [I.] — **11.** H. Perlitz. The structure of the intermetallic compound  $Au_2Pb$ .

**A XXVIII** (1935). **1.** T. Lippmaa. Une analyse des forêts de l'île estonienne d'Abroka (Abro) sur la base des associations unistrates.

— 2. J. Sarv. Foundations of arithmetic. — 3. A. Tudeberg. Orthogonalsysteme von Polynomen und Extremumprobleme der Interpolationsrechnung. — 4. T. Lippmaa. Eesti geobotaanika põhiõoni. (Aperçu géobotanique de l'Estonie.)

**A XXIX** (1936). 1. A. Opik. *Hoplocrinus* — eine stiellose Seelilie aus dem Ordovizium Estlands. — 2. A. Kärnsna. Vereinfachte Methoden zur Berechnung des Korrelationskoeffizienten bei normaler Korrelation. — 3. J. Nuut. Eine nichteuklidische Deutung der relativistischen Welt. — 4. H. Kaho. Das Verhalten der Eiweissstoffe gesunder und abbaukranker Kartoffelknollen gegen Salze. — 5. T. Lippmaa ja K. Eichwald. Eesti taimed. (Estonian plants.) II (51—100). — 6. J. Nuut. Ansätze zu einer expansionistischen Kinematik. — 7. A. Lüüs. Données anthropologiques sur les nouveaux-nés estoniens. — 8. A. Tudeberg. Energieverluste im Eisenblech bei niederfrequenter Ummagnetisierung. — 9. Wilh. Anderson. Existiert eine obere Grenze für die Dichte der Materie und der Energie?

**A XXX** (1936). 1. E. Öpik. Researches on the physical theory of meteor phenomena. I. II. — 2. J. Gabovitš. The *TiO* colour effect, and the densities of *M* stars. — 3. J. Wilip. Über Lichtstrahlung während der Sonnenfinsternis am 21. August 1914 in Üxküll. — 4. E. Lepik. Fungi Estonici exsiccati. Uredinaceae. II. — 5. E. Markus. Geographische Kausalität. — 6. K. Schlossmann. Einige Gedanken über die Ausbildung des praktischen Arztes. — 7. U. Karell. Aneurism of the internal carotid and the ligation of the carotids. — 8. K. Kirde. Meteorological elements characterized by frequency-curves.

**A XXXI** (1937). 1. V. Ridala. Inquiries into the pathogenic effects produced by *Brucella Abortus* in the udder and certain other organs of the cow. — 2. Wilh. Anderson. Zu H. Vogts Ansichten über die obere Grenze der Sternmassen. — 3. J. Gabovitš. The pulsation theory of Mira Ceti. — 4. T. Lippmaa. E. V. Tartu Ülikooli Botaanikaia süstemaatilised ja taimogeograafilised kogud. (Les collections systématiques et phytogéographiques de l'Université estonienne à Tartu.) I (p. 1—192).

**A XXXII** (1937). 1. Wilh. Anderson. Kritische Bemerkungen zu S. Rosselands und W. Grotrians Ansichten über die Sonnenkorona. — 2. T. Lippmaa. E. V. Tartu Ülikooli Botaanikaia süstemaatilised ja taimogeograafilised kogud. (Les collections systématiques et phytogéographiques de l'Université estonienne à Tartu.) II (p. 193—375). — 3. A. Opik. Trilobiten aus Estland.

**A XXXIII** (1939). 1. E. Öpik. Researches on the physical theory of meteor phenomena. III. — 2. Wilh. Anderson. Kritik der Ansichten von B. Jung über die obere Grenzdicke der Himmelskörper. — 3. Wilh. Anderson. Weitere Beiträge zu der elementaren Expansionstheorie des Universums. — 4. U. Karell. Tube flap grafting. — 5. K. Kirde. Change of climate in the northern hemisphere. — 6. K. Eichwald. Eesti taimed. (Estonian plants.) III

(101—150). — 7. Wilh. Anderson. Über die Anwendbarkeit von Saha's Ionisationsformel bei extrem hohen Temperaturen. — 8. Miscellaneous astrophysical notes. (I. J. Gabovits. On the empirical mass-luminosity relation. — II. J. Gabovits. On the orientation of the orbital planes in multiple systems. — III. J. Gabovits. On the mass ratio of spectroscopic binaries with one spectrum visible. — IV. G. Kusmin. Über die Abhängigkeit der interstellaren Absorption von der Wellenlänge. — V. G. Kusmin. Über die Partikeldurchmesserverteilung in der interstellaren Materie. — VI. V. Riives. A tentative determination of the surface brightness of dark nebulae. — VII. V. Riives. The influence of selective absorption in space upon a differential scale of stellar magnitudes. — VIII. E. Öpik. On the upper limit of stellar masses. — IX. E. Öpik. The density of the white dwarf A. C. + 70° 8247. — 9. E. Öpik. Stellar structure, source of energy, and evolution.

**A XXXIV** (1940). 1. J. Tehver, R. Säre und M. Keerd. Das Konjunktivalepithel des Rindes und Schafes während der verschiedenen Phasen des Östralzyklus. — 2. A. Kärсна. Über das Problem der Messung der Störung bei statistischen Reihen mit Anwendung auf die Klimatologie. — 3. I. Sibul. Über das Auftreten von Acetylcholin im strömenden Blute. — 4. E. Markus. Der Brennschieferbau Estlands. — 5. E. Öpik. Composite Stellar Models. — 6. E. Lepik. Fungi Estonici exsiccati: Uredinaceae III et Ustilaginaciae. — 7. E. Lepik. Contributions to the Fungus Flora of Estonia I. — 7-a. K. Eichwald. Eesti taimed. IV. (151—200). (Summary: Estonian plants.) — 8. K. Kirde. Andmeid Eesti kliimast. (Summary: Data about the climate of Estonia.) — 9. J. Tehver. The Micro-Relief elements of the Stomach and Intestine in domestic Mammals.

**A XXXV** (1940). 1. A. Kärсна. Über das System der einmodigen Häufigkeitskurven. — 2. H. Perlitz und R. Aavakivi. The Atomic Parameters of  $\gamma$ -Silver-Cadmium. — 3. J. Tehver. Kassikeele foliaatpapillidest. (On the foliate papillae in the cat.) — 4. V. Koern. Das Binäre Legierungssystem Ag-Te. — 5. A. Paris. Über die Eisen- und Aluminiumbestimmungen nach der Benzoatmethode. — 6. A. Vaga. Fütotsõnologia põhiküsimusi. (On Some Fundamental Problems in Phytocenology.)

**A XXXVI** (1940). 1. K. Orviku. Lithologie der Tallinna-Serie (Ordovizium, Estland) I. — 2. H. Paris. Palderjanijuure võrdlev uurimine. (Vergleichende Untersuchung des Baldrian.) — 3. J. Tehver. Koduimetajate neelu mikro-reljeefi elementidest. (On the Micro-Relief Elements of the Oesophagus in Domestic Mammals.)

**B I** (1921). 1. M. Vasmer. Studien zur albanesischen Wortforschung. I. — 2. A. v. Bulmerineq. Einleitung in das Buch des Propheten Maleachi. 1. — 3. M. Vasmer. Osteuropäische Ortsnamen. — 4. W. Anderson. Der Schwank von Kaiser und Abt bei den Minsker Juden. — 5. J. Bergman. Quaestiunculae Horatianae.

**B II (1922).** 1. J. Bergman. Aurelius Prudentius Clemens, der grösste christliche Dichter des Altertums. I. — 2. L. Kettunen. Lõunavepsa häälik-ajalugu. I. Konsonandid. (Südwepsische Lautgeschichte. I. Konsonantismus.) — 3. W. Wiget. Altgermanische Lautuntersuchungen.

**B III (1922).** 1. A. v. Bulmerincq. Einleitung in das Buch des Propheten Maleachi. 2. — 2. M. A. Курчинский (M. A. Kurtshinsky). Социальный законъ, случай и свобода. (Das soziale Gesetz, Zufall und Freiheit.) — 3. A. R. Cederberg. Die Erstlinge der estländischen Zeitungsliteratur. — 4. L. Kettunen. Lõunavepsa häälik-ajalugu. II. Vokaalid. (Südwepsische Lautgeschichte. II. Vokalismus.) — 5. E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. [I.] — 6. A. M. Tallgren. Zur Archäologie Eestis. I.

**B IV (1923).** 1. E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. II. — 2. A. v. Bulmerincq. Einleitung in das Buch des Propheten Maleachi. 3. — 3. W. Anderson. Nordasiatische Flutsagen. — 4. A. M. Tallgren. L'ethnographie préhistorique de la Russie du nord et des États Baltiques du nord. — 5. R. Gutmann. Eine unklare Stelle in der Oxforder Handschrift des Rolandsliedes.

**B V (1924).** 1. H. Mutschmann. Milton's eyesight and the chronology of his works. — 2. A. Pridik. Mut-em-wija, die Mutter Amenhotep's (Amenophis') III. — 3. A. Pridik. Der Mitregent des Königs Ptolemaios II Philadelphos. — 4. G. Suess. De Graecorum fabulis satyricis. — 5. A. Berendts und K. Grass. Flavius Josephus: Vom jüdischen Kriege, Buch I—IV, nach der slavischen Übersetzung deutsch herausgegeben und mit dem griechischen Text verglichen. I. Lief. (S. 1—160). — 6. H. Mutschmann. Studies concerning the origin of „Paradise Lost“.

**B VI (1925).** 1. A. Saareste. Leksikaalseist vahekordadest eesti murretes. I. Analüüs. (Du sectionnement lexicologique dans les patois estoniens. I. Analyse.) — 2. A. Bjerre. Zur Psychologie des Mordes.

**B VII (1926).** 1. A. v. Bulmerincq. Einleitung in das Buch des Propheten Maleachi. 4. — 2. W. Anderson. Der Chalifenmünzfund von Kochtel. (Mit Beiträgen von R. Vasmer.) — 3. J. Mägieste. Rosona (Eesti Ingeri) murde pääjooned. (Die Hauptzüge der Mundart von Rosona). — 4. M. A. Курчинский (M. A. Kurtshinsky). Европейский хаосъ. Экономическія послѣдствія великой войны. (Das europäische Chaos.)

**B VIII (1926).** 1. A. M. Tallgren. Zur Archäologie Eestis. II. — 2. H. Mutschmann. The secret of John Milton. — 3. L. Kettunen. Untersuchung über die livische Sprache. I. Phonetische Einführung. Sprachproben.

**B IX (1926).** 1. N. Maim. Parlamentarismist Prantsuse restauratsioonial (1814—1830). (Du parlementarisme en France pendant la Restauration.) — 2. S. v. Csekey. Die Quellen des estnischen Verwaltungsrechts. I. Teil (S. 1—102). — 3. A. Berendts und K. Grass. Flavius Josephus: Vom jüdischen Kriege, Buch I—IV, nach der slavischen Übersetzung deutsch herausgegeben und mit dem griechischen Text verglichen. II. Lief. (S. 161—288). — 4. G. Suess.

De eo quem dicunt inesse Trimalchionis cenae sermone vulgari. — 5. E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. III. — 6. C. Vilhelmson. De ostraco quod Revaliae in museo provinciali servatur.

**B X** (1927). 1. H. B. Rahamägi. Eesti Evangeeliumi Luteri usu vaba rahvakirik vabas Eestis. (Die evangelisch-lutherische freie Volkskirche im freien Eesti. Anhang: Das Gesetz betreffend die religiösen Gemeinschaften und ihre Verbände.) — 2. E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. IV. — 3. A. Berendts und K. Grass. Flavius Josephus: Vom jüdischen Kriege, Buch I—IV, nach der slavischen Übersetzung deutsch herausgegeben und mit dem griechischen Text verglichen. III. Lief. (S. 289—416). — 4. W. Schmied-Kowarzik. Die Objektivation des Geistigen. (Der objektive Geist und seine Formen.) — 5. W. Anderson. Novelline popolari sammarinesi. I.

**B XI** (1927). 1. O. Looorits. Liivi rahva usund. (Der Volksglaube der Liven.) I. — 2. A. Berendts und K. Grass. Flavius Josephus: Vom jüdischen Kriege, Buch I—IV, nach der slavischen Übersetzung deutsch herausgegeben und mit dem griechischen Text verglichen. IV. Lief. (S. 417—512). — 3. E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. V.

**B XII** (1928). 1. O. Looorits. Liivi rahva usund. (Der Volksglaube der Liven.) II. — 2. J. Mägiste. *oi*-, *ei*-deminutiivid läänemeresoome keelis. (Die *oi*-, *ei*-Deminutiva der ostseefinnischen Sprachen.)

**B XIII** (1928). 1. G. Suess. Petronii imitatio sermonis plebe qua necessitate coniungatur cum grammatica illius aetatis doctrina. — 2. С. Штейн (S. v. Stein). Пушкин и Гофман. (Puschkin und E. T. A. Hoffmann.) — 3. A. V. Kõrv. Värsimõõt Veske „Eesti rahvalauldes“. (Le mètre des „Chansons populaires estoniennes“ de Veske.)

**B XIV** (1929). 1. H. Майм (N. Maim). Парламентаризм и суверенное государство. (Der Parlamentarismus und der souveräne Staat.) — 2. S. v. Csekey. Die Quellen des estnischen Verwaltungsrechts. II. Teil (S. 103—134). — 3. E. Virányi. Thalès Bernard, littérateur français, et ses relations avec la poésie populaire estonienne et finnoise.

**B XV** (1929). 1. A. v. Bulmerincq. Kommentar zum Buche des Propheten Maleachi. 1 (1, 2—11). — 2. W. E. Peters. Benito Mussolini und Leo Tolstoi. Eine Studie über europäische Menschheitstypen. — 3. W. E. Peters. Die stimmanalytische Methode. — 4. W. Freymann. Platons Suchen nach einer Grundlegung aller Philosophie.

**B XVI** (1929). 1. O. Looorits. Liivi rahva usund. (Der Volksglaube der Liven.) III. — 2. W. Süss. Karl Morgenstern (1770—1852). I. Teil (S. 1—160).

**B XVII** (1930). 1. A. R. Cederberg. Heinrich Fick. Ein Beitrag zur russischen Geschichte des XVIII. Jahrhunderts. — 2. E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. VI. — 3. W. E. Peters. Wilson, Roosevelt, Taft und Harding. Eine Studie über nordamerikanisch-englische Menschheitstypen nach stimmanalytischer Methode. — 4. N. Maim. Parlamentarism ja fašism. (Parliamentarism and fascism.)

**B XVIII** (1930). **1.** J. Vasar. Taani püüded Eestimaa taasvallutamiseks 1411—1422. (Dänemarks Bemühungen Estland zurückzugewinnen 1411—1422.) — **2.** L. Leesment. Über die livländischen Gerichtssachen im Reichskammergericht und im Reichshofrat. — **3.** A. H. Стендер-Петерсен (A. d. Stender-Petersen). О пережиточных следах аориста в славянских языках, преимущественно в русском. (Über rudimentäre Reste des Aorists in den slavischen Sprachen, vorzüglich im Russischen.) — **4.** M. Курчинский (M. Kourtschinsky). Соединенные Штаты Европы. (Les États-Unis de l'Europe.) — **5.** K. Wilhelmson. Zum römischen Fiskalkauf in Ägypten.

**B XIX** (1930). **1.** A. v. Bulmerincq. Kommentar zum Buche des Propheten Maleachi. 2 (1, 11—2, 9). — **2.** W. Süss. Karl Morgenstern (1770—1852). II. Teil (S. 161—330). — **3.** W. Anderson. Novelline popolari sammarinesi. II.

**B XX** (1930). **1.** A. Oras. Milton's editors and commentators from Patrick Hume to Henry John Todd (1695—1801). I. — **2.** J. Vasar. Die grosse livländische Güterreduktion. Die Entstehung des Konflikts zwischen Karl XI. und der livländischen Ritter- und Landschaft 1678—1684. Teil I (S. 1—176). — **3.** S. v. Csekey. Die Quellen des estnischen Verwaltungsrechts. III. Teil (S. 135—150).

**B XXI** (1931). **1.** W. Anderson. Der Schwank vom alten Hildebrand. Teil I (S. 1—176). — **2.** A. Oras. Milton's editors and commentators from Patrick Hume to Henry John Todd (1695—1801). II. — **3.** W. Anderson. Über P. Jensens Methode der vergleichenden Sagenforschung.

**B XXII** (1931). **1.** E. Tennmann. G. Teichmüllers Philosophie des Christentums. — **2.** J. Vasar. Die grosse livländische Güterreduktion. Die Entstehung des Konflikts zwischen Karl XI. und der livländischen Ritter- und Landschaft 1678—1684. Teil II (S. I—XXVII. 177—400).

**B XXIII** (1931). **1.** W. Anderson. Der Schwank vom alten Hildebrand. Teil II (S. I—XIV. 177—329). — **2.** A. v. Bulmerincq. Kommentar zum Buche des Propheten Maleachi. 3 (2, 10—3, 3). — **3.** P. Arumaa. Litauische mundartliche Texte aus der Wilnaer Gegend. — **4.** H. Mutschmann. A glossary of americanisms.

**B XXIV** (1931). **1.** L. Leesment. Die Verbrechen des Diebstahls und des Raubes nach den Rechten Livlands im Mittelalter. — **2.** N. Maim. Völkerbund und Staat. Teil I (S. 1—176).

**B XXV** (1931). **1.** A. d. Stender-Petersen. Tragoediae Sacrae. Materialien und Beiträge zur Geschichte der polnisch-lateinischen Jesuitendramatik der Frühzeit. — **2.** W. Anderson. Beiträge zur Topographie der „Promessi Sposi“. — **3.** E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. VII.

**B XXVI** (1932). **1.** A. v. Bulmerincq. Kommentar zum Buche des Propheten Maleachi. 4 (3, 3—12). — **2.** A. Pridik. Wer war Mutemwija? — **3.** N. Maim. Völkerbund und Staat. Teil II (S. I—III. 177—356).

**B XXVII** (1932). **1.** K. Schreinert. Johann Bernhard Hermann. Briefe an Albrecht Otto und Jean Paul (aus Jean Pauls Nachlass). I. Teil (S. 1—128). — **2.** A. v. Bulmerincq. Kommentar zum Buche des Propheten Maleachi. 5 (3, 12—24). — **3.** M. J. Eisen. Kevadised pühad. (Frühlingsfeste.) — **4.** E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. VIII.

**B XXVIII** (1932). **1.** P. Põld. Üldine kasvatusõpetus. (Allgemeine Erziehungslehre.) Redigeerinud (redigiert von) J. Tork. — **2.** W. Wiget. Eine unbekannte Fassung von Klingers Zwillingen. — **3.** A. Oras. The critical ideas of T. S. Eliot.

**B XXIX** (1933). **1.** L. Leesment. Saaremaa halduskonna finantsid 1618/19. aastal. (Die Finanzen der Provinz Ösel im Jahre 1618/19.) — **2.** I. Rudrauf. Un tableau disparu de Charles Le Brun. — **3.** P. Ariste. Eesti-rootsi laensõnad eesti keeles. (Die estlandschwedischen Lehnwörter in der estnischen Sprache.) — **4.** W. Süß. Studien zur lateinischen Bibel. I. Augustins Locutiones und das Problem der lateinischen Bibelsprache. — **5.** M. Kurtschinsky. Zur Frage des Kapitalprofits.

**B XXX** (1933). **1.** A. Pridik. König Ptolemaios I und die Philosophen. — **2.** K. Schreinert. Johann Bernhard Hermann. Briefe an Albrecht Otto und Jean Paul (aus Jean Pauls Nachlass). II. Teil S. 1—XLII + 129—221). — **3.** D. Grimm. Zur Frage über den Begriff der Societas im klassischen römischen Rechte. — **4.** E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. IX.

**B XXXI** (1934). **1.** E. Päss. Besti liulaul. (Das estnische Rodellied.) — **2.** W. Anderson. Novelline popolari sammarinesi. III. — **3.** A. Kurlents. „Vanemate vara“. Monograafia ühest joomalaulust. („Der Eltern Schatz“. Monographie über ein Trinklied.) — **4.** E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. X.

**B XXXII** (1934). **1.** A. Anni. Fr. R. Kreutzwaldi „Kalevipoeg“. I osa: Kalevipoeg eesti rahvaluules. (Fr. R. Kreutzwalds „Kalevipoeg“. I. Teil: Kalevipoeg in den estnischen Volksüberlieferungen.) — **2.** P. Arumaa. Untersuchungen zur Geschichte der litauischen Personalpronomina. — **3.** E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. XI. — **4.** L. Gulkowitsch. Die Entwicklung des Begriffes Hāsīd im Alten Testament. — **5.** H. Laakmann und W. Anderson. Ein neues Dokument über den estnischen Metsik-Kultus aus dem Jahre 1680.

**B XXXIII** (1936). **1.** A. Annist (Anni). Fr. Kreutzwaldi „Kalevipoeg“. II osa: „Kalevipoja“ saamisluugu. (Fr. Kreutzwalds „Kalevipoeg“. II. Teil: Die Entstehungsgeschichte des „Kalevipoeg“.) — **2.** H. Mutschmann. Further studies concerning the origin of Paradise Lost. (The matter of the Armada.) — **3.** P. Arumaa. De la désinence *-tu* du présent en slave. — **4.** O. Loorits. Pharaos Heer in der Volksüberlieferung. I. — **5.** E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. XII.

**B XXXIV** (1935). **1.** W. Anderson. Studien zur Wortsilbene statistik der älteren estnischen Volkslieder. — **2.** P. Ariste. Huulte

võnkehäälük eesti keeles. (The labial vibrant in Estonian.) — **3.** P. Wieselgren. Quellenstudien zur Volsungasaga. I (S. 1—154).

**B XXXV** (1935). **1.** A. Pridik. Berenike, die Schwester des Königs Ptolemaios III Euergetes. I. Hälfte (S. 1—176). — **2.** J. Taul. Kristluse jumalariigi õpetus. (Die Reich-Gottes-Lehre des Christentums.) I pool (lk. I—VIII. 1—160).

**B XXXVI** (1935). **1.** A. Pridik. Berenike, die Schwester des Königs Ptolemaios III Euergetes. II. Hälfte (S. I—VIII. 177—305). — **2.** J. Taul. Kristluse jumalariigi õpetus. (Die Reich-Gottes-Lehre des Christentums.) II pool (lk. 161—304).

**B XXXVII** (1936). **1.** A. v. Bulmerincq. Die Immanuelweissagung (Jes. 7) im Lichte der neueren Forschung. — **2.** L. Gulko-witsch. Das Wesen der maimonideischen Lehre. — **3.** L. Gulko-witsch. Rationale und mystische Elemente in der jüdischen Lehre. — **4.** W. Anderson. Achtzig neue Münzen aus dem Funde von Naginščina. — **5.** P. Wieselgren. Quellenstudien zur Volsungasaga. II (S. 155—238). — **6.** L. Gulko-witsch. Die Bildung des Begriffes Ḥāsīd. I.

**B XXXVIII** (1936). **1.** J. Mägiste. Einiges zum problem der *oi-*, *ei-*deminutiva und zu den prinzipien der wissenschaftlichen kritik. — **2.** P. Wieselgren. Quellenstudien zur Volsungasaga. III (S. 239—430). — **3.** W. Anderson. Zu Albert Wesselski's Angriffen auf die finnische folkloristische Forschungsmethode. — **4.** A. Koort. Beiträge zur Logik des Typusbegriffs. Teil I (S. 1—138). — **5.** E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. XIII.

**B XXXIX** (1938). **1.** A. Koort. Beiträge zur Logik des Typusbegriffs. Teil II (S. I—IV. 139—263). — **2.** K. Ramul. Psychologische Schulversuche. — **3.** A. Annist. Fr. R. Kreutzwaldi „Paari sammokese“ algupära. (Die Entstehungsgeschichte von Fr. R. Kreutzwalds „Paar sammokest“.) — **4.** H. Masing. The Word of Yahweh.

**B XL** (1937). **1.** H. Mutschmann. Milton's projected epic on the rise and future greatness of the Britannic nation. — **2.** J. Györke. Das Verbum *\*l̥-* im Ostseefinnischen. — **3.** G. Saar. Johann Heinrich Wilhelm Witschel's „Hommiku- ja õhtuohvrite“ eestindised. (Die estnischen Übersetzungen der „Morgen- und Abendopfer“ von J. H. W. Witschel.) — **4.** O. Sild. Kirikuvisitatsioonid eestlaste maal vanemast ajast kuni olevikuni. (Die Kirchenvisitationen im Lande der Esten von der äitesten Zeit bis zur Gegenwart.) — **5.** K. Schreinert. Hans Moritz Ayrmanns Reisen durch Livland und Rußland in den Jahren 1666—1670.

**B XLI** (1938). **1.** L. Gulko-witsch. Zur Grundlegung einer begriffsgeschichtlichen Methode in der Sprachwissenschaft. — **2.** U. Masing. Der Prophet Obadja. Band I: Einleitung in das Buch des Propheten Obadja. Teil I (S. 1—176).

**B XLII** (1940). **1.** L. Gulko-witsch. Die Grundgedanken des Chassidismus als Quelle seines Schicksals. — P. Ariste. Etimoloogilisi märkmeid. II. (Some Etymological Notes.) — **3.** E. Roos. Eestikeelse kvantiteeriva heksameetri süsteem. (Das System des quantifizierenden Hexameters im Estnischen.) — **4.** E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. XIV.

**B XLIII** (1939). **1.** L. Rudrauf. Imitation et invention dans l'art d'Eugène Delacroix: Delacroix et le Rosso. — **2.** L. Gulko-witsch. Das kulturhistorische Bild des Chassidismus. — **3.** A. Oras. Notes on some Miltonic usages, their background and later development. — **4.** A. Oras. On some aspects of Shelley's poetic imagery. — **5.** H. Mutschmann. The origin and meaning of Young's Night Thoughts.

**B XLIV** (1939). **1.** B. Kangro. Eesti soneti ajalugu. (Histoire du sonnet estonien.) — **2.** E. Ilus. Piiratud asjaõigused omale asjale. (Die begrenzten dinglichen Rechte an eigener Sache.)

**B XLV.** **1.** W. Anderson. Zu dem estnischen Märchen vom gestohlenen Donnerinstrument. — **2.** O. Loorits. Gedanken-, Tat- und Worttabu bei den estnischen Fischern. — **3.** O. Loorits. Kõpu murde häälikutelugu. (Lautgeschichte des Dialekts von Kõpu.) — **4.** P. Ariste. Soome mustlaste kohanimed. (The Place-names of the Finnish Gypsies.)

**B XLVI** (1940). **1.** P. Ariste. Georg Mülleri saksa laensõnad. (The German Loanwords of Georg Müller.) — **2.** A. Aavik. „Kalevala“ sõnasilbistatistiline uurimus. (Wortsilbenstatistische Untersuchung des „Kalevala“.) — **3.** P. Ariste. Eesti rootsi laensõnadest. (Estonian Swedish Loanwords.) — **4.** L. Gulko-witsch. Das Charisma des Gebetes um Regen nach der Talmudischen Tradition. — **5.** L. Gulko-witsch. Die Bildung des Begriffes Hasid. — **6.** L. Gulko-witsch. Der Chassidismus als Kulturphilosophisches Problem.

**B XLVII** (1940). **1.** P. Ariste. Hiiu murrete häälikud. (The Sounds of the Hiiumaa Dialects.) — **2.** P. Ariste. Murdenäiteid Pühalepa kihelkonnast. (Dialektproben aus dem Kirchspiel Pühalepa.)

**B XLVIII** (1940). J. Tork. Eesti laste intelligents. (The Intelligence of Estonian Children.)

**C I—III** (1929). **I 1.** Ettelugemiste kava 1921. aasta I poolaastal. — **I 2.** Ettelug. kava 1921. a. II poolaastal. — **I 3.** Dante pidu 14. IX. 1921. (Dantefeier 14. IX. 1921.) R. Gutmann. Dante Alighieri. W. Schmied-Kowarzik. Dantes Weltanschauung. — **II 1.** Ettelug. kava 1922. a. I poolaastal. — **II 2.** Ettelug. kava 1922. a. II poolaastal. — **III 1.** Ettelug. kava 1923. a. I poolaastal. — **III 2.** Ettelug. kava 1923. a. II poolaastal.

**C IV—VI** (1929). **IV 1.** Ettelug. kava 1924. a. I poolaastal. — **IV 2.** Ettelug. kava 1924. a. II poolaastal. — **V 1.** Ettelug. kava 1925. a. I poolaastal. — **V 2.** Ettelug. kava 1925. a. II poolaastal. — **VI 1.** Ettelug. kava 1926. a. I poolaastal. — **VI 2.** Ettelug. kava 1926. a. II poolaastal.

**C VII—IX** (1929). **VII 1.** Ettelug. kava 1927. a. I poolaastal. — **VII 2.** Ettelug. kava 1927. a. II poolaastal. — **VIII 1.** Loengute ja praktiliste tööde kava 1928. a. I poolaastal. — **VIII 2.** Loeng. ja prakt. tööde kava 1928. a. II poolaastal. — **IX 1.** Loeng. ja prakt. tööde kava 1929. a. I poolaastal. — **IX 2.** Loeng. ja prakt. tööde kava 1929. a. II poolaastal. — **IX 3.** Eesti Vabariigi Tartu Ülikooli isiklik koosseis 1. detsembril 1929.

**C X** (1929). Eesti Vabariigi Tartu Ülikool 1919—1929.

**C XI—XIII** (1934). **XI 1.** Loeng. ja prakt. tööde kava 1930. a. I poolaastal. — **XI 2.** Loeng. ja prakt. tööde kava 1930. a. II poolaastal. — **XI 3.** E. V. T. Ü. isiklik koosseis 1. dets. 1930. — **XII 1.** Loeng. ja prakt. tööde kava 1931. a. I poolaastal. — **XII 2.** Loeng. ja prakt. tööde kava 1931. a. II poolaastal. — **XII 3.** E. V. T. Ü. isiklik koosseis 1. dets. 1931. — **XIII 1.** Loeng. ja prakt. tööde kava 1932. a. I poolaastal. — **XIII 2.** Loeng. ja prakt. tööde kava 1932. a. II poolaastal. — **XIII 3.** E. V. T. Ü. isiklik koosseis 1. dets. 1932. — **XIII 4.** K. Schreinert. Goethes letzte Wandlung. Festrede. — **XIII 5.** R. Mark. Dotsent Theodor Korssakov †. Nekroloog.

**C XIV** (1932). Tartu Ülikooli ajaloo allikaid. I. Academia Gustaviana. a) Ürikuid ja dokumente. (Quellen zur Geschichte der Universität Tartu (Dorpat). I. Academia Gustaviana. a) Urkunden und Dokumente.) Koostanud (herausgegeben von) J. V a s a r.

**C XV** (1932). L. Villecourt. L'Université de Tartu 1919—1932.

**C XVI—XVIII** (1936). **XVI 1.** Loeng. ja prakt. tööde kava 1933. a. I poolaastal. — **XVI 2.** Loeng. ja prakt. tööde kava 1933. a. II poolaastal. — **XVI 3.** E. V. T. Ü. isiklik koosseis 1. dets. 1933. — **XVII 1.** Loeng. ja prakt. tööde kava 1934. a. I poolaastal. — **XVII 2.** Loeng. ja prakt. tööde kava 1934. a. II poolaastal. — **XVII 3.** E. V. T. Ü. isiklik koosseis 1. dets. 1934. — **XVII 4.** R. O u n a p. T. Ü. õigus-teaduskonna kriminalistikaõpetaja A. P. Melnikov †. — **XVII 5.** F. P u k s o v. Rahvusvahelise vaimse koostöötamise institutsioonid ja nende tegevus 1932—1933. — **XVIII 1.** Loeng. ja prakt. tööde kava 1935. a. I poolaastal. — **XVIII 2.** Loeng. ja prakt. tööde kava 1935. a. II poolaastal. — **XVIII 3.** E. V. T. Ü. isiklik koosseis 1. dets. 1935.

**C XIX—XXI** (1939). **XIX 1.** Loeng. ja prakt. tööde kava 1936. a. I poolaastal. — **XIX 2.** Loeng. ja prakt. tööde kava 1936. a. II poolaastal. — **XIX 3.** E. V. T. Ü. isiklik koosseis 1. dets. 1936. — **XIX 4.** V. P a a v e l. Inseneri tegevus, selle eesmärk, iseärasused, alused ja tulevikusihid. — **XX 1.** Loeng. ja prakt. tööde kava 1937. a. I poolaastal. — **XX 2.** Loeng. ja prakt. tööde kava 1937. a. II poolaastal. — **XX 3.** E. V. T. Ü. isiklik koosseis 1. dets. 1937. — **XXI 1.** Loeng. ja prakt. tööde kava 1938. a. I poolaastal. — **XXI 2.** Loeng. ja prakt. tööde kava 1938. a. II poolaastal. — **XXI 3.** E. V. T. Ü. isiklik koosseis 1. dets. 1938. — **XXI 4.** Vakantsele Tartu Ülikooli kirurgia-õppetoolile kandideerijate teaduslike tööde arvustused. — **XXI 5.** Vak. T. Ü. farmakoloogia-õppetoolile kandideerijate tead. tööde arvustused. — **XXI 6.** Vak. T. Ü. õpetatud sepa kohale kandideerija tead. tööde arvustused. — **XXI 7.** Vak. T. Ü. Eesti ja naabermaade muinas-teaduse õppetoolile kandideerija tead. tööde hinnang. — **XXI 8.** T. Ü. vak. günekoloogia ja sünnitusabi professorile kandideerija tead. tööde arvustused. — **XXI 9.** T. Ü. vak. eugeenika professorile kandideerija tead. tööde arvustused. — **XXI 10.** T. Ü. vak. eripatoloogia, diagnostika ja teraapia (polikliiniku) professorile kandideerijate tead. tööde arvustused. — **XXI 11.** T. Ü. vak. füsioloogia ja füsioloogilise keemia

professuurile kandideeriija tead. tööde arvustused. — **XXI 12.** Arvustajate hinnangud ja arvamusel E. V. T. Ü. majandusteaduskonna vak. panganduse ja kindlustusasjanduse õppetoolile kandideeriija tead. tööde ja sobivuse kohta. — **XXI 13.** T. Ü. vak. loomaarstiteaduskonna anatoomia prosektuurile kandideeriija tead. tööde arvustused.

**C XXII** (1937). Teise Balti riikide vaimse koostöö kongressi toimetis 29. ja 30. nov. 1936 Tartus. (Actes du Deuxième Congrès Interbaltique de Coopération Intellectuelle tenu à Tartu les 29 et 30 novembre 1936.)

**C XXIII** (1940). Tartu Ülikooli raamatukogude ajakirjade nimestik. Koostanud F. P u k s o o juhendusel E. V i g e l. (Catalogue des périodiques étrangers reçus par les bibliothèques de l'Université de Tartu. Dressé sous la direction de M. F. P u k s o o par M. E. V i g e l.)

**TARTU ÜLIKOOI TOIMETUSED** ilmuvad kolmes seerias:

**A:** Mathematica, physica, medica. (Matemaatika-loodusteaduskonna, arstiteaduskonna, loomaarstiteaduskonna ja põllumajandusteaduskonna tööd.)

**B:** Humaniora. (Filosoofiateaduskonna ja õigusteaduskonna tööd.)

**C:** Annales. (Aastaruanded.)

**Ladu:** Ülikooli Raamatukogus, Tartus.

---

**LES PUBLICATIONS DE L'UNIVERSITÉ DE TARTU (DORPAT)** se font en trois séries:

**A:** Mathematica, physica, medica. (Mathématiques, sciences naturelles, médecine, sciences vétérinaires, agronomie.)

**B:** Humaniora. (Philosophie, philologie, histoire, droit.)

**C:** Annales.

**Dépôt:** La Bibliothèque de l'Université de Tartu.

---