

Zeitschrift: Neue Wege : Beiträge zu Religion und Sozialismus
Herausgeber: Vereinigung Freundinnen und Freunde der Neuen Wege
Band: 41 (1947)
Heft: 7-8

Artikel: Gottesliebe und Nächstenliebe im Chassidismus
Autor: Buber, Martin
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-138974>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 02.04.2025

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

Doch kann er kraftvoll Dauerndes nur gründen,
Wenn stetig ihn Verantwortung begeistert,
Mit heller Fackel fort und fort zu zünden,
Und er Verführung auch in sich bemeistert.

U. W. Züricher.

Gottesliebe und Nächstenliebe im Chassidismus

I.

Die uralte Auseinandersetzung zwischen Religion und Ethik, die sich bis in unsere Tage hinein fortsetzt, hat zwei Grundformen, je nachdem die eine oder die andere Seite einen Vorstoß unternimmt. Der Vorstoß der Ethik vollzieht sich im allgemeinen im Zeichen der Frage: Heteronomie oder Autonomie, Bestimmtwerden von einem Gesetz außerhalb unser (hier ist eben das Göttliche gemeint) oder Bestimmtwerden von einem Gesetz innerhalb unser? Der Vorstoß der Religion hat im allgemeinen zum Ziel, ihren Primat, ihren Vorrang durchzusetzen. Eine gerechte Entscheidung zwischen beiden scheint mir, wie so oft, nicht anders möglich zu sein, als daß man beiden recht und unrecht gibt, wobei natürlich die Bezirke von Recht und Unrecht genau aufeinander abzugrenzen sind.

Soll man, fragt die Ethik, das Gute tun, weil es die Götter gebieten, oder weil es das Gute ist? Wogegen die Religion ihrerseits die Frage stellt: Soll man denn überhaupt vor allem das Gute tun, oder das, was Gott von einem will? Die erste Frage scheidet offenbar lediglich zwischen zwei Motivationen desselben sittlichen Handelns und will wissen, welches die richtige sei. Die zweite Frage hingegen scheidet, wiewohl es der Religion grundwichtig ist, daß die Motivation «um Gottes willen» obwalte, im wesentlichen zwischen zwei Arten von Handlungen und will wissen, welche die überlegene sei. Mit andern Worten: die erste Frage läßt es dahingestellt sein, ob dem Inhalt der Handlungen nach nicht eine völlige Harmonie zwischen Religion und Ethik möglich sei, die zweite zielt auf einen möglichen Konflikt zwi-

schen beiden ab und will für diesen Fall der ersten den Vorrang sichern. Beide Fragen gehen, aufs Letzte geprüft, von einer falschen Auffassung sowohl der Religion wie der Ethik aus.

Der Mensch glaubt entweder an einen gebietenden und fordernden Gott, oder er glaubt nicht an einen solchen (diese Unterscheidung, nicht die zwischen «Gläubigen» und «Ungläubigen» ist für uns hier maßgebend). Für den, der nicht so glaubt, hat die Ethik selbstverständlich schlechthin recht, wenn sie den guten, aber nicht an einen gebietenden und fordernden Gott glaubenden Menschen gegen die religiöse Position stellt: selbstverständlich sind gute Handlungen nicht weniger gut, wenn sie aus eigener Einsicht, eigenem Gefühlsantrieb oder eigener Gewissensprüfung getan werden. Darüber hinaus aber beginnt in der Existenz dieses Menschen die Problematik. Ist er ein religiöser Mensch, so besteht zwischen seinem isolierten ethischen und seinem isolierten religiösen Leben im strengen Sinn keine Verbindung, sie stehen unter verschiedenem Gesetz, sein Leben hat keine elementare Ganzheit. Noch anders verhält es sich mit dem irreligiösen Menschen: er kann nicht bloß in jeder anderen Hinsicht vortrefflich sein, er kann sogar die Ganzheit des persönlichen Lebens haben, die jenem fehlt, aber er hat es nicht mit der Ganzheit des Seins zu tun, d. h. sein Leben als solches ist der Ganzheit des Seins gegenüber isoliert. Dies ist freilich ein Punkt, den nur der religiöse, nicht der irreligiöse Mensch verstehen kann: hier ist die Grenze der begrifflichen Verständigung zwischen beiden und es muß dem Irreligiösen unbenommen bleiben, die Kritik als eine illusionäre abzulehnen. In beiden Fällen hat aber die Ethik mit ihrem Postulat der Autonomie recht.

Wie nun aber, wenn von dem Menschen die Rede ist, der an einen gebietenden und fordernden Gott glaubt? Nehmen wir zunächst eine Art vorweg, die für unsere Zeit spezifisch wichtig ist. Der Mensch, der nicht den Glauben hat, er wisse durch eine Ueberlieferung zuverlässig, was Gott ihm für sein Leben gebietet, sondern die ihm überlieferte Offenbarung als eine Verschmelzung von Göttlichem und Menschlichem ansieht, innerhalb deren der menschliche Anteil im Laufe des Ueberlieferens wächst, der göttliche aber jeweils nur in Stunden persönlicher Erleuchtung und nur für bestimmte biographische Situationen sich unmittelbar als der göttliche kundtut, — dieser Mensch lebt recht eigentlich in «Furcht und Zittern». Grundsätzlich gibt es zwar für ihn das Problem von Autonomie und Heteronomie nicht, denn er weiß: wäre er in vollkommener Eintracht mit seinem Gott, dann würde eben das, was dessen Wille ist, in seinem eigenen Herzen entbrennen und es gäbe keinen Unterschied mehr zwischen «Von dorthen» und «Von daher»; aber faktisch ist sein Leben erfüllt von einer Zweiheit, die jener irgendwie entspricht. Wohl vernimmt er aus allen Dingen und Vorgängen eine göttliche Anforderung seiner

Person, aber im allgemeinen ist ihm damit keineswegs eine Anweisung gegeben, was er in dieser Stunde, in dieser Lage für Gott zu tun habe; vielmehr wird an ihn zumeist gewissermaßen eine Frage gerichtet, die er mit seinem Tun und Lassen auszufüllen hat. Was er nun von sich aus faßt, beschließt, entscheidet, das schöpft er aus seinem «Gewissen», aus der Urwachheit seiner Seele, in einer Tiefe am Einheitsquell der Person, wo Selbst und Welt und beider Verhältnis zueinander, wie es an diesem Tage ist, geprüft und geklärt werden. Aber bei noch so gewaltiger Konzentration der innersten Kräfte hat das Gewissen zuweilen keine Sicherheit; dieser Mensch weiß ja, daß er nicht objektiv zuverlässig wissen kann, ob das, was er nun vorhat, die rechte Antwort auf die ihm gestellte Frage, die rechte Ausfüllung des gezogenen Kreises ist. Wohl gibt es die Stunden, in denen er wie aus Vollmacht handelt, aber auch jene, in denen er die völlige Verlassenheit erfährt, und zwischen beiden verläuft das Leben. Er muß sich helfen lassen: von dem überlieferten «Wort Gottes», sich ihm öffnend, daß das göttliche Element darin ihm in die Seele schlagen könne, und von allem guten hilfreichen Geist, der vom Geiste Gottes berührt ist. Ueber alles aber muß er sich von Gott selber Hilfe erheischen, indem er im Gebet ihm all die Frucht des Gewissens darbringt, daß er sie annehme oder verwerfe. Und wie, wenn alles erschöpft ist und er auch dann noch keine Sicherheit gewinnt? Nun, so lebt er diese Stunde eben im Wagnis, in Furcht und Zittern ab.

Stellen wir jetzt diesem Einsamen und Ausgesetzten gegenüber, als das äußerste Beispiel einer religiösen Sicherheit, an deren Horizont scheinbar nie ein Schatten des Autonomieproblems erscheinen kann, eine religiöse Gemeinschaft (hier hat es keinen Sinn mehr an einen Einzelnen zu denken), die in der unerschütterten und allem Anschein nach unerschütterlichen Gewißheit lebt, welche ihr die in ihr lebendige Ueberlieferung verleiht, einer Gewißheit, die zu einer höheren Natur und zu einer erhabenen Selbstverständlichkeit geworden ist. Innerhalb ihres als Ganzes religiös bestimmten Lebens grenzen sich für die Menschen dieser Gemeinschaft dennoch eine religiöse Sphäre im engeren Sinne, Kult und Ritual umfassend, und eine ethische Sphäre gegeneinander ab. Gemeinam ist beiden, daß ihre Gesetze und Regeln von der göttlichen Autorität sich herleiten und das Handeln ihnen gemäß oder ihnen entgegen unter göttlicher Sanktion steht. Und doch regt sich sogar in dem im engeren Sinn religiösen Bereich immer wieder eine Tendenz, die uns, wie fern sie auch inhaltlich der Tendenz zur sittlichen Autonomie ist, doch in einer bestimmten Weise an sie erinnert. Man will die gottesdienstlichen Bräuche und die gebotenen Lebensformen nicht bloß deshalb beobachten, weil sie anbefohlen sind, man will der Innerlichkeit des eigenen Glaubensverhältnisses Ausdruck in ihnen verleihen, man will sie als ihrer Inten-

tion nach und ihrem Gehalte nach religiöse Akte, als in sich religiöse Akte tun; und der Charakter des Gebotenseins kann dabei als Motiv so weit zurücktreten, daß an ihnen vor allem dies empfunden wird, der Gebietende habe den Menschen Wege gewiesen, ihr eigenes religiöses Bedürfnis, das nach der Gottesnähe und der Bereitschaft für Gott, auszudrücken und zu befriedigen. In dem andern, dem ethischen Bereich macht sich eine entsprechende Tendenz in verschiedener Weise, aber zuweilen mit nicht weniger starken Akzenten geltend. Es ist geboten, die Eltern zu ehren; aber dem ehrfürchtigen Menschen betätigt sich darin ein Innerstes vom Grunde des Lebens her. Es ist verboten, lügenhaftes Zeugnis abzulegen; aber dem aufrichtigen Menschen ist Wahrheit nicht bloß das Siegel Gottes, sondern auch der Hort seiner eigenen Seele. Es ist geboten, den Mitmenschen zu lieben; aber ist Liebe echt, wenn sie nicht im Herzen aufbricht? Von oben und von innen zugleich: daß ebendas, was von oben geboten ist, von innen als Verlangen und Regung der Seele aufquelle — dahin geht letztthin die Tendenz. In dem Maße, in dem das in unendlicher Ferne und Majestät über dem Menschen strahlende Gottesfeuer sich in der innersten Zelle seines Selbst entzündet, in dem Maße also, in dem das «Ebenbild» zu konkreter Wirklichkeit wird, hebt sich auch innerhalb der in der lebendigen Gewißheit der Ueberlieferung lebenden Gemeinschaft die Differenz von Heteronomie und Autonomie in einer höheren Einheit auf. Erst auf dieser Stufe, wo das religiöse Prinzip das ethische, ohne es in seiner Eigenkraft zu beeinträchtigen, seiner eigenen Lebenssubstanz einverleibt hat, ist seine Obermacht unbestreitbar.

Dies ist aber keineswegs die höchste Stufe. Denn hier sind ja doch noch innerhalb des Gesamtlebens der religiösen Gemeinschaft die beiden Bereiche, das Religiöse im engeren Sinn und das Ethische, gattungsmäßig voneinander getrennt, beide zwar sich von Gottes Gebot ableitend und auf es bezogen, aber jenes doch, wenn nicht in allen seinen Teilen, so doch als Ganzes, den Vorrang beanspruchend. Wenn aber eine schwere innere Krise die Grundfesten — eben die Gewißheit, es sei Gottes Wille, daß die Menschen so und nicht anders leben — unterhöhlt hat und in der Gemeinschaft eine Bewegung sich erhebt um die Krise zu überwinden und wieder ein klares, eindeutiges Leben im Angesicht Gottes zu begründen, dann hält die Scheidung zwischen Ethischem und Religiösem nicht vor. Für die neue Bewegung müssen die ethischen Handlungen ihrem Wesen und ihrer Wirkung nach religiöse Handlungen werden, nicht also bloß als von Gott geboten der Religion angehörig, sondern unablässiger Bestandteil ihrer Keimsubstanz und durchaus nicht geringeren Ranges als deren Rest; ja von solcher Bedeutung, daß dieser Rest, das «Religiöse im engeren Sinne», nicht ohne sie bestehen könnte. Die Ur-Intention der religiösen Gemeinschaft, die Verwirklichung der «Heiligkeit» in der ganzen Breite

und Fülle des Gesamtlebens, soll nun erfüllt werden, mit ihrer Erfüllung wird begonnen. Das «Ethische» ist nun nicht mehr eine von der religiösen Instanz gedeckte und sanktionierte Sache zwischen den Menschen, sondern sie ist, nicht minder als das Religiöse im engeren Sinne, eine Sache zwischen den Menschen und Gott. Beide Arten von Handlungen, die ritualen und die sittlichen, sind ihrem Sinn nach auf Gott selber gerichtet, durch beide erhält sich die Verbindung mit ihm, beide wirken auf die Einheit zwischen den göttlichen Kräften und Gestalten ein. Das isolierte Religiöse ist hier ebenso dahingeschwunden wie das isolierte Ethische. Du kannst Gott nicht wahrhaft lieben, wenn du nicht die Menschen liebst, und du kannst die Menschen nicht wahrhaft lieben, wenn du Gott nicht liebst.

Das ist die Stufe, die der Chassidismus erreicht hat, wenn auch das von ihm begründete neue Leben fragmentarisch und flüchtig blieb. Man soll, sagt Kierkegaard, nur mit Gott wesentlich verkehren. Man kann, sagt der Chassidismus, mit Gott nicht in Wahrheit wesentlich verkehren, wenn man nicht mit den Menschen wesentlich verkehrt.

2.

Für eine geistige Bewegung, die nicht die Durchsetzung eines Gedankens, sondern die Erneuerung des Lebens anstrebt, ist es charakteristisch, wie sich ihr Menschenideal zu den einzelnen geschätzten und gepriesenen menschlichen Eigenschaften verhält. Die chassidische Haltung wird durch die Aussprüche dreier Zaddikim («Bewährte»: so werden die Führer der chassidischen Gemeinden genannt) beleuchtet, Aussprüche, die einander verwandt sind und von denen jeder einen besonderen Ton hat und einen besonderen Beitrag leistet, ja die überdies, nebeneinander betrachtet, eine deutliche Entwicklungslinie aufzeigen. Es handelt sich um die Beurteilung dreier Eigenschaften: der Klugheit, der Frömmigkeit und der Güte. Rabbi Pinchas von Korez, ein Mann der ersten Generation, von großer Unmittelbarkeit in der Anschauung und der Sprache, begnügt sich eine Wertskala der drei aufzurichten. «Fromm sein», sagt er, «habe ich lieber als klug sein, aber lieber als Klugsein und Frommsein habe ich Gutsein.» Auf den ersten Blick sieht es aus, als würde hier das Ethische über das Religiöse gestellt; aber prüft man die verwendeten (im Original jiddischen) Begriffe genauer dem sonstigen Sprachgebrauch nach, dann merkt man, daß hier mit «fromm» die religiöse Spezialisierung, also das isolierte Religiöse gemeint ist, wogegen «gut» den Menschen bezeichnet, der sich liebend zur Welt verhält, indem er den Willen Gottes an dessen Geschöpfen zu erfüllen sucht. Das isolierte Religiöse war eben dem Chassidismus in seiner Umgebung bekannt, in der Gestalt von «Frömlern», die sich nur um ihre Beziehung zu Gott selber kümmerten; das isolierte Ethische aber gab es in dieser Umgebung nicht, und man zog es daher

gar nicht in Betracht. Weiter als dieser Spruch geht ein knappes Wort, aus der Schule von Karlin stammend, deren Blütezeit in die dritte und vierte Generation der Bewegung fällt. Er lautet: «Klugheit ohne Herz ist gar nichts. Fromm ist falsch.» Was hier «Herz» genannt wird, ist im Grunde offenbar nichts anderes als jene «Güte», ohne die alle intellektuellen Vorzüge nichtig sind. Der zweite Teil des Spruches fällt durch seine Schärfe auf. Was er sagen will, ist klar: eine unmittelbare Beziehung zu Gott, die keine unmittelbare Beziehung zur Welt einschließt, ist, wenn es nicht Täuschung ist, Selbsttäuschung; wenn du dich von der Welt abwendest um dich Gott zuzuwenden, bist du nicht der *Wirklichkeit* Gottes, sondern nur deinem *Gottgedanken* zugewandt; das isolierte Religiöse ist in Wahrheit auch das Religiöse nicht. Nun aber kommt der dritte Spruch und legt die Verkehrtheit aller isolierten Eigenschaften bloß, indem er beachtenswerterweise auch an der isolierten Güte Kritik übt; denn wir sind nun in der sechsten Generation, die Aufklärungsbewegung hat inzwischen dem östlichen Judentum auch eine Form der isolierten Ethik gebracht, und dazu hat der Urheber des Spruchs, der weise Rabbi Bunam, auf seinen Auslandsreisen wohl auch andere Formen davon kennen gelernt. Der Spruch lautet: «Wenn jemand bloß gut ist, ist er ein Buhler; wenn er bloß fromm ist, ist er ein Dieb; wenn er bloß klug ist, ist er ein Ungläubiger. Nur wenn in einem alle diese Eigenschaften beisammen sind, vermag er Gott in Vollständigkeit zu dienen.» Wer sich in einer unbestimmten Liebe ohne Ordnung und Gestalt an die Menschen hergibt, ohne von Glauben und Weisheit zugleich, durch Weisheit aus dem Glauben Sinn und Zusammenhang für seine Liebe zu empfangen, der wird sich leicht, wie ein Buhler, an den und jenen verlieren. Wer sich auf ein Gefühlsverhältnis zu Gott beschränken will ohne die lebendige Welt um sich zu sehen und ohne das Leben zu erkennen, der bestiehlt die Menschen um das was ihnen gebührt, und warum nicht auch um das was ihnen gehört? Und wer nur seinen Geist übt und auf nichts anderes bedacht ist, wer mit Gott und Welt nur durch die äußeren Bande der hergebrachten Religion und der hergebrachten Moral verknüpft ist, aber weder Frömmigkeit noch Güte kennt, der wird bald auch den notdürftigen Halt verlieren, den jene äußeren Bande verleihen. Alles Isolierte führt irre. Nur die Ganzheit ist zuverlässig und führt den Menschen zum Heil.

Soweit in diesen Sprüchen eine Wertskala aufgerichtet wurde, war das Ethische obenan: wer nur «gut» ist, kann eher erwerben was ihm noch fehlt, als wer nur fromm oder gar nur klug ist. Eine ähnliche Bewertung des Ethischen, wenn auch von einer anderen Seite aus, tritt uns entgegen, wo nicht mehr die Eigenschaften als solche, sondern der Platz von Gottesliebe und der von Nächstenliebe in der Entwicklung der wahrhaft religiösen Person erörtert wird. Hier wird es völlig deut-

lich, daß die wahre Menschenliebe in den Augen des Chassidismus gar keine abgelöst-ethische Haltung mehr, sondern eine religiöse im eigentlichen Sinne ist, ja daß in der Entwicklung der Person das Religiöse gerade auf ihr am ehesten sich aufbauen kann. Ein Zaddik fragte einen seiner Schüler: «Wenn ein Jude am Morgen vom Lager aufsteht und hat im Augenblick zwischen zwei Wegen zu wählen, Gottesliebe und Nächstenliebe, was geht dem andern voraus?» Der Schüler wußte es nicht. Da erklärte er: «Im Gebetbuch ist vermerkt: ‚Vor dem Beten soll man den Vers sagen: ‚Liebe deinen Genossen dir gleich.‘ Die wahre Gottesliebe ist, mit der Menschenliebe anzufangen. Und wenn dir einer sagt, er habe Liebe zu Gott und habe keine Liebe zu den Menschen, wisse, er lügt.» Es ist zu beachten, daß trotz jenes Spruchs, der auch die bloße Güte verdammt, doch nirgends, soweit ich sehe, gesagt wird, es könne niemand Liebe zu den Menschen ohne Liebe zu Gott empfinden: immer wird jene als die Grundlage angesehen. Vor einen Enkel des «heiligen Jehudi», einen Zaddik der siebenten Generation, brachte ein Händler eine Klage über einen anderen vor, der ein Geschäft neben dem seinen aufgetan habe und ihm seinen Erwerb verkürze. «Weshalb», sagte der Zaddik, «bindest du dich so an dein Geschäft, von dem du dich ernährst? Es kommt doch darauf an zu dem zu beten, der dein Ernährer und Erhalter ist! Weißt du aber etwa nicht, wo er wohnt, nun denn, es steht geschrieben: ‚Liebe deinen Genossen dir gleich, ich bin der Herr.‘ Liebe ihn nur, deinen Genossen, und wolle, daß auch er habe wessen er bedarf, — dort, in dieser Liebe wirst du den Herrn finden.» Während anderswo in der Schrift geboten wird Gott zu lieben, und sodann den Fremdling, weil Gott ihn liebt, wird hier der umgekehrte Weg gewiesen. Gewiß sind beide zusammen die Wahrheit: denn jede der beiden Lieben in ihrer Wahrheit fordert die andere zu ihrer Ergänzung und treibt die andere hervor; aber wichtig ist, daß im Chassidismus es der Weg von der Welt zu Gott ist, auf den immer wieder als auf den für die persönliche Entwicklung maßgebenden hingewiesen wird. Einen Schritt weiter zum Verständnis dieser Tatsache führt uns das Wort eines Schülers des Lubliner «Sehers», also eines Zaddik der fünften Generation. Es ist ein naiv anmutender Ausspruch, aber in seiner Naivität birgt sich eine tiefe Wahrheit. Auch er hebt mit dem Schriftvers an: ‚Liebe deinen Genossen dir gleich, ich bin der Herr.‘ «Denn», fährt er fort, «wie wenn man das Kind erst die Buchstaben und die Vokale lehrt und dann, sie zum Wort zu verbinden, so ist ja jeder in Israel ein Buchstabe der Lehre und seine Seele ein Gottesteil von oben, und wer einen aus Israel liebt, erlangt einen Gottesteil, und wenn er gewürdigt wird noch einen und noch einen zu lieben, erlangt er mehr, und wenn er der Liebe zu ganz Israel gewürdigt wird, erlangt er den Allmächtigen, den Gott der Welt, den Herrn.» Der eigentliche Sinn des Spru-

ches geht an seinem Schlusse auf: nur wer Mensch um Mensch lieben lernt, gelangt in seinem Gottesverhältnis zu Gott als Gott der Welt. Wer die Welt nicht liebt, kann in seinem Verhältnis zu Gott nur einen gleichsam einsamen Gott oder den Gott seiner eigenen Seele meinen; den Gott des Alls, den Gott, der seine Welt liebt, lernt er erst in dem Maße meinen, in dem er selber die Welt lieben lernt. So darf man denn als den für die Entwicklung der Person entscheidenden Weg den von der Menschenliebe zur Gottesliebe ansehen, nicht in dem Sinn, als ob man ihn und nicht den andern zu gehen hätte, vielmehr muß der lebendige Mensch des Glaubens beide zu wiederholten Malen gehen, immer wieder wird seine Liebe eng, einmal nach der einen, einmal nach der andern Seite, immer wieder muß sie sich weiten und erneuern, — aber das erzieherisch Entscheidende ist der Weg von «unten» nach «oben». Einer kam zu einem Zaddik und fragte: «Ich habe gehört, Ihr gäbet wirkfame Mittel aus. So gebt mir denn ein Mittel um Gottesfurcht zu erlangen.» Der Zaddik antwortete: «Zur Erlangung von Gottesfurcht habe ich kein Mittel, wohl aber zur Erlangung von Gottesliebe.» «Das ist ja eine noch höhere Stufe», rief jener, «gebt das Mittel nur her!» «Das Mittel», sagte der Zaddik, «um Liebe zu Gott zu erlangen, ist Liebe zu Israel. Wer in Wahrheit Liebe zu Israel hat, kann leicht dazu kommen Gott zu lieben.»

Wie nah hier auch das «Ethische» in seiner grundlegenden Wichtigkeit für das «Religiöse» diesem gekommen ist, so ist doch noch eine Differenz der Qualitäten und Gebiete geblieben. Auch sie muß überbrückt werden. Und sie wird überbrückt.

Ein bedeutender Zaddik der dritten Generation, Rabbi Schmelke, wurde von einem Schüler gefragt: «Wie kann ich das Gebot ‚Liebe deinen Genossen dir gleich‘ erfüllen, wenn mein Genosse mir Uebles tut?» Er antwortete: «Zuweilen schlägt einer aus Versehen sich selber. Soll er da einen Stock nehmen und sich zur Strafe verprügeln? Du bist doch Eine Seele mit deinem Gefährten, und wenn er dir Uebles tut, weil er das nicht weiß, wirst du, der es weiß, ihm vergelten und dir selber Leid zufügen?» Jener aber fragte weiter: «Und wenn ich einen sehe, der gegen Gott böse ist, — wie kann ich den lieben?» «Die Seele jedes Menschen», antwortete der Zaddik, «ist ein Gottesteil von oben. So sollst du dich Gottes erbarmen, wenn einer seiner heiligen Funken sich in den ‚Schalen‘ verfangen hat.» Hier ist der entscheidende Schritt getan. Wie der Urquell der Gottheit verbunden ist mit all seinen in die Welt ausgestreuten Seelenfunken, so ist, was wir an unseren Mitmenschen tun, verbunden mit dem, was wir auf Gott tun. Die «ethischen» Handlungen sind nach Sinn und Wesen ebenso sehr religiöse Handlungen wie es die «religiösen» sind. Und fragt man nach der Wirkung: «Solange», schreibt einer der ernstesten chassidischen Denker, «grundloser Haß besteht, daß einer den andern nicht freund-

lichen Angesichts betrachtet, bewirkt es das Verbergen des oberen Angesichts. Wenn aber Liebe offenen Angesichts waltet, dann wird sich erfüllen, daß die Glorie des Herrn sich offenbart und alles Fleisch mitfammen sie sehen.» Die Erlösung hängt an der Einung der Menschenwelt, denn diese Einung ist die Einung der Gottessubstanz, die in die Welt geworfen ist. Die echte sittliche Tat wird an Gott getan.

So ist es denn selbstverständlich, daß die «ethischen» Handlungen den «religiösen» gleichgestellt werden, wie wenn der «Seher» von Lublin, als er einem armen Wanderer nicht bloß selber die Speisen aufträgt, sondern darnach auch selber die Eßgeräte hinausträgt, auf die Frage, warum er sich auch damit selbst bemühe, antwortet: «Gehörte doch das Hinaustragen der Geräte aus dem Allerheiligsten zum Dienst des Hohepriesters!» Kann man dies immer noch als bloße Parallelisierung und Gleichnisprache verstehen, so spricht sich die innigste Einheit beider Gebiete und der beiden gemeinsame religiöse Charakter in einem fast derben Scherzwort Rabbi Mordechais von Neschiz, eines der frühen Zaddikim, aus. Er hatte in seiner Jugend Geschäfte getrieben und pflegte alljährlich von dem Erwerb jeder Handelsreise etwas zurückzulegen, um am Ende des Jahres einen schönen Ethrog¹⁾ kaufen zu können. Auf dem Weg in die Stadt, wo er sich diesen anschauen wollte, begegnete er einem Wasserfahrer, der weinte und klagte, weil ihm sein einziges Pferd umgekommen war. Der Rabbi gab ihm das für den heiligen Zweck zusammengesparte Geld her, damit er sich ein anderes Pferd kaufe. Und als man ihn fragte, ob es ihm denn nicht schwer geworden sei, solchen Verzicht zu üben: «Was macht es aus!», sagte er, «allewelt spricht den Segen über den Ethrog, und ich spreche den Segen über das gekaufte Pferd.»

Ein Gott, der so wahrhaft an dem Schickial seiner Schöpfung teilnimmt, daß er sich um ihretwillen (so lehrt die Kabbala) von seiner Schechina, seiner «einwohnenden Herrlichkeit», trennt und die Wiedervereinigung mit ihr von der Einung der Schöpfung abhängig macht, kann — so lehrt der Chassidismus — nicht dulden, daß der Mensch in seinem Leben und Handeln grundsätzlichen zwischen Oben und Unten scheide.

3.

Es ist hier noch an einer Anzahl von Sprüchen und Geschichten (Auswahl einiges besonders Charakteristisches aus einem sehr viel reicheren Material) zu zeigen, wie diese Einverleibung des Ethischen ins Religiöse ihren Ausdruck findet in der Übung der Menschenliebe im Leben des wahren Chassid. Manches darunter klingt an Aelteres an,

¹⁾ Die Citrusfrucht, über der am Laubhüttenfest die Segnung des pflanzlichen Wachstums gesprochen wird.

aber es geht hier nicht um das Einzelne, sondern um die Fülle und Kraft des Ganzen, die ohnegleichen ist.

Wir gehen von der Anschauung aus, die wir in jenem Gleichnis des Rabbi Schmelke von dem der sich selber schlägt gefunden haben. Es ist ein Prinzip der Identifizierung, nicht unwert dem indischen «Das bist du» zur Seite gestellt zu werden. Auf den Baalschem, den Begründer des Chassidismus, selber geht ein Spruch zurück, der sich wieder an das Gebot anschließt, den Genossen «dir gleich» zu lieben: «Denn jedermann in Israel hat seine Wurzel in der Einheit, und daher darf man ihn nicht ‚mit beiden Händen‘ wegstoßen, denn wer seinen Gefährten wegstößt, stößt sich selber weg: wer ein Quentchen der Einheit wegstößt, das ist als stieße er die ganze weg.» Ich setze zur Veranschaulichung ein kräftig volkstümliches Gleichnis daneben. Wieder beklagt sich bei einem Zaddik — diesmal ist es ein derber Scherzbold, der auch seine heftigen Ermahnungen in Scherze kleidet —, einer, daß ein anderer ihn um seinen Erwerb bringe. «Haft du schon», sagte der Zaddik, «ein Pferd im Bach trinken sehn? Es schlägt mit den Hufen aus. Weshalb wohl? Es sieht sein Spiegelbild und meint, das sei ein anderes Pferd, das ihm sein Wasser wegtrinken will. Dir aber kommt es zu es zu wissen: das ist kein anderer als du selber, du selber stehst dir im Wege!»

Die hochgespannte Forderung der Identifizierung verträgt sich im Chassidismus durchaus mit der Einsicht in den besonderen Charakter des Verhältnisses jedes Menschen zu sich selbst, aber auch die diesem Verhältnis eigentümliche Problematik wird klar erkannt. Gerade von dieser Problematik aus werden dem Liebesgebot neue Seiten abgewonnen. Ich führe zwei Sprüche an, die scheinbar in einem gewissen Gegensatz zueinander stehen, in Wahrheit aber einander ergänzen. Der Baalschem erklärt das Gebot so: «Es liegt dir ob deinen Gefährten zu lieben wie du dich selbst liebst. Und wer kennt wie du deine vielen Mängel? Wie du dich dennoch zu lieben vermagst, so liebe deinen Genossen, so viele Mängel du auch an ihm siehst.» Ein Zaddik der fünften Generation aber sprach von sich selbst: «Wie kann ich das Liebesgebot erfüllen, da ich doch mich selber nicht liebe und mich nicht anzublicken vermag? Eben so soll ich an meinem Gefährten tun.» Hier stehen zwei Menschen verschiedener Stufe einander gegenüber. Der eine läßt sich durch die Kenntnis seiner eigenen inneren Gebrechen nicht davon abhalten, seiner Person die anscheinend dem Menschen natürliche liebevolle Aufmerksamkeit zuzuwenden; dem andern ist der Anblick der eigenen Seele, wie sie ist, ein unübersteigliches Hindernis sich selber zu lieben; er kann es nur überwinden, indem er sich reinigt, sich wandelt, indem er «umkehrt» — übrigens ein für die Verschmelzung des Ethischen und des Religiösen schon in einer frühen Entwicklungsgeschichte der jüdischen Ueberlieferung höchst wesent-

licher Begriff. Bedeutet das, daß dieser Mensch das Unvollkommene überhaupt nicht zu lieben vermag und also auch seine Mitmenschen nicht, bis auch sie die Umkehr vollzogen haben? Aber es ist ja doch offenbar, daß er eben aus Liebe den anderen hilft umzukehren, sie darin belehrt und berät. Vielmehr ist die tiefere Bedeutung des Spruchs die, daß der Zaddik, der sich durch wahre Zuwendung zu Gott dazu bringt, sich selber in Gott, das heißt in der Vollkommenheit, zu lieben, dem Menschen, der sich ihm anvertraut, dazu verhelfen kann sich selbst ebenso, also in Wahrheit zu lieben, statt wie gewohnt in der trügerischen Perspektive der Selbstsucht.

Schon hier beginnt die Liebe aus dem Bereich des persönlichen Verhältnisses zwischen Mensch und Mensch in das Verhältnis zur Gemeinschaft hinüberzutreten. Was der Zaddik an jedem Einzelnen wirkt, wirkt er im Zusammenhang des Ganzen. «Und dies ist das Werk des Leuchters», führt ein Meister des Leidens und des Gebets in der vierten Generation, der Kosnitzer Maggid, aus den Vorschriften für die Herstellung der Geräte fürs heilige Zelt an, «ein Goldgetriebe von seiner Lende bis zu seiner Blüte». Und er legt aus: «Der Zaddik soll sich an die Gesamtheit Israels heften, und auch an die Abtrünnigen, «daß kein Verstoßner von ihm verstoßen sei» — vom Anfang bis zum Ende, bis zum Alleruntersten, alles Ein Getriebe und völlige Einung; und an allen geschehe die Zurechtmachung, denn alle sind sie ein Gottesteil von oben». Jede «Zurechtmachung», die der Zaddik am Einzelnen übt, übt er an der Gesamtheit Israels, die, erst sie, der wahre Leuchter ist, der zum Himmel aufstrahlt und die Erde erhellt.

Von dieser Konzeption der Gesamtheit aus, die im chassidischen Schrifttum in unzähligen Lehren, Gleichnissen und persönlichen Beispielen wiederkehrt, ist eine eigentümliche Anschauung zu verstehen, die in aller Klarheit schon in den ersten Generationen auftaucht und später nicht weiter ausgebaut worden ist. Es ist der Gedanke des «Mehr-liebens». Er hat, vom Baalschem ausgehend, dann bei Rabbi Pinchas von Korez und in seiner Schule Fuß gefaßt. Vom Baalschem wird berichtet, er habe einem Chassid, dessen Sohn unter die Gottesleugner geraten war, geboten ihn mehr als bisher zu lieben, und dieses Mehr an Liebe habe dann in der Tat den Jüngling zur Gemeinschaft zurückgebracht. Und auf Rabbi Pinchas geht die Lehre zurück: «Wenn dich einer verachtet und dir Leid zufügt, sollst du dich stark machen und ihn mehr als zuvor lieben. Durch solche Liebe bringst du ihn zur Umkehr. Darum soll man auch die Bösen lieben, nur ihre bösen Taten soll man hassen.» Und Rabbi Pinchas' echter Schüler, der Mann, von dem erzählt wird, der Tod sei über ihn in einer Nacht gekommen, als er dalag und sich weder entschließen konnte, gegen einen andern vor Gericht auszusagen noch auch die Unwahrheit zu sprechen, und keine andere Lösung sah als den Tod, Rabbi Rafael, pflegte zu

lehren: «Wenn einer sieht, daß sein Gefährte ihn haßt, soll er ihn mehr lieben. Und der Sinn davon ist: die Gesamtheit Israels ist ein Wagen für die Heiligkeit, und ist Liebe und Einheit zwischen ihnen, dann ruht die Schechina und alle Heiligkeit über ihnen, ist aber, was Gott verhüte, eine Spaltung, dann wird ein Riß und eine offene Stelle und die Heiligkeit fällt in die ‚Schalen‘ hinab». Wenn also an dem einen Ort zu wenig geliebt wird, muß man an einem andern umföhrer lieben, um Ausgleich zu schaffen und die Ganzheit des ‚Wagens‘ wiederherzustellen. Die untere Welt trägt das Göttliche nur, wenn sie als Ganzheit zusammenhält, und jeder kann an seiner Stelle dazu beitragen, daß die Ganzheit sich erhalte. Und dasselbe Prinzip des Mehr-liebens wirkt bis in die Intimität des zwischenmenschlichen Lebens hinein. Ein Schüler des Rabbi Pinchas erzählt: «Auf der Reise im Sommer rief mich der Rabbi, ich solle mich zu ihm in seinen Wagen setzen. Ich sagte: ‚Ich fürchte mich, ich könnte es Euch eng machen‘. Da sagte er mir in einer Weise besonderer Zuneigung: ‚Laßt uns einander mehr lieben, dann wird uns weit sein‘.» Das Gefühl des Beengtheins in der Menschenwelt hat seinen Ursprung in unzulänglicher Liebe.

Worauf es ankommt aber, das ist keine allgemeine, unperfönliche Liebe; ganz konkret, ganz direkt, ganz effektiv muß sie sein. Kein anderes Beispiel sagt wohl so deutlich was gemeint ist wie jene allbekannte Geschichte, die aus dem Munde eines großen Liebenden und Helfers, Rabbi Mosche Leib von Salow, überliefert ist. Er soll selber erzählt haben (ich wähle unter den verschiedenen umlaufenden Varianten die volkstümlichste und vollständigste), er sei unter Bauern in einer Dorfschänke gefessen und habe ihren Gesprächen gelauscht. Da habe er gehört, wie einer den andern fragte: «Liebst du mich denn?» Und jener habe geantwortet: «Nun freilich, ich liebe dich sehr.» Aber der erste habe ihn traurig angesehen und ihm solche Redeweise verwiesen: «Wie kannst du nur sagen, du liebst mich? Weißt du denn, woran es mir fehlt?» Und da habe der andere geschwiegen und schweigend seien sie einander gegenübergefessen, denn da war nichts mehr zu besprechen. Wer wahrhaft liebt, weiß aus der Tiefe seiner Identität mit dem andern, vom Wurzelgrunde des andern Seins aus weiß er, woran es dem Freunde ermangelt. Dies erst heißt Liebe.

Und wie gelangt man dazu? Man muß — so hat der Baalschem in einem schlecht erhaltenen Gleichnis im Anschluß an den Vers der Sprüche Salomons «Wie im Wasser Antlitz an Antlitz, so das Herz des Menschen zum Menschen» gelehrt — sich zum Gefährten hin und niederbeugen, wie wenn einer seinem Spiegelbild im Wasser näherkommen will und sich zu ihm hin und niederbeugt, und auch es kommt ihm entgegen, bis sein Haupt ans Wasser rührt und er nichts

mehr sieht, denn beide sind das eine geworden, das sie sind; so kommt das Herz des Menschen zum Menschen, und nicht dieses eine zu diesem andern allein, sondern alle zu allen. So habe Mose, der «Demütige», sich bis zur «Fläche des Bodens» niedergebeugt und in die Herzen ganz Israels sei Liebe zu einander gezogen. Von einer andern Seite aus, und ebenfalls unter Berufung auf die Demut Moses, stellt es ein früher Zaddik der dritten Generation dar. Jeder Mensch, so lehrt er, war Mose wichtiger als er selber. «Und dies war sein Dienst, auch Israel auf diese Stufe zu bringen, daß jeder seinen Gefährten liebe, indem er in seinen eigenen Augen niedriger sei und jener ihm überlegen... Und dies ist es, was geschrieben steht: ‚Als Mose seine Hand erhob‘, das heißt, seine Kraft und Stufe, die die Eigenschaft der wahren Demut war, dann war auch in Israel die Eigenschaft der Demut, und da betrachtete jeder den Vorzug des andern und die eigne Niedrigkeit und liebte den Gefährten in vollkommener Liebe, und dadurch besiegten sie Amalek», das ist, die Gewalt des Uebels.

Und wieder geht das Ethische ganz in das Religiöse ein. Der «heilige Jehudi» und seine Freunde liebten es, den Zusammenhang zweier Juden, die gleich auf gleich beieinander stehen und einander in fröhlicher Liebe zutrinken, mit dem Zusammenhang zweier «Jud»-Buchstaben zu vergleichen, die die kleinsten Zeichen des Alphabets, ja bloße Pünktchen sind, stellt man sie aber nebeneinander, dann drücken sie den Gottesnamen aus; stellst du hingegen zwei solche Pünktlein übereinander, dann bedeuten sie nur eine Unterbrechung. Wo zwei gleich auf gleich beieinander und einander ohne Vorbehalt zugetan sind, ist Gott.

Dieser großen Bedeutung des Gleich-auf-gleich-seins gegenüber verblaffen die Wertunterschiede zwischen den Menschen. Nicht allein daß in jedem ein Gottesteil von oben ist, in jedem ist ein ihm eigentümlicher, nirgendwo sonst auffindbarer. «In jedermann» sagt Rabbi Pinchas, «ist Kostbares, das es in keinem anderen gibt.» Die Einzigkeit und Unerfetzlichkeit jeder Menschenseele ist eine Grundlehre des Chassidismus.

Gott meint mit seiner Schöpfung eine Unendlichkeit von Einzigkeiten, und innerhalb ihrer meint er jeden einzelnen ohne Ausnahme einer Eigenschaft nach, einer besonderen Fähigkeit nach, einem Werte nach, den kein anderer besitzt; jedem kommt in seinen Augen ein eigentümlicher Belang zu, in dem kein anderer mit ihm wetteifern kann, und jedem ist er im Hinblick auf dieses in ihm verborgene Kostbare in besondrer Liebe zugetan. Gewiß, es gibt Große und Kleine, an Lehre Reiche und an Lehre Arme, mit Tugenden Geschmückte und der Tugend bar Scheinende, Gottergebene und in sich selbst Verkrochne, aber auch den als töricht und als frevelhaft Verschrienen verfaßt Gott

sich nicht. Rabbi Pinchas vergleicht dies einem Fürsten, der außer seinen herrlichen Palästen auch allerhand winzige versteckte Landhäuser in Wäldern und Dörfern zu eigen hat, die er zuweilen auffucht um zu jagen oder sich zu erholen. Und es ist nicht zu sagen, die großen Paläste seien zu recht da und die kleinen Landhäuser seien nicht zu recht da, «denn was dieser Geringe wirkt kann dieser Wichtige nicht wirken». «So auch der Gerechte. Gewiß, seine Tugend und sein Dienst sind unermesslich groß, und dennoch kann er nicht wirken, was der Böse wirkt.» So soll auch der Mensch, der in Gottes Wegen wandeln will, nicht aus relativen Unterschieden absolute machen. Das Wort der Mischna²⁾ «Verachte keinen Menschen» erstreckt der Kosnitzer Maggid, der jenes Gleichnis des Rabbi Pinchas anführt, nicht bloß auf Unwissende, sondern auch auf die Bösen und Gemeinen. Denn, wie die Mischna sagt, «es gibt keinen Menschen, der nicht seine Stunde hätte». «Auch der Böse hat seine besondere Stunde, wo er sich dem Schöpfer zuwendet», und spräche er zu ihm «auch nur ein einziges Wort in Vollkommenheit»; «denn nicht als Chaos hat Er ihn erschaffen». Wäre nicht auch im Leben des Bösesten dieser Augenblick, er wäre gar nicht geschaffen worden. Und nach diesem Augenblick, nach diesem einen heiligen Wort, nach dieser einen heiligen Handlung schaut Gott aus. Wie dürfte der Mensch das vergessen! Er darf mit seiner Bereitschaft der Liebe und Hilfe nicht wählerisch sein, wo Gott es nicht ist. Vom Safower Rabbi wird erzählt, um Mitternacht, als er ins Studium der Lehre versenkt war, habe ein betrunkenener Bauer an sein Fenster geklopft und Einlaß verlangt. Erst verdroß den Zaddik die Störung, dann aber befann er sich: «Wenn Gott ihn in seiner Welt verträgt, ist es doch not, daß er da sei, da muß doch auch ich ihn in seiner Welt vertragen.» Er ließ ihn ein und bereitete ihm ein Lager. Ein andermal warf man ihm vor, daß er einem übel berufenen Mann alles Geld gegeben hätte, das er hatte. «Auch ich bin nicht gut», sagte er, «und Gott gibt mir was ich brauche.»

Gott verschwendet seine Liebe auch an den Bösesten, wie dürfte der Mensch die seine mit strenger Buchhaltung nach Ehre und Verdienst verwalten! Einmal waren die polnischen Rabbiner zusammengetreten, um über die zu Gericht zu sitzen, die den jüdischen Sitten abspenstig geworden sind. Ehe sie aber das Urteil der Scheidung zwischen ‚Jochabwerfern‘ und den Getreuen in die Welt sandten, beschloßen sie, von Rabbi Wolf von Zbarez, auch er einer der großen Liebenden, seine Zustimmung zu erbitten. «Liebe ich euch denn mehr als ich sie liebe?», gab er zur Antwort. Die Verhandlung wurde nicht fortgesetzt.

²⁾ Der Grundtext des Talmuds, der von dessen späterem Großteil, der „Gemara“, erläutert wird.

«Der vollkommene Zaddik», lehrt der Baalschem, «in dem selber kein Böses ist, sieht an keinem etwas Böses». So wird von Rabbi Susja, dem großen Ekstater und «Gottesnarren», berichtet, sogar wenn einer in seiner Gegenwart etwas Böses tat, habe er an ihm nur das Gute gesehen. Nach der Legende hatte er diese Stufe erlangt, weil einmal, nachdem er im Beisein seines Lehrers, des «großen Maggid», einen vielfältigen Sünder angefahren hatte, wie er sich denn nicht schäme vor den heiligen Mann zu treten, dieser ihn gesegnet hatte, hinfort nur das Gute an allen zu erblicken. Nach einer anderen Erzählung verhielt es sich mit ihm so, daß er alle Sünden anderer als seine eigenen wahrnahm und sie sich selber vorhielt.

Für den, der kein vollkommener Zaddik ist, gibt der Baalschem die ergänzende Lehre: «Widerfährt es einem, daß er etwas Sündhaftes sieht oder davon hört, merke er darauf, daß in ihm selber ein Quentchen dieser Sünde ist, und lasse es sich angelegen sein, sich selber zu rechtzumachen . . . Dann wird auch der Böse die Umkehr vollziehen, wenn du ihn mit in die Einheit einbeziehst, da doch alle Ein Mensch sind. Und dann wirkst du dazu, daß es nach dem Spruch, und mache das Gute' gehe, denn du machst aus dem Bösen das Gute.» Jüdische Glaubensweisheit begegnet sich hier, von ganz anderer Seite her, mit uralter chinesischer: Wer sich selber mit dem Sinn des Seins in Einklang bringt, bringt die Welt mit ihm in Einklang; aber hier, in dem chassidischen Spruch, steht, was in all den taoistischen fehlt: Man muß den andern in die Einheit einbeziehen, dann wirkt man auf ihn zum Guten ein.

Hüten muß man sich vor diesem ewigen Unterscheiden zwischen sich und den andern, vor der Hoffart des Unterscheidens, vor dem Trug des Unterscheidens, vor dieser ganzen triumphalen Scheinwelt, die auf der selbstzufriedenen Unterschiedlichkeit steht. Nichts verstört so die Einheit der Gotteswelt, das Vorgefühl der Ewigkeit, wie dieser sich breitmachende Unterschied zwischen mir und den andern, als hätte ich wirklich dies und das vor dem und dem voraus. Das äußerste im Gebiet der Sprache, was im Chassidismus gegen diese Hochflut des falschen Unterscheidens geäußert worden ist, ist was Rabbi Rafael im letzten Sommer vor seinem Tode sprach: «Man muß nun alle guten Werke beiseitelegen, damit keine Herzenstrennung von irgendeinem Juden mehr sei.»

Es gibt aber noch eine Kategorie von Menschen, die zu lieben uns besonders schwer fällt; das sind unsere Feinde. Wie es sich mit dieser Liebe verhält, hat ein anderer großer Zaddik, ebenfalls einer der ersten, Rabbi Jechiel Michal, gleicherweise vor seinem Tode, ausgesprochen. Er befahl seinen Söhnen an, sie sollten für die Feinde beten, daß es denen wohlergehe. «Und meint ihr», fügte er hinzu, «das sei kein Gottesdienst? Das ist ein Gottesdienst größer als alles

Gebet». Hier hat die Einverleibung des Ethischen in das Religiöse ihren Gipfel erreicht.

4.

Der Chassidismus ist eine der großen Glaubensbewegungen, die unmittelbar zeigen, daß die Menschenseele als Ganzes, in sich geeint, in der Kommunikation mit der Ganzheit des Seins leben kann, und zwar nicht bloß einzelne Seelen, sondern eine zur Gemeinschaft verbundene Vielheit von Seelen. Die scheinbar mit Notwendigkeit voneinander getrennten Bereiche erkennen in den hohen Stunden solcher Bewegungen die Unrechtmäßigkeit ihrer gegenseitigen Abgrenzung und schmelzen ineinander. Die klare Flamme der menschlichen Einheit umfaßt alle Kräfte und steigt zur göttlichen Einheit empor.

Die Einung des ethischen und des religiösen Bereichs, wie sie sich im Chassidismus, wenn auch nur in kurzer Blüte, vorbildlich vollzogen hat, bringt hervor, was wir in unserer Menschenwelt Heiligkeit nennen. Wir können Heiligkeit als menschliche Eigenschaft kaum anders als durch solche Einung kennen. Es ist wichtig, daß man sie kennen lerne.

Martin Buber.

Hat das Feldprediger-Amt in der Friedensarmee einen Sinn? ¹

Die folgenden Ausführungen über Wert und Unwert des Feldprediger-Amtes beruhen einerseits auf grundsätzlichen Erwägungen, andererseits auf persönlichen Beobachtungen im Militärdienst seit 1913. Der Schreibende ist Protestant und beurteilt deshalb vor allem die Feldgeistlichen seiner Konfession. Er ist auf Grund seiner Erfahrungen zu einer durchaus ablehnenden Einstellung gegenüber besagter Institution gekommen, ist aber überzeugt, daß er mit seiner Meinungsäußerung unter seinen soldatischen Kameraden nicht allein steht. Im

¹) Es handelt sich bei diesem Artikel nicht um eine antimilitaristische Attacke, die wir nun nach dem zweiten Weltkrieg eröffnen möchten. Wenn wir auch nicht zu denen gehören, die immer noch an einen Schutz der kleinen Staaten durch Armeen glauben, und wenn wir auch der Meinung, unsere Armee hätte uns gerettet, jederzeit entgetreten, so hätten wir doch keinem freien Volk zumuten wollen, sich einer Gewaltherrschaft wehrlos zu fügen. Es ist zwar unsere heilige Ueberzeugung, daß es noch andere, bessere, überlegenere und erfolgreichere Mittel zur Verteidigung der Freiheit gibt, und es ist uns selbstverständlich, daß die Menschheit die barbarische Stufe militärischer Auseinandersetzungen überwinden muß, wenn sie nicht dem sicheren Untergang entgegengehen will. Der Kampf um diese Erkenntnisse muß allerdings gekämpft werden.

Der Verfasser packt ein Teilproblem an, eine Institution, von der je und je