

MARTIN BUBER  
Die Erzählungen der Chassidim



MARTIN BUBER

Die Erzählungen  
der Chassidim

Neuausgabe mit Register und Glossar

Nachwort von Michael Brocke

MANESSE VERLAG  
ZÜRICH



## VORWORT

Dass Chassidim sich von ihren «Zaddikim», von den Führern ihrer Gemeinschaften, Geschichten erzählen, das gehört zum innersten Leben der chassidischen Bewegung. Man hat Großes gesehen, man hat es mitgemacht, man muss es berichten, es bezeugen. Das erzählende Wort ist mehr als Rede, es führt das, was geschehen ist, faktisch in die kommenden Geschlechter hinüber, ja das Erzählen ist selber Geschehen, es hat die Weihe einer heiligen Handlung. Der «Seher» von Lublin soll einmal aus einer «Klaus» einen Lichtglanz haben aufsteigen sehn; als er eintrat, saßen Chassidim drin und erzählten sich von ihren Zaddikim. Nach chassidischem Glauben ist das göttliche Urlicht in die Zaddikim eingeströmt, es strömt aus ihnen in ihre Werke ein, und aus diesen strömt es in die Worte der Chassidim, die sie erzählen. Dem Baalschem, dem Stifter des Chassidismus, wird der Spruch zugeschrieben, wenn einer das Lob der Zaddikim erzähle, so sei dies, als befasse er sich mit dem Mysterium des von Ezechiel geschauten Gotteswagens. Und ein Zaddik der vierten Generation, ein Freund des «Sehers», Rabbi Mendel von Rymenow, fügt erklärend hinzu: «Denn die Zaddikim sind der Gotteswagen.»\* Aber die Erzählung ist mehr als eine Spiegelung: Die heilige Essenz, die in ihr bezeugt wird, lebt in ihr fort. Das Wunder, das man erzählt, wird von Neuem mächtig. Kraft, die einst wirkte, pflanzt im lebendigen Worte sich fort und wirkt noch nach Generationen.

Man bat einen Rabbi, dessen Großvater ein Schüler des Baalschem gewesen war, eine Geschichte zu erzählen. «Eine Geschichte», sagte er, «soll man so erzählen, dass sie selber Hilfe sei.» Und er erzählte: «Mein Großvater war lahm. Einmal bat man ihn, eine Geschichte von seinem Lehrer zu erzählen. Da er-

\* Zitat aus Midrasch Genesis rabba LXXX 117, vgl. Raschi zu Gen. 17,22.

zählte er, wie der heilige Baalschem beim Beten zu hüpfen und zu tanzen pflegte. Mein Großvater stand und erzählte, und die Erzählung riss ihn so hin, dass er hüpfend und tanzend zeigen musste, wie der Meister es gemacht hatte. Von der Stunde an war er geheilt. So soll man Geschichten erzählen.»

Neben der mündlichen Überlieferung hat es schon früh Ansätze zu einer schriftlichen gegeben, von der sich aber, jedenfalls aus den ersten Generationen, nichts mehr rein erhalten hat. Etliche von den Zaddikim sind in ihrer Jugend darauf bedacht gewesen, die Taten und Äußerungen ihrer Lehrer niederzuschreiben, und zwar im Wesentlichen, wie es scheint, nur für ihren eigenen Gebrauch, nicht zur Übergabe an die Öffentlichkeit. So hören wir über den volkstümlichsten von allen, den Berditschewer Rabbi, aus zuverlässiger Quelle, er habe, was sein Lehrer, der «große Maggid», Rabbi Dow Bär von Mesritsch, tat und sagte, auch alle weltliche Rede, in ein Schreibbuch eingetragen, in dem er immer wieder mit Anspannung der Seele las und immer von Neuem den Sinn jedes Spruches zu erfassen trachtete. Von seinen Aufzeichnungen hat sich nichts, von denen anderer sehr wenig erhalten. Die Legende, diese Spätform der Sage, ist in den Weltliteraturen zumeist in einem Zeitalter entstanden, in dem die Ausbildung der literarischen Erzählungsform sich neben ihr vollzieht oder gar sich entscheidend bereits vollzogen hat. Im ersten Fall wird sie von jener beeinflusst, im zweiten von ihr bestimmt. Die buddhistische Legende und das indische Kunstmärchen, die franziskanische Legende und die früh-italienische Novelle gehören zusammen.

Mit der chassidischen Legende verhält es sich ganz anders. Eine literarische Erzählungsform hat sich im Judentum der Diaspora, das in der volkstümlichen verharrt, erst in unserem Zeitalter auszubilden begonnen. Was sich die Chassidim zum Preis ihrer Meister erzählten, konnte sich an keine schon ausgebildete oder in der Bildung begriffene Form anschließen, aber auch den An-

schluss an die Volksdichtung konnte die Legende hier nur teilweise vollziehen. Zumeist war ihr inneres Tempo zu überstürzt für die gelassene Form der Volkserzählung, sie wollte zu viel sagen, als dass sie an ihr hätte Genüge finden mögen. So ist sie formlos geblieben.

Wir können am Beispiel der Baalschem-Legende verfolgen, wie die legendäre Überlieferung im Chassidismus sich entwickelt. Familienlegende und Schülerlegende umfließen als Andeutungen geheimnisvoller Vorgänge schon den Lebenden und verfestigen sich nach seinem Tode zu Erzählungen, von denen manche in Handschrift und im Druck kursieren, bis ein Vierteljahrhundert danach bestimmte Gruppen davon gesammelt in Büchern erscheinen: die Familienlegende in den Geschichten, die der vom Baalschem selber erzogene Enkel, Rabbi Mosche Chajim Efraim, in sein Werk «Die Lagerfahne Efraims» eingestreut hat, die Schülerlegende in den Geschichten, die etwa gleichzeitig in die erste Auswahl von Sprüchen des Baalschem, die «Krone des guten Namens», Aufnahme gefunden haben. Aber ein weiteres Vierteljahrhundert vergeht, bis die große legendäre Biographie, die «Lobpreisungen des Baalschemtow» veröffentlicht wird, worin jedes Stück auf einen Erzähler aus dem nächsten Umkreis der Freunde und Anhänger zurückgeführt wird. Daneben laufen noch besondere Traditionen, wie die in der Familie des großen Maggid, die in der Familie des Rabbi Meir Margaliot oder die in der Schule von Korez erhaltene, die sich mit den frühen Sammlungen kaum berühren und mündlich, wie die beiden erstgenannten, oder schriftlich, wie die letzte, ihr Sonderleben bewahren. In der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts beginnt dann die literarische Korruption, die überlieferte Motive geschwätzig verarbeitet und mit erdichteten zu einer niedrigen Art volkstümlicher Belletristik zusammenflickt. Erst in unseren Tagen (etwa seit 1900) hat die kritische Sichtung und Gliederung begonnen. Solche und ähnliche Entwicklungspro-

zesse haben sich in der chassidischen erzählenden Überlieferung jeweils vollzogen.

Wenn man die Erzeugnisse der literarischen Korruption ausscheidet, aus denen die ursprünglichen Motive oft gar nicht mehr herauszuretten sind, bleibt uns in den Händen eine ungefüge Masse gróßtenteils fast ungeformten Materials: entweder (das ist der günstigere Fall) knappe Notizen ohne gestaltende Bewältigung des Vorgangs oder, weit häufiger, unbeholfene und verworrene Versuche, ihn zu erzählen, entweder zu wenig oder zu viel. Echte epische Erfassung ist eine seltene Ausnahme. Wer wie ich es sich zum Ziel gesetzt hat, aus dem vorgefundenen schriftlichen Material (nebst einigem mündlichen) Bildnisse der Zaddikim und ein Bild ihres Lebens zu formen, legendär und wahr zugleich, muss seine Hauptaufgabe darin sehen, die fehlende reine erzählerische Linie herzustellen. Ich habe im Lauf einer langen Arbeit keinen besseren Weg dazu gefunden, als die mir vorliegende Scheinform mit ihrer Dürftigkeit oder Umständlichkeit, ihren Dunkelheiten und ihren Abschweifungen zunächst aufzugeben und den gemeinten Vorgang (wo immer es angeht, unter Verwendung von Varianten und anderem verwandten Stoff) so genau wie möglich zu rekonstruieren und ihn in der ihm seiner Art nach angemessenen Form so klar wie möglich zu erzählen, dann aber auch die überlieferten Aufzeichnungen wieder heranzuziehen und was sich darin an geglücktem Ausdruck findet, in die endgültige Fassung aufzunehmen. Eine Ausgestaltung ins Breitere und Vielfältigere, wie sie zum Beispiel die Brüder Grimm an den von ihnen aus dem Volksmund niedergeschriebenen Märchen vorgenommen haben, habe ich im Allgemeinen weder als mir erlaubt noch auch als hier erwünscht empfunden. Nur in einzelnen Fällen, wo lediglich Fragmentarisches vorlag, habe ich durch Verschmelzung mit anderen Fragmenten und durch Ausfüllung der verbleibenden Lücken aus verwandtem Element ein zusammenhängendes Ganzes zu bilden unternommen.

Es gibt zwei Gattungen der Legende, die man nach zwei Gattungen der erzählenden Literatur bezeichnen kann, an die sie sich in ihrer Form lehnen: die legendäre Novelle und die legendäre Anekdote. Man vergleiche etwa die *Legenda aurea* mit den *Fioretti di San Francesco* oder die klassische Buddhalegende mit den Mönchsgeschichten der ostasiatischen Zen-Sekte. Auch das formlose chassidische Material tendiert zu diesen Formen. Zum größten Teil besteht es aus – angelegten – legendären Anekdoten. Novellen sind hier selten, es gibt auch eine trübe Zwischengattung. Das Überwiegen der Anekdote geht zunächst auf die allgemeine Tendenz des jüdischen Diaspora-Geistes zurück, Vorgänge der Geschichte und der Gegenwart «pointiert» zu fassen: Die Vorgänge werden so berichtet, ja bereits so erlebt, dass sie etwas «sagen», aber nicht dies allein, sondern der Vorgang wird so herausgeschält und angeordnet, dass er in etwas wirklich Gesagtem kulminiert. Das wird nun freilich im Chassidismus durch die Tatsachen selber begünstigt: Der Zaddik äußert die Lehre, unbewusst oder bewusst, in Handlungen, die als sinnbildlich wirken, und sie gehen oft in einen Spruch über, der sie ergänzt oder zu ihrer Deutung beiträgt. Novelle nenne ich die Erzählung eines Schicksals, das sich als eine einzige Begebenheit darstellt, Anekdote die Erzählung eines einzelnen Vorgangs, der ein ganzes Leben erleuchtet. Die legendäre Anekdote geht darüber hinaus: In dem einen Vorgang spricht sich der Sinn des Daseins aus. Ich kenne in der Weltliteratur keine andere Gruppe legendärer Anekdoten, in der dies in solchem Grade mannigfaltig und einheitlich zugleich geschähe wie in der chassidischen.

Wie die Novelle so ist auch die Anekdote eine Gattung der «verdichteten», das heißt leibhaft umrissenen Erzählung. Das gilt in gesteigertem Maße von der auf das Sagen intendierten Anekdote. Wie alles Psychologische, so ist ihr auch alles Ornamentale fernzuhalten; je nackter sie ist, umso mehr erfüllt sie ihre Aufgabe.

Dadurch war auch mir vorgezeichnet, wie ich mich dem überkommenen Material gegenüber zu verhalten hatte.

Aber der Zaddik soll nicht bloß in Handlungen gezeigt werden, die dazu neigen, in Sprüche überzugehen, sondern auch in seinem lehrenden Sprechen selber, das wesentlich zu seinem Handeln gehört. Darum tritt in diesem Buch, wenn auch nur in beschränktem Maße, zu der legendären Anekdote eine andere Gattung, die ich als «Antwortsprüche» bezeichnen möchte. Der Lehrer, der Zaddik, wird gefragt, nach der Bedeutung eines Schriftverses, nach dem Sinn eines Brauchs, er gibt Auskunft, und indem er sie gibt, lehrt er mehr, als der Fragende zu lernen hoffte. Diese Gattung liegt in den Texten, die ich bearbeitet habe, oft nicht in der Form des Gesprächs vor, sondern die Frage ist der Antwort einverleibt; ich habe zumeist – überall da, wo sie unverkennbar war – die Urgestalt wiederhergestellt; nur etlichen Stücken, in denen der Fragecharakter nicht in die Erscheinung tritt, die mir aber doch hierhergehörig schienen, habe ich die reine Vortragsform gelassen. Dazu kommen mehrere Lehrreden und Predigten, die ich um ihrer Wichtigkeit willen wiedergegeben habe. Doch ist kein Stück der reichen theoretischen Literatur des Chassidismus entnommen, alle entstammen den Volksbüchern, wo sie das aus dem Leben der Zaddikim Erzählte ergänzen; alles hat hier also einen mündlichen Charakter.

Bei all diesen unmittelbar der Lehre dienenden Stücken habe ich den überlieferten Wortlaut stets so weit zu bewahren gesucht, als es die Pflicht des klaren Äußerungsstils gestattete. Manches ist auch hier so undeutlich tradiert, so mit fremden Elementen verquickt, dass man zuweilen eine ganze Schicht von offenkundigen Zutaten abtragen muss, um zu dem echten Spruch des Meisters zu gelangen.

Aus dem von mir gesammelten Material ist in dieses Buch weniger als der zehnte Teil aufgenommen worden. Die erste Voraussetzung für die Aufnahme eines Stückes war selbstverständlich seine Bedeutsamkeit sowohl an sich wie besonders für die Erkenntnis chassidischer Existenz. Aber vieles, was so betrachtet als geeignet erschien, musste ausgesondert werden, denn entscheidend war naturgemäß, wie sich ein Stück der Darstellung eines der Zaddikim einfügte, deren Person und Leben zu zeigen dem Buch aufgegeben war.

Es galt also, aus den zahlreichen Legenden, die fast von jedem überliefert sind, diejenigen zur Erzählung zu wählen, in denen sich der Weg und die Art dieses Zaddiks charakteristisch aussprechen; und sodann die erzählten je zum Bild eines persönlichen Lebens zusammenzufügen. Manchmal hat sich mir das Legendenmaterial so geboten, dass sich der essenzielle Aufbau dieses Lebens in den gewählten Geschichten und Sprüchen fast restlos darstellen konnte; andere Male sind Lücken geblieben, zu deren Ausfüllung ich durch das, was ich in der Einleitung des Buches von diesen Zaddikim aus anderem Material berichte, beizutragen versucht habe; in einigen Fällen musste ich mich, von der Kargheit des Stoffes genötigt, statt des «dynamischen» Bilds eines Menschenlebens mit dem «statischen» Bild eines Menschen begnügen. Innerhalb der einzelnen Abschnitte habe ich die Stücke in einer zwar biographischen, aber nicht chronologischen Reihenfolge angeordnet, da die chronologische das Erscheinen des Bildes, um das es mir zu tun ist, eher gestört als gefördert hätte. Das Bild eines Menschen und seines Wegs kann aus dem Material, wie es ist, eher komponiert werden, wenn man die verschiedenen Prinzipien seines Wesens und Werks, jedes für sich, womöglich jedes in seiner besondern Entwicklung, sichtbar macht, sodass all dies sich zu einer Art innerer Biographie zusammenschließt. So folgen hier zum Beispiel in dem Abschnitt über den Baalschem diese Gegenstände aufeinander: 1. Die Seele des Baalschem, 2. Bereitung und Offenbarung, 3. Ekstasik und

Frömmigkeit, 4. Die Gemeinschaft, 5. Mit den Schülern, 6. Mit allerhand Menschen, 7. Kraft des Schauens, 8. Heiligkeit und Wunder, 9. Das Heilige Land und die Erlösung, 10. Vor dem Tode und nach dem Tode. Jedes Stück steht an seinem bestimmten Platz, mitunter notwendigerweise außerhalb der chronologischen Folge, und die Lehrsprüche ergänzen die Geschichten, wo dies erwünscht ist.

Innerhalb des Ganzen werden sich beim flüchtigen Lesen (dem das Nichtlesen weitaus vorzuziehen ist) einige Wiederholungen zu ergeben scheinen; in Wahrheit sind es keine, und wo man das gleiche Motiv wiederkehren zu sehen meint, steht es in gewandeltem Sinn und Zusammenhang. Man wird zum Beispiel der Vorstellung der «Chassidim des Satans», das heißt der falschen Chassidim, die sich den echten anschließen und die Gemeinschaft zu verderben drohen, mehrfach begegnen; aber wer aufmerksam liest, merkt jedes Mal die veränderte Situation und den veränderten Ausdruck.

Meine Arbeit an der Neugestaltung der chassidischen Legende hat etwa 45 Jahre vor dem Erscheinen dieser Publikation begonnen. Ihre ersten Früchte waren die Bücher «Die Geschichten des Rabbi Nachman» (1906) und die «Legende des Baal-schem» (1907), deren Bearbeitungsmethode dem überlieferten Material gegenüber ich später, als allzu frei, verworfen habe. Die neu gewonnene Anschauung von Aufgabe und Mitteln ist in den Büchern «Der große Maggid und seine Nachfolge» (1921) und «Das verborgene Licht» (1924) angewandt worden. Deren Inhalt habe ich fast gänzlich in dieses Buch (vorher in den Sammelband «Die chassidischen Bücher», 1928) übernommen, dessen weit größerer Teil aber erst in meinen Jerusalemer Jahren, seit 1938, entstanden ist.

Auch den Antrieb zu der neuen umfassenden Komposition verdanke ich der Luft dieses Landes. Die talmudischen Weisen sagen, sie mache weise; ich habe von ihr etwas anderes empfan-

gen – die Kraft zum Neubeginn. Auch dieses Buch ist, nachdem ich meine Arbeit an der chassidischen Legende für abgeschlossen gehalten hatte, aus einem Neubeginn hervorgegangen.

Die Wiedergabe der biblischen Namen ist die übliche, die nachbiblischen Eigennamen sind nach der sephardischen Aussprache transkribiert. Die slawischen Ortsnamen stehen überwiegend in der der jüdischen Bevölkerung geläufigen Form; die slawische ist zumeist beibehalten worden, wo die Differenz zwischen beiden unerheblich ist.

Anmerkungen und Stellenangaben sind auf das Wichtigste beschränkt worden. Ausführlicheres ist in meinem Buch «Die chassidischen Bücher» (1927, S. 681–704) und in meinen sonstigen Publikationen über den Chassidismus zu finden.



## EINLEITUNG

I

Dieses Buch will seinen Leser in eine legendäre Wirklichkeit einführen.

Ich muss sie legendär nennen, denn die Überlieferungen, denen es die ihnen angemessene Form zu geben unternommen hat, sind nicht chronistisch zuverlässig. Sie gehen auf begeisterte Menschen zurück, die in Erinnerungen und in Aufzeichnungen festgehalten haben, was ihre Begeisterung wahrnahm oder wahrzunehmen glaubte, also sowohl manches, was sich zwar begeben hat, aber nur von dem Blick des Begeisterten zu erfassen war, wie auch manches, was sich so, wie es erzählt worden ist, nicht begeben hat und nicht begeben haben kann, was die begeisterte Seele aber als etwas, was sich sinnfällig so begeben hat, empfand und daher als solches berichtete.

Darum muss ich es eine Wirklichkeit nennen: die Wirklichkeit der Erfahrung begeisterter Seelen, eine in aller Unschuld entstandene Wirklichkeit, ohne Raum für Erfindung und Willkür.

Die Seelen berichteten aber eben nicht von sich, sondern von dem, was auf sie gewirkt hat. Was wir ihrem Bericht zu entnehmen vermögen, ist somit nicht eine Tatsache der Psychologie allein, sondern eine des Lebens. Begeisterndes geschah, und es wirkte, wie es wirkte: Indem die Überlieferung die Wirkung mitteilt, bekundet sie doch auch, was so gewirkt hat – sie bekundet Begegnungen zwischen begeisternden und begeisterten Menschen, den Umgang zwischen jenen und diesen. Das ist echte Legende, und das ist ihre Wirklichkeit.

Die Menschen, von denen hier erzählt wird, die Begeisterten, sind die «Zaddikim», was gewöhnlich mit «die Gerechten» übersetzt wird, aber die in ihrem Rechtsein Erwiesenen, die Bewährten bedeutet; es sind die Führer der chassidischen Gemein-

den. Die Menschen, die hier erzählen,\* aus deren Erzählungen sich die legendäre Überlieferung zusammensetzt, die Begeisterten, sind die «Chassidim», die Frommen, richtiger die Bundes-treuen, die jene Gemeinden bilden. Dieses Buch will somit als Ausdruck und Dokumentation des Umgangs zwischen Zaddikim und Chassidim, als Ausdruck und Dokumentation des Lebens der Zaddikim mit ihren Chassidim verstanden sein.

2

Die chassidische Lehre ist wesentlich ein Hinweis auf ein Leben in Begeisterung, in begeisterter Freude. Aber diese Lehre ist nicht eine Theorie, die unabhängig davon besteht, ob sie verwirklicht wird. Vielmehr ist sie nur die theoretische Ergänzung eines Lebens, das wirklich von Zaddikim und Chassidim gelebt worden ist, insbesondere in den ersten sechs Generationen der Bewegung, von denen dieses Buch erzählt.

Im Grunde gehen alle großen Religionen und religiösen Bewegungen darauf aus, ein Leben in Begeisterung zu erzeugen, und zwar in einer Begeisterung, die durch kein Erlebnis zu ersticken ist, die somit ihre Quelle in einer allen einzelnen Erlebnissen schlechthin überlegenen Beziehung zum Unbedingten haben muss. Da aber die Erfahrungen, die der Mensch mit der Welt und mit sich selbst macht, vielfach nicht geeignet sind, Begeisterung in ihm zu erzeugen, verweisen die religiösen Konzeptionen ihn auf ein anderes Sein, das Sein einer vollkommenen Welt, in der auch seine Seele vollkommen ist. Diesem Sein der Vollkommenheit gegenüber wird das irdische Leben entweder nur als ein Vorhof oder gar nur als Schein angesehen, und dem Ausblick von diesem auf jenes wird die Aufgabe übertragen, über alle Enttäuschungen der äußeren und inneren Erfahrungen hinweg

\* Die sogenannten Wundergeschichten, die Geschichten also, in denen der Anteil des «Irrealen» an dieser Wirklichkeit besonders evident ist, habe ich dadurch gekennzeichnet, dass ich jeder den Vermerk «Es wird erzählt» vorangeschickt habe.

die Begeisterung hervorzubringen, dass jenes besteht und der Menschenseele unter bestimmten Voraussetzungen jenseits des irdischen Lebens zugänglich ist oder doch allmählich zugänglich werden kann. Im Judentum war, unbeschadet des Glaubens an ein ewiges Leben, stets die Tendenz mächtig, der Vollkommenheit eine irdische Stätte zu schaffen. Die große messianische Konzeption einer kommenden Vollendung auf Erden, an deren Bereitung jedermann tätigen Anteil nehmen kann, vermochte trotz ihrer Macht über die Seelen doch dem persönlichen Leben nicht jene stete und unüberwindliche begeisterte Freude am Dasein zu schenken, die eben nur aus einer in sich erfüllten Gegenwart, nicht aus der Hoffnung auf eine künftige Erfüllung, quellen kann. Das änderte sich auch dann nicht, als die kabbalistische Lehre von der Seelenwanderung jedem ermöglichte, sich der Seele nach mit einem Menschen der messianischen Generation zu identifizieren und so auch das persönliche Gefühl vorwegnehmend an ihr zu beteiligen. Nur in den messianischen Bewegungen selber, die jeweils auf dem Glauben gründeten, die Vollendung beginne eben jetzt, brach die Begeisterung aus und durchdrang das ganze Leben. Als die letzte dieser Bewegungen, der sabbatianische Taumel samt seinen Nachwirkungen,\* in Abfall und Verzweiflung endete, war für die lebendige Kraft der Religion die Probe gekommen; denn hier konnte nicht eine bloße Sänftigung des Leidens, sondern nur ein Leben in begeisterter Freude Abhilfe schaffen und den jüdischen Menschen erhalten. Die Entstehung des Chassidismus bedeutet das Bestehen dieser Probe.

\* Die zentrale Gestalt dieser messianistischen Bewegung, die weite Kreise der jüdischen Diaspora ergriff, war Sabbatai Zwi (gest. 1676). Bald nachdem er sich als Messias proklamiert hatte, brach die Bewegung zusammen, und Sabbatai trat zum Islam über. Eine eigenartige Theologie hielt auch dann noch an dem Glauben an ihn als Inkarnation einer göttlichen Hypostase fest. Vgl. G. Scholem, «Major Trends in Jewish Mysticism» (2. Aufl. 1946), S. 287–324.

Ohne die messianische Hoffnung abzuschwächen, erregte die chassidische Bewegung sowohl in den geistigen wie in den «einfachen» Menschen, die ihr anhängen, eine Freude an der Welt, wie sie ist, am Leben, wie es ist, an jeder Stunde des Lebens in der Welt, wie diese Stunde ist. Ohne den Stachel des Gewissens abzustumpfen und das Gefühl des Abstands zwischen der Menschengestalt, als die dieser Einzelne in der Schöpfung gemeint ist, und seiner gegenwärtigen Tatsächlichkeit zu betäuben, zeigte sie dem Einzelnen von jeder Versuchung, ja auch noch von jeder Sünde aus den Weg zu dem Gott, «der mit ihnen inmitten ihrer Unreinheiten wohnt». Ohne die verpflichtende Macht der Thora zu mindern, ließ sie nicht bloß in allen überlieferten Geboten einen unmittelbar beglückenden Sinn aufleuchten, sondern sie beseitigte faktisch die Trennungswand zwischen dem Heiligen und dem Profanen, indem sie auch jede profane Handlung heilig vollziehen lehrte. Ohne in einen Pantheismus abzugleiten, der den Wert der Werte, die Gegenseitigkeit der Beziehung zwischen Menschlichem und Göttlichem, die auch am Rand der Ewigkeit nicht innehaltende Realität von Ich und Du vernichtet oder verkümmert, machte sie göttliche Strahlungen, glimmende göttliche Funken in allen Wesen und Dingen erkennbar und unterwies, wie man ihnen nahen, mit ihnen umgehen, ja sie «heben», sie erlösen, sie mit ihrer Urwurzel wieder verbinden könne. Die talmudische, von der Kabbala ausgebauten Lehre von der Schechina, der «einwohnenden Gegenwart» Gottes in der Welt, bekam einen neuen, intim-praktischen Gehalt: Wenn du die unverkürzte Kraft deiner Leidenschaft auf Gottes Weltchicksal richtest, wenn du das, was du in diesem Augenblick zu tun hast, was es auch sei, zugleich mit deiner ganzen Kraft und mit solcher heiligen Intention, Kawwana, tust, einst du Gott und Schechina, Ewigkeit und Zeit. Dazu brauchst du kein Lehrkundiger, kein Weiser zu sein: Nichts ist not als eine in sich einig, ungeteilt auf ihr göttliches Ziel gerichtete Menschenseele. Die Welt, in der du lebst, so wie sie ist, und nichts

anderes, gewährt dir den Umgang mit Gott, ihn, der dich und das in der Welt weilende Göttliche, soweit es dir anvertraut ist, zugleich erlöst. Und deine eigene Beschaffenheit, dies eben, wie du bist, ist dein besonderer Zugang zu Gott, deine besondere Möglichkeit für ihn. Lass dich deiner Lust an Wesen und Dingen nicht verdrießen, lass sie sich nur in den Wesen und Dingen nicht verkapseln, sondern durch sie zu Gott vordringen; empöre dich nicht wider deine Begierden, sondern fasse sie und binde sie an Gott; nicht ertöten sollst du deine Leidenschaft, sondern sie heilig wirken und heilig ruhen lassen in Gott. Aller Widersinn, mit dem die Welt dich kränkt, tritt dich an, damit du den Sinn in ihm entdeckst, und aller Widerspruch, der in dir selbst dich peinigt, wartet auf deinen Spruch, ihn zu bannen. Alles Urleid will Eingang in deine begeisterte Freude. Diese deine Freude aber ist es nicht, wonach du strebst. Sie wird dir zuteil, wenn du danach strebst, «Gott zu erfreuen». Deine Freude erhebt sich, wenn du nichts mehr willst als die göttliche Freude – nichts mehr als die Freude selber.

### 3

Wie nun aber sollte der Mensch, wie insbesondere der «einfache Mensch», um den es doch vor allem der chassidischen Bewegung zu tun war, dazu gelangen, sein Leben in begeisterter Freude zu leben? Wie sollte er im Feuer der Versuchungen den «bösen Trieb» zum guten umschmieden? Wie in der gewohnten Erfüllung der Gebote die beglückende Bindung an die oberen Welten erschließen? Wie in seinen Begegnungen mit Wesen und Dingen der göttlichen Funken innewerden, die sich in ihnen bergen? Wie durch heilige Kawwana das Leben des Alltags erklären? Wohl, nichts ist not als eine in sich einige, ungeteilt auf ihr göttliches Ziel gerichtete Menschenseele; aber wie in diesem Irrbau unseres Daseins auf Erden das Ziel im Auge bewahren? Wie inmitten der tausenderlei Fährlichkeiten und Bedrängnisse, Täuschungen und Blendungen die Einheit nicht verlieren?

Und wenn man sie verloren hat, wie findet man sie wieder? Der Mensch bedarf des Rats, des Beistands, der Aufrichtung, der Rettung. Aber all dessen bedarf er ja nicht in den Belangen der Seele allein; sie sind ja alle in irgendeiner Weise mit den kleinen und großen Sorgen, Trübsalen und Verzweiflungen des Lebens selber verknüpft, und wenn man diesen nicht beikommt, wie soll man jene bewältigen? Es bedarf eines Helfers für Leib und Seele zugleich, für Irdisches und Himmlisches in einem. Dieser Helfer wird Zaddik genannt. Er ist ein Heiler auf körperlichem und geistigem Gebiet in einem, denn er eben kennt beider Verbindung und vermag von da aus auf beide einzuwirken; er lehrt dich deine Geschäfte so zu verwalten, dass dein Gemüt frei wird, und er lehrt dich dein Gemüt so in sich festigen, dass du den Geschehnissen standhalten kannst. Und immer wieder weiß er dich so weit an der Hand zu führen, bis du dich allein weiterzuwagen vermagst; er tut nichts statt deiner, was du schon selber zu tun erstarkt bist; er nimmt deiner Seele keinen Kampf ab, den sie selber bestehen muss, um ihr besonderes Werk in der Welt zu vollbringen. Dies gilt aber auch für den Umgang der Seele mit Gott. Der Zaddik (so ist es nach der Lehre des Baalschem\*, und so haben es die großen Zaddikim gehalten, alles Andersartige ist Entartung, wenn sich deren Zeichen auch schon früh zeigen) hat seinen Chassidim den unmittelbaren Umgang mit Gott zu erleichtern, nicht zu ersetzen. Wie er den Chassid in Stunden des Zweifels stärkt, aber ihm die Wahrheit nicht einflößt, sondern ihm nur hilft, sie zu gewinnen und wiederzugewinnen, so entbindet er in ihm die Kraft des rechten Betens; er leitet ihn an, dem betenden Wort die rechte Richtung zu geben, und er verbindet ermunternd, steigernd, beflügelnd das eigne Gebet mit dem seinen; in Stunden der Not betet er für ihn und setzt sich ein. Aber nie erlaubt er der Seele des Chassids, sich so durch

\* Über ihn vgl. das 4. Kapitel dieser Einleitung und den ersten Abschnitt der Erzählungen.

die seine vertreten zu lassen, dass sie sich der selbstständigen Sammlung und Spannung begäbe, ebenjenes Auf-Gott-Zugehens der Seele, ohne das ihr irdisches Dasein unerfüllt bleiben muss. Wie in den Dingen der menschlichen Leidenschaften immer wieder auf die Grenze des Rats und der Hilfe hingewiesen wird, so in den Dingen des Umgangs mit Gott immer wieder auf die Grenze der Mittlung. Nur bis an die Schwelle des Innersten darf der Mensch den Menschen vertreten.

Mehrfach hören wir, wie in der chassidischen Lehre, so auch in der Erzählung, von stellvertretendem Leiden, ja vom sühnenden Opfertod der Zaddikim. Wenn aber ganz selten einmal (so von Rabbi Nachman von Bratzlaw\*) gesagt wird, der wahre Zaddik vollziehe auch den Akt der Umkehr für die ihm Nahen, so wird doch gleich hinzugefügt, mit dieser stellvertretenden Handlung erleichtere er ihnen, selber die Umkehr zu vollziehen. Er hilft allen, aber er nimmt keinem das ihm Obliegende ab; sein Helfen ist ein Entbinden. So hilft er auch noch mit seinem Sterben: Die ihm nah waren und in dieser Stunde bei ihm verweilen, empfangen «eine große Erleuchtung».

In diesen Grenzen entfaltet sich der tiefe Einfluss des Zaddiks, wie auf den Glauben und den Geist, so auch auf das werktätige Leben des Chassids, ja sogar auf dessen Schlaf, den er klar und lauter werden lässt. Alle Sinne des Chassids werden durch den Zaddik zur Vollendung gebracht, und zwar nicht durch dessen bewusstes Einwirken, sondern durch seine leibliche Nähe: Dadurch, dass man ihn betrachtet, vollendet sich der Sinn des Gesichts, und dadurch, dass man ihm lauscht, der Sinn des Gehörs. Nicht die Lehre des Zaddiks, sondern sein Dasein übt die entscheidende Wirkung, und nicht einmal so sehr sein Dasein in außerordentlichen Zeiten wie das unbetonte, ungewollte, un-

\* Über ihn vgl. mein Buch «Die Geschichten des Rabbi Nachman» (1906, wiederabgedruckt in meinem Sammelband «Die chassidischen Bücher», 1927).

bewusste Dasein im Gang der Tage, und nicht eigentlich sein Dasein als Mann des Geistes, sondern sein Dasein als der vollständige Mensch, sein ganzes leibliches Dasein, in dem sich die Vollständigkeit des Menschen bewährt. «Ich habe», sagte ein Zaddik, «von allen Gliedern meines Lehrers Thora, Gotteslehre, gelernt.»

So ist die Wirkung des Zaddiks auf die echten Schüler. Für seine Wirkung auf die vielen, auf das Volk, die Wirkung, von der die chassidische Bewegung als Volksbewegung getragen wird, genügt freilich sein Dasein nicht; er muss sich mit dem Volk so abgeben, dass es ihn aufnehmen kann, muss die Lehre so gestalten, dass sie dem Volk zu eigen wird; er muss «an der Volksmenge teilnehmen». Um sie zu ihrer Vollendung zu bringen, muss er somit «von seiner Stufe fallen». «Wenn einer in den Sumpf geraten ist», sagt der Baalschem, «und sein Gefährte will ihn herausholen, muss der sich ein wenig schmutzig machen.»

Es ist ein großer Grundsatz des Chassidismus, dass der Zaddik und die Menge aufeinander angewiesen sind. Ihr gegenseitiges Verhältnis wird immer wieder mit dem zwischen Stoff und Form im Leben der menschlichen Person, zwischen Leib und Seele verglichen. Die Seele darf sich nicht großtun, dass sie heiliger sei als der Leib: Sie kann ja nur dadurch, dass sie in ihn niedergestiegen ist und mit seinen Gliedern wirkt, zu ihrer Vollendung gelangen; freilich darf auch der Leib sich nicht großtun, dass er die Seele erhalte: Verlässt sie ihn, muss er verwesen. So bedürfen die Zaddikim der Volksmenge, und die Volksmenge bedarf der Zaddikim; auf ihrer Wechselbeziehung steht die chassidische Wirklichkeit. Und so ist denn jenes «Fallen von der Stufe» kein wirkliches Fallen. Im Gegenteil: «Wenn der Zaddik», sagt Rabbi Nachman von Bratzlaw, «Gott dient, aber auf die Volksmenge nicht achtet, sie zu belehren, fällt er von seiner Stufe.»

Rabbi Nachman selber, unter allen Zaddikim ganz besonders ein «Mann des Geistes», hat sich in einer tiefen und geheimnisvollen Weise mit den «einfachen Menschen» verbunden gefühlt.

Von da aus sind die merkwürdigen Äußerungen zu verstehen, die er etwa zwei Monate vor seinem Tode getan hat. Er fand sich zuerst in einem Zustand geistiger Ermattung, in dem er nur noch ein «einfacher Mensch» zu sein erklärte; als aber dieser Zustand unmittelbar in die höchste Entflammung des Geistes übergang, sagte er, in solchen Zeiten des Niederstiegs empfangen der Zaddik eine Lebenskraft, die sich sodann von ihm auf alle «einfachen Menschen» in der Welt ergieße, nicht auf die von Israel allein, sondern von allen Völkern. Die Lebenskraft aber, die er empfangen hat, stamme aus dem noch von vorisraelitischer Urzeit her in Kanaan aufgespeicherten «Schatz der unentgeltlichen Gabe», das heißt ebenjener geheimnisvollen Substanz, die auch in die Seelen der «einfachen Menschen» ausgestreut ist und sie zum einfachen Glauben befähigt.

Hier rühren wir an jenen vitalen Grund des Chassidismus, aus dem das Leben zwischen Begeisternden und Begeisterten gewachsen ist. Das Verhältnis zwischen dem Zaddik und seinen Schülern ist nur dessen stärkste Konzentration. In diesem Verhältnis entfaltet sich die Wechselseitigkeit zur größten Klarheit. Der Lehrer hilft den Schülern, sich zu finden, und in Stunden des Niedergangs helfen die Schüler dem Lehrer, sich wiederzufinden. Der Lehrer entzündet die Seelen der Schüler; nun umgeben sie ihn und leuchten ihm. Der Schüler fragt, und durch die Art seiner Frage erzeugt er, ohne es zu wissen, im Geist des Lehrers eine Antwort, die ohne diese Frage nicht entstanden wäre.

Zwei «Wundergeschichten» mögen die hohe Funktion der Schülerschaft sinnbildlich vergegenwärtigen.

Der Baalschem ist einmal am Ausgang des Versöhnungstags schwer bekümmert, weil der Mond sich nicht sehen lässt und er daher die «Heiligung des Mondes» nicht sprechen kann, die gerade in dieser Stunde, einer Stunde großer drohender Gefahren für Israel, eine besondere Heilswirkung tun würde. Umsonst strengt er seine Seele an, eine Änderung am Himmel herbei-

zuführen. Da beginnen seine Chassidim, die davon nichts wissen, wie alljährlich um diese Zeit zu tanzen, in hoher Freude um den nun beendeten Festdienst ihres Meisters, der wie der Dienst des Hohepriesters im Heiligtum war. Sie tanzen im Haus des Baalschem erst im Außenraum, vor Begeisterung dringen sie in seine Stube und umtanzen ihn, endlich, zutiefst entflammt, bitten sie ihn, selber mitzutanzten, und ziehen ihn in den Reigen. Da zersprengt der Mond das dichte Gewölk und erscheint in wunderbarer Reinheit. Die Chassidim haben mit ihrer Freude bewirkt, was der Seele des Zaddiks in der äußersten Anspannung nicht gelungen war. Rabbi Elimelech, unter den Schülern des «großen Maggid», des bedeutendsten Schülers des Baalschem, der Mann, der die zentralisierte Überlieferung fortführt und die Schule als solche erhält, erfährt bei einem Himmelsaufstieg der Seele, dass er mit seiner Heiligkeit den zerstörten Altar im Heiligtum des oberen Jerusalem wiedererbaue, das dem Heiligtum des unteren Jerusalem entspricht. Zugleich erfährt er, dass seine Schüler ihm am Werk der Wiederherstellung helfen. In einem Jahr fehlen am Fest der Freude an der Lehre\* zwei von ihnen, Rabbi Jaakob Jizchak, der spätere Rabbi von Lublin (der «Seher»), und Rabbi Abraham Jehoschua Heschel, der spätere Rabbi von Apta. Über den ersten ist ihm im Himmel kundgetan worden, dass er die Lade, über den zweiten, dass er die Tafeln ins Heiligtum bringe. Jetzt fehlen sie beide. «Nun mag ich», sagt der Zaddik zu seinem Sohn, «achtzehnmal hintereinander rufen (wie man im alten Israel auf die Bundeslade zurief, wenn sie in den Kampf voranziehen sollte): «Erhebe dich, Herr!», es frommt nicht.»

In dieser Geschichte sind es die Schüler als Einzelne, in der vorigen sind sie als «heilige Gemeinschaft» es, die am Wirken des

\* Der auf das Laubhüttenfest folgende Tag, an dem die Schriftrollen aus der Lade gehoben und in feierlichem Umzug durchs Bethaus getragen werden.

Zaddiks teilnehmen. Diese kollektive Erscheinungsform ist unzweifelhaft die wichtigere, so reich und bunt auch das anekdotische Material ist, das von der individualen erzählt. Die Gemeinschaft der einem Zaddik zugehörigen Chassidim, besonders der feste Kreis der ihn stetig Umgebenden oder doch regelmäßig zu ihm «Fahrenden», wird als eine mächtige dynamische Einheit empfunden. Der Zaddik verbindet sich mit ihr im Gebet und in der Lehre. Er betet von ihr aus, nicht bloß als ihr Sprecher, sondern als ihr Kraftzentrum, in dem sich die Glut der gemeindlichen Seele einsammelt und von dem sie, mit der Glut der eigenen Seele verschmolzen, emporgetragen wird. Er lehrt auf sie zu, wenn er am Sabbat beim «dritten Mahl» die Schrift auslegt und das Geheimnis erschließt; sie ist das Kraftfeld seines Wortes, darin es in ausschwingenden Wellen den Geist manifestiert. Und dieses Mahl selber – man kann seine Spannung und seine Seligkeit nur verstehen, wenn man erkennt, dass alle, jeder sich ungeteilt hergebend, sich zu einer begeisterten Einheit vereinen, wie sie nur um eine begeisternde Mitte möglich wird, die mit ihrem Sein auf die göttliche Mitte allen Seins hindeutet. Da ist ein lebendiger Zusammenhang, der manch wunderlichen, ja grotesken Ausdruck findet; aber auch noch das Groteske in seiner Echtheit zeugt für die Echtheit der Antriebe. Der Chassidismus ist eben nicht von einer esoterischen Lehre aus zu erfassen, sondern nur von seiner volkstümlichen Vitalität aus, die sich zuweilen, wie jede volkstümliche Vitalität, recht derb äußert. Diese selbe Vitalität ist es auch, die den Beziehungen zwischen den Chassidim die ihnen eigentümliche Intensität verliehen hat. Die gemeinsame Bindung an den Zaddik und an das göttliche Leben, das er vertritt, bindet sie aneinander, nicht bloß in den Feierstunden des gemeinsamen Gebets und des gemeinsamen Mahls, sondern auch mitten im Alltag. In begeisterter Freude trinken sie einander zu, singen und tanzen miteinander, erzählen sich abstruse und tröstliche Wundergeschichten; aber sie helfen auch einander und setzen sich füreinander ein, und ihre Bereit-

schaft füreinander kommt aus derselben tiefen Quelle wie ihre Begeisterung. Mit allem Tun und Lassen bekundet der echte Chassid, dass trotz all des unsäglichen Leidens der Kreatur doch der Herzpuls des Daseins göttliche Freude ist und dass man stets und überall zu ihr durchdringen kann – wenn man sich drangibt. Es gibt im Chassidismus der Entartungen nicht wenige und wie gesagt nicht erst von seiner Spätzeit an. Neben jener begeisterten Liebe zum Zaddik finden wir schon früh eine vergrößerte Verehrung, für die er der große Zauberkünstler und der mit dem Himmel vertraute Alleswiedergutmacher ist, der seinen Chassidim die Anstrengung der Seele abnimmt und ihnen einen angenehmen Platz im Jenseits sichert. Auch wo zwischen den Chassidim eines Zaddiks wahrhafte Brüderlichkeit walte, wurde sie nicht selten durch eine Fremdheit, ja in einzelnen Fällen Feindseligkeit den Anhängern anderer Zaddikim gegenüber wettgemacht, wie die Freiheit des Glaubenslebens für die chassidische Gemeinschaft nicht selten mit einem gesinnungslosen Opportunismus den Staatsgewalten gegenüber bezahlt worden ist. Dicht neben der unschuldigen Phantasie des Begeisterten hat sich zuweilen der sture Aberglaube angesiedelt, der das Werk der Phantasie verflachte, und der krasse Trug, der es missbrauchte. Das meiste davon kennen wir auch aus der Geschichte andrer volkstümlich-vitaler religiöser Bewegungen, anderes ist aus den besonderen pathologischen Voraussetzungen des Exillebens zu erklären. Ich habe es nicht für meine Aufgabe angesehen, mich über all das auszulassen, sondern zu zeigen, was den Chassidismus zu einem der größten Phänomene lebendiger und fruchtbarer Gläubigkeit macht, die wir kennen, und zu der bisher letzten großen Blüte des jüdischen Willens, Gott in der Welt zu dienen und den Alltag ihm zu heiligen.

Die chassidische Bewegung ist schon früh in Gemeinden zerfallen, die untereinander nur geringen Lebenszusammenhang bewahrten, und schon früh sind bei einzelnen Zaddikim problematische Züge zu finden. Aber jede chassidische Gemeinde

trägt noch einen Keim des Reiches Gottes in sich, einen Keim, nicht mehr als das, aber auch nicht weniger, oft noch aus faulenden Stoffen treibend einen Keim; und auch noch der aus dem Erbgut seiner Ahnen gesunkene Zaddik hat Stunden, in denen seine Stirn aufstrahlt, als hätte das Urlicht sie berührt.

4

Wie nicht selten da, wo in einer Krisis des Glaubens der Glaube sich erneuert, so ist auch hier der den Neubeginn erregende und anführende Mensch nicht eigentlich ein Mann des Geistes im üblichen Sinn, sondern er zieht seine Kraft aus einem ungewöhnlichen Bund zwischen spiritualen und tellurischen Mächten, Himmelslicht und Erdfeuer, nur dass das Obere es ist, das die von unten her gespeiste persönliche Gestalt bestimmt: Das Leben dieses Menschen ist eine stete Aufnahme und Einwandlung des Feuers ins Licht. Und daraus, was so in ihm selber ist und geschieht, kommt seine Doppelwirkung auf die Welt; die vom Gedanken Entrückten holt er zum Element zurück, die irdisch Beschwerten hebt er zum Äther.

Der Stifter des Chassidismus, Israel ben Elieser von Mesbiż (Miedzyboż), der «Baal-schem-tow» genannt (1700–1760), scheint zunächst in einer Reihe von «Baale-schem», von «Herren des Namens», zu stehen, die eines zaubermächtigen Gottesnamens kundig sind, sich seiner zu bedienen wissen und mit diesen ihren Künsten den zu ihnen kommenden Menschen Heilung und Hilfe leisten, Erscheinungen einer Magie, die von der Religion absorbiert worden ist. Die natürliche Grundlage ihres Wirkens sind ihre Fähigkeit, Zusammenhänge zwischen den Dingen außerhalb von deren raumzeitlichen Verknüpfungen wahrzunehmen, also was man Intuition zu nennen pflegt, und der ihnen eigene stärkende und konsolidierende Einfluss auf das Seelenzentrum ihrer Mitmenschen, wodurch dieses in den Stand gesetzt wird, Leib und Leben zu regenerieren, ein Einfluss, von dem der bekannte «suggestive» nur ein Zerrbild ist. Israel ben

Elieser setzt mit manchen Seiten seiner Tätigkeit diese Reihe fort, aber mit einer entscheidenden Wandlung, die sich auch in der Änderung des Beinamens «Baalschem» in «Baalschemtow» äußert. In der legendären Überlieferung kommt diese Wandlung und ihre Bedeutung zu einem unzweideutigen Ausdruck.

In verschiedenen Fassungen wird erzählt, wie, sei es der Schwager des Baalschem, Rabbi Gerschon, der ihn zuerst als einen Unwissenden verächtlich behandelte, später aber sich ihm anschloss und ihm treulich anhing, sei es einer der Nachkommen des Baalschem, zu einem großen Rabbi in der Ferne, sei es in Palästina, sei es in Deutschland, kommt und zu ihm von «Rabbi Israel Baalschem» spricht. «Baalschem?!», erwidert der Rabbi: «Den kenne ich nicht», oder noch abweisender, zu Rabbi Gerschon, der von dem Baalschem als seinem Lehrer berichtet hat: «Baalschem, nein, das ist kein Lehrer.» Als nun jedoch der Gast die volle Bezeichnung «Baalschemtow» nachholt, ändert sich die Haltung des Rabbi von Grund auf. «Oh», ruft er, «der Baalschemtow, das ist freilich ein großer Lehrer! Ich sehe ihn allmorgendlich im Tempel des Paradieses.» Von den geläufigen Wundertätern will der Weise nichts wissen, aber «Baalschemtow», das ist etwas ganz anderes, etwas Neues. In der Tat hat sich durch die Anfügung eines Wortes Sinn und Charakter der Bezeichnung gewandelt. «Schem tow» ist der «gute Name»; «Baalschem tow», der Inhaber des guten Namens, ist einer, der, weil er ist, wie er ist, das Vertrauen der Menschen besitzt; «Baalschem tow» als allgemeine Bezeichnung bedeutet einen Mann, dem das Volk vertraut, einen «Vertrauensmann» des Volkes. Damit ist aus der Bezeichnung eines problematischen Standes die Bezeichnung einer zuverlässigen Person, zugleich aber aus einer immerhin magischen Kategorie eine im genauesten Sinn religiöse geworden: Ein Mensch ist gemeint, der von seinen Beziehungen zum Göttlichen aus mit seinen Mitmenschen und für sie lebt. Von Rabbi Jizchak von Drohobycz, einem der vom Baalschem vorgefundenen und sich ihm zunächst widersetzenden aske-

tischen «Chassidim», wird erzählt, dass er den Neuerer heftig befeindete, weil er von ihm hörte, in den von ihm den Leuten gegebenen Amuletten bürge sich Zettel mit geheimen Gottesnamen. Als sie einander einmal begegneten, fragte er den Baalschem danach. Der öffnete eines der Amulette und zeigte, dass auf dem Zettel darin kein anderer als sein eigener Name mit dem seiner Mutter, «Israel ben Sara», stand. In Wahrheit hat das Amulett hier seinen magischen Charakter völlig verloren; es ist nichts mehr als Zeichen und Unterpfand der persönlichen Verbindung zwischen dem Helfer und dem Heilsempfänger, die sich auf das Vertrauen gründet. Der Baalschemtow hilft denen, die ihm vertrauen; er kann ihnen helfen, weil sie ihm vertrauen; die unmittelbare Einwirkung, die jeweils von ihm ausgeht, hat ihr dauerndes Sinnbild am Amulett, das, seinen Namen einschließend, ihn selber vertritt. Und eben durch die so verbürgte persönliche Verbindung wird die Seele des Empfängers «erhoben». Was hier am Werk ist, ist der Bund des Tellurischen und des Spiritualen im Baalschem, und von diesem Bund aus die in beiden Bereichen zugleich wirkende Beziehung zwischen ihm und seinen Chassidim.

Von hier aus ist auch seine Haltung zu den Männern des Geistes zu verstehen, die er der chassidischen Bewegung gewinnen will, und ebenso die Tatsache, dass die meisten von ihnen sich ihm willig unterwerfen. Wenn etwa der Mann, der der größte seiner Schüler und der eigentliche Begründer der chassidischen Lehrschule geworden ist, Rabbi Dow Bär, der «Maggid» (Wanderprediger) von Mesritsch (Miedzyrzecze), nach einer der Fassungen der Legende zu ihm kommt, um Heilung seines Siechtums zu erbitten, und nun dieses nur gelindert, er dagegen von seinem übersteigerten Spiritualismus, einer «Lehre ohne Seele», geheilt wird, sehen wir deutlich, wie in der Person des Helfers hier die Natur am Werk ist, den Geist, der sich allzu sehr von ihr entfernt hat, in ihren Atemraum zurückzuholen, wo allein, an beider unablässiger Fühlung, die Seele gedeihen kann. Und der

«große Maggid», denkerisch dem Baalschem weitaus überlegen, beugt sich der urseltenen und entscheidenden Erscheinung, der menschlichen Einheit von Licht und Feuer. So auch, wenn der andere Hauptträger der chassidischen Lehre in der zweiten Generation, Rabbi Jaakob Jossef von Polnoe (Polonnoje), kein selbstständiger Denker wie der Maggid, aber ein Meister in der überlieferten Lehre und daher befähigt, die Lehre des Baalschem rein aufzunehmen und darzulegen, von ihm aus asketischer Abgeschiedenheit zu einem schlichten Leben mit den Menschen gebracht wird. In mehrfachen Varianten erzählt die Legende, wie der Baalschem ihn gewann; aber allen gemeinsam sind zwei Züge: Er gibt sich ihm nicht unmittelbar in seinem Wesen zu erkennen, sondern manifestiert sich durch die Art seiner Verborgenheit, und er erzählt ihm (wie er es überhaupt gern tut) Geschichten, die gerade vermöge ihrer Primitivität und anscheinenden Ungeistigkeit den Hörer aufrühren, bis er sie als Hinweis auf seine eigenen heimlichsten Nöte erfasst und annimmt. Auch hier wieder, in diesem Erzählen schlichter, aber das Persönlichste aufrufender Geschichten und Gleichnisse, bekundet sich der Bund von Geist und Natur, durch den es eben möglich wird, dass Bilder als Sinnbilder, das heißt als in der Natur selber sich ausprägender Geist, wirken. Charakteristisch im gleichen Sinn ist, was beide Schüler von der Lehre des Baalschem und dem Umgang mit ihm melden. Der Maggid hat unter anderem von ihm gelernt zu verstehen, was Vögel und Bäume sagen, und ganz ähnlich hören wir den Rabbi von Polnoe seinem Schwiegersohn erzählen, es sei der «heilige Brauch» des Baalschem gewesen, sich mit den Tieren zu unterreden.

Der große Widersacher des Chassidismus und Urheber des über ihn verhängten Banns, der Mann, der mit den Chassidim zu verfahren wünschte, «wie Elija mit den Baalspropheten verfuhr», Rabbi Elija von Wilna, hat den Baalschem beschuldigt, er habe den Maggid von Mesritsch «durch seine Zauberkünste irregeleitet». Was so erschien, war die persönliche Vereinigung von Him-

melslicht und Erdfeuer, von Geist und Natur. Wann immer diese Vereinigung in Menschengestalt auftritt, zeugt sie, mit dem Zeugnis des Lebens, für die göttliche Einheit von Geist und Natur; sie tut die Menschenwelt, die sich immer wieder dieser Einheit entfremdet, ihr von Neuem auf und erregt begeisterte Freude. Denn die echte Begeisterung stammt weder vom Geist noch von der Natur, sondern von ihrer Vereinigung.

5

Unter den unmittelbaren Schülern des Baalschem stehen nicht viele im Mittelpunkt einer legendären Überlieferung. Es ist, als hätte sich die begeisterte Schau, die sich in einer solchen Fülle ihm zuwandte, zunächst zusammengezogen und auf wenige besonders teure Gestalten gesammelt, sodass von den andern nur einzelne, wenn auch mitunter recht charakteristische Geschichten erzählt werden; erst in der dritten Generation sehen wir, um das zentrale Lehrhaus, das des großen Maggid, geschart, eine große Reihe von Zaddikim, jeder von eigener Art, deren Gedächtnis die Legende mit bildnerischer Liebe pflegt. Dazu kommt aber, dass uns, wenn wir von den Erzählungen, die den Baalschem zum Gegenstand haben, zu denen übergehen, die von seinen Schülern handeln, sogleich eine Änderung des Grundcharakters überall da auffällt, wo die Geschichten nicht dem Leben des Baalschem selber verknüpft sind. Die drei Männer, um die sich die Überlieferung im Wesentlichen kristallisiert hat, der Maggid von Mesritsch, Pinchas von Korez und Jechiel Michal von Zloczow, sind im spezifischen Sinn lehrende Menschen, der erste als Oberhaupt der chassidischen Mutterschule, der zweite in einem kleinen, in sich geschlossenen Kreis, der in einer selbstständigen Weise die chassidische Lebensweisheit ausbildet, der dritte in nur flüchtigen, wenn auch starken Einfluss übenden Berührungen mit einer weiten Peripherie ohne nachfolgende erzieherische Arbeit. Auch die Legende baut sich hier im Wesentlichen um die Lehre auf, ganz anders als beim

Baalschem, wo von seinem Lehren als von einer Teilfunktion seines Lebens erzählt wird. Auch darin vollzieht sich in der dritten Generation eine bemerkenswerte Änderung: Die Anekdote wird wieder vielfältiger, vitaler, sie nähert sich wieder dem Charakter der Baalschem-Legende, das Leben spricht sich wieder in seiner Fülle aus – nur dass freilich das Geheimnis des Anfangs, das Geheimnis der elementaren Größe, nicht wiederkehrt.

Rabbi Dow Bär, der Maggid von Mesritsch (gest. 1772), war ein lehrender Denker, genauer: Er wurde durch den Baalschem, der ihn aus seiner Einsamkeit befreite, zum lehrenden Denker. Die Aufgabe des Lehrens bestimmte fortan sein Denken im innersten Grunde. Es ist von Bedeutung, dass sein Lieblingsgleichnis die Selbstanpassung des Vaters an den lernbedürftigen kleinen Sohn ist: Er sieht die Welt als eine Selbstanpassung Gottes an seinen kleinen Sohn, den Menschen, den er zart und behutsam erzieht, dass er zu ihm heranwache – so hat sich hier der kabbalistische Gedanke der Selbsteinschränkung Gottes um der Entstehung der Welt willen aus einem kosmogonischen zu einem anthropologischen gewandelt, unter dem Einfluss der pädagogischen Grunderfahrung. Sie ist es, die den Maggid dazu bringt, die Welt selber von Gottes erzieherischer Methodik aus verstehen zu wollen. Die grundlegende Voraussetzung dafür aber ist die Innigkeit des Verhältnisses zwischen dem Erzieher und dem Zögling; nur wer sie wie Rabbi Bär erfuhr, kann, wie er – so berichtet uns der umfassendste unter seinen Schülern, Rabbi Schnëur Salman – es tat, die Gnade Gottes mit der Gottesliebe des Menschen und die Strenge Gottes mit der Gottesfurcht des Menschen in eins bringen, mit anderen Worten: die Gegenseitigkeit der Beziehung zum Grundprinzip machen.

Man muss den ungeheuren Ernst des pädagogischen Grunderlebnisses in der Seele des Maggids verstehen, um zu würdigen, was wir von der Intensität seines Eingehens auf die innere Art und das innere Schicksal jedes einzelnen Schülers hören, aber auch, was von seinem Lehrvortrag erzählt wird: dass dieser von

den Schülern verschieden aufgefasst wurde, der Maggid aber sich weigerte, zwischen ihren Auffassungen zu entscheiden, weil man, welches immer von den siebenzig Antlitzen der Thora man wahrhaft ansieht, die Wahrheit sehe. Von hier aus führt ein weiterer Schritt in die Didaktik des Maggids hinein: Er trägt jeweils keine systematischen Zusammenhänge, sondern einen einzelnen Hinweis, ja ein einzelnes Gleichnis vor, ohne Fäden seitwärts zu ziehen, und die Schüler haben die sie völlig beanspruchende Aufgabe vor sich, es, jeder für sich oder sich zusammentuend, zu verarbeiten und in die rechten Zusammenhänge einzufügen; «wir haben uns jeweils», schreibt einer von ihnen in einem Brief, «lange Zeit mit einem einzigen Dinge begnügt und haben es in Reinheit bewahrt, bis die Zeit kam, ein zweites Wort zu hören». Es geht dem Maggid darum, die im Geist der Schüler angelegte Wahrheit zu erwecken, «die Kerzen zu entzünden».

Aber all dies wird uns erst dann in seiner ganzen Bedeutung erkennbar, wenn wir beachten, dass der Maggid offenbar von je ein Ekstatiker war, nur dass seine Ekstase durch die Einwirkung des Baalschem von dem Bereich der asketischen Einsamkeit in den des lehrenden Lebens mit den Schülern übergeführt worden ist: Seine Ekstase nimmt von da an die Gestalt der Lehrtätigkeit an. Eine Reihe von Schüleräußerungen zeugt für den ekstatischen Charakter seines Lehrvortrags; sie berichten, wie er, sowie er den Mund auftut, allen erschien, als sei er nicht in dieser Welt und die Schechina rede aus seiner Kehle. Und wieder wird man dieser Erscheinung nur gerecht, wenn man auf das Letzte zurückgeht, das uns zugänglich ist: Der Maggid hatte sich offenbar mit der ganzen Leidenschaft seiner Seele in den Dienst jenes Willens Gottes gestellt, den «kleinen Sohn» zu sich emporzuziehen; er hatte, um diesen Dienst zu erfüllen, wie in seinem Denken, so in seinem Lehren sich nur noch als Gefäß der göttlichen Wahrheit verstanden, hatte – um es mit seinen eigenen Worten zu sagen – «das Etwas ins Nichts zurückgewandelt». Von da aus ist jene Wirkung seines Wesens auf die Schüler zu verstehen, die

der Jüngste unter ihnen, der nachmalige «Seher» von Lublin, von seinem ersten Besuch beim Maggid redend, so beschreibt: «Als ich vor den Meister, den Maggid, kam, sah ich ihn auf seinem Lager: Da lag etwas, das war der schlichte Wille allein, der Wille des Höchsten.» Darum haben die Schüler von seinem Sein noch mehr und Größeres als von seinem Wort gelernt.

Der Stifter, der Baalschem, war nicht im spezifischen Sinn ein Lehrer gewesen; der Maggid stellt ihm gegenüber die lehrerische Konzentration dar; damit hängt seine besondere Wirkung zusammen. Der Baalschem hatte gelebt, gepredigt, gelehrt; alles war eins, alles organisch in *einer* großen Unwillkürlichkeit des Daseins eingebunden, das Lehren nur eine unter den natürlichen Äußerungen des wirkenden Lebens. Anders der Maggid. Auch er freilich ist kein Lehrer im Verstand einer spezialisierten Funktion, eines «Berufs». Nur in Zeiten des Niedergangs einer geistigen Welt ist Lehren auch auf seiner höchsten Stufe ein Beruf in diesem Sinn; in Zeiten der Blüte leben, wie die Gesellen eines Handwerks mit ihrem Meister, so die Jünger mit dem ihren und «lernen» in seinem Atemkreis, durch seinen Willen und ohne ihn, allerhand, Werkhaftes und Lebenhaftes. So auch die Jünger des Maggids; sie sagen es immer wieder, wie seine ganze Menschlichkeit sie erzog; er selber wirkte auf sie wie eine Thora, wie eine Gotteslehre. Für ihn aber war eben doch der Lehrwille der innerste. Die Kraft seines in der Berührung des Baalschem wiedergeborenen Lebens hat er in die Schülerschaft eingetan. Auch sein Gedankenwerk dient seinem Lehren. Wenn er, der ebenso wie der Baalschem kein Buch schrieb, dennoch, ihm ungleich, seine Reden aufzeichnen ließ, tat er es, um sie den Geschlechtern der Schule als dauernden Halt zu übermitteln.

Eine schulhafte Institution hat der große Maggid nicht geschaffen. Nur Schüler hat sein Geist gezeugt, eine Geschlechterreihe von Schülern und Schülerschülern, derengleichen an reicher Mannigfaltigkeit selbstständiger Personen in so knappem Zeitraum wir in keiner andern religiösen Bewegung der neuen Zeit kennen.

Von dem Sohn des großen Maggids, Rabbi Abraham «dem Engel», der nur wenige Jahre nach ihm (1776) gestorben ist, hat Rabbi Pinchas von Korez gesagt, wenn er länger gelebt hätte, würden sich alle Zaddikim des Geschlechts ihm unterworfen haben, und in der Autobiographie eines Zeitgenossen, der ihn am neunten Ab, dem Jahrestag der Zerstörung des Jerusalemer Tempels, eine Nacht und einen Tag um den Untergang des Heiligtums klagen sah, lesen wir: «Da merkte ich, dass er nicht umsonst von aller Mund ein Engel genannt wird, denn dieses ist nicht die Kraft eines vom Weibe Geborenen.» Er kann aber in einem grundwichtigen Belange nicht als Schüler seines Vaters gelten, ja er entfernt sich darin auch von der Lehre des Baalschem: Er will die Wandlung des «Etwas ins Nichts» dadurch vollziehen, dass er auf den Weg der asketischen Abgeschiedenheit zurückkehrt.

Dementsprechend hat er weder, wie der Baalschem, Umgang mit dem Volke noch, wie dieser und der Maggid, mit Schülern; nur einen, seinen Altersgenossen Schnëur Salman, hat er in der Kabbala unterrichtet. In der Vorrede zu seinem hinterlassenen Werk weist er darauf hin, die wahre Lehre des Baalschem und des Maggids habe «vor unsern Augen sich verfinstert und sehr verstofflicht», und stellt diesem beginnenden Niedergang das Bild eines Zaddiks gegenüber, der «es nicht vermag, zur untern Stufe hinabzusteigen, um die Generation zu erheben». Hier wie in anderen Beispielen bricht bei den leiblichen Nachkommen eines führenden Zaddiks die Übergabe der Lehre an eine Schülerschaft ab. Die Problematik der chassidischen Entwicklung erscheint hier schon in der zweiten Generation, wiewohl in ihrer sublimsten Gestalt.

Der zweite unter den Männern aus dem Kreis des Baalschem, die zu Mittelpunkten einer Überlieferung geworden sind, ist Rabbi Pinchas von Korez (Korzec, gest. 1791). Man mag ihn im buchstäblichen Sinn nicht zu den Schülern zählen, da er der Überlieferung nach nur zweimal beim Baalschem war, das zwei-

te Mal in dessen Sterbenstagen; auch hat offenbar diese Berührung keine Wendung in seiner Grundanschauung herbeigeführt, sondern hat sie ihm nur bestätigt und bestärkt; dennoch ist er zweifellos hierherzuzählen. Wiewohl er den Baalschem, wo er ihn nennt, nicht als seinen Lehrer bezeichnet, so führen doch er und seine Schule wichtige Äußerungen des Baalschem an und bringen wichtige Mitteilungen über ihn, für die beide wir keine andere Quelle haben, die also wohl auf einer selbstständigen mündlichen Überlieferung beruhen. Insbesondere beruft man sich hier für eine Hauptlehre von Rabbi Pinchas – die, dass man den Hasser und den Bösen «mehr lieben» solle, um den durch ihn verursachten Ausfall an Liebeskraft an seinem Ort in der Welt, den «Riss», auszugleichen – nachdrücklich auf einen (ebenfalls nur hier überlieferten) Ausspruch des Baalschem, und auch andere Hauptlehren werden durch Worte von ihm gestützt. Um das Verhältnis genau zu verstehen, muss man sich vergegenwärtigen, dass der Baalschem, wie wir aus verschiedenen Andeutungen entnehmen können, verwandte Tendenzen vorgefunden hat, aber durch seinen Einfluss ihnen eine gesteigerte Vitalität, zumeist auch eine tiefere Verwurzelung verlieh. Unter ihnen kam anscheinend die Anschauung des (beim Tod des Baalschem etwa zweiunddreißigjährigen) Rabbi Pinchas der seinen am meisten entgegen, und er nahm ihn mehr als Gefährten denn als Schüler auf.

Von dem zu geheimnisvollen Zwecken über die Erde wandernden Zaddik Rabbi Löb, Sohn der Sara, wird erzählt, er habe Rabbi Pinchas das Gehirn der Welt genannt. Ein echter und ursprünglicher Weiser ist er jedenfalls gewesen. Man kann ihm in der Zeit zwischen dem Baalschem und dessen Urenkel, Nachman von Bratzlaw, niemand an die Seite stellen, dessen Gedanken diese Frische und Direktheit, diese freie Bildkraft des Ausdrucks hätten. Was er sagt, ist nicht selten aus tiefer Seelenkunde erwachsen, immer aber ist es unbefangen und herzlich. Die Ekstasik tritt hier zurück (zum Unterschied vom Baal-

schem und vom Maggid sind von Rabbi Pinchas keine Ekstasen berichtet), und die mystische Lehre reduziert sich auf eine Lebenslehre der steten Erneuerung durch Eingehen in das Nichts, eine Lehre des «Stirb und werde», die aber auch ein kräftiges, allem Irdischen aufgeschlossenes Leben und eine gebende und nehmende Gemeinschaft mit dem Mitmenschen bejaht. Der Kreis um Rabbi Pinchas hat keinen großen Einfluss nach außen geübt, aber so, wie er ist, mit dieser seiner unumwundenen Aufrichtigkeit des persönlichen Bekennens, diesem ganz unpathetischen, von einem verhaltenen Humor durchsetzten Vortrag der Lehre, diesem treuen Einstehen des Lebens für die Forderung, stellt er einen köstlichen Sonderbezirk dar.

Man kann Rabbi Pinchas nicht von seinem bedeutendsten Schüler, Rafael von Bershad, trennen. Wir kennen in der an fruchtbaren Beziehungen zwischen Lehrer und Schüler reichen Geschichte des Chassidismus kein anderes Beispiel eines so reinen Zusammenklings, einer so adäquaten Fortführung des Werkes. In den Aufzeichnungen können wir zuweilen kaum unterscheiden, was Pinchas, was Rafael zuzuschreiben ist, und doch liegen uns vom Letzteren mehrere Äußerungen von unzweifelhaft selbstständigem Gepräge vor. Aber wichtiger noch ist die wie selbstverständlich auftretende Hingabe, mit der der Schüler in seinem Leben die Lehre verwirklicht, der Überlieferung nach bis ins Sterben, das die Verkündigung des Gebotes der Wahrheit, um die der Lehrer so viele Jahre gerungen hatte, auf eine große und stille Weise besiegelt.

Wieder eine Erscheinung für sich, in ihrem Wesen noch nicht hinreichend erkannt und auch schwer zu erkennen, ist Rabbi Jechiel Michal, der Maggid von Zloczow (gest. wohl 1786)\*, der sich zuerst dem Baalschem, nach dessen Tode dem großen Maggid anschloss. Er stammte aus einer Familie jener asketisch-mystischen «Chassidim», die die neue Bewegung vorfand und

\* Die Angaben über sein Todesjahr schwanken zwischen 1781 und 1792.

die sie zu gewinnen suchte, weil sie des Ernstes ihrer gläubigen Lebenshaltung wegen eine für die Aufgabe der religiösen Erneuerung besonders wichtige Gruppe darstellten. Michals Vater war jener Rabbi Jizchak von Drohobycz, der an den Amuletten des Baalschem Kritik übte; von ihm erzählte man sich allerhand unheimliche Dinge, wie dass er einmal dem «Fürsten des Waldes» eine Wohltat erwies oder dass er von seinen neugeborenen Kindern diejenigen, die ihm nicht gefielen, «der oberen Welt zurückschickte» (Michal sei nur am Leben geblieben, weil seine Mutter erst auf das Versprechen hin, ihn zu schonen, sein Gesicht enthüllte); und Rabbi Jizchaks Mutter, die «Jente die Prophetin» genannt wurde, pflegte den Seraphim, deren Chorgesang sie hörte, das dreimalige «Heilig» nachzusprechen. Von dieser Atmosphäre aus ist Michal zu verstehen. Er schließt sich, wiewohl sein Vater der Bewegung nun schon nahestand, nur zögernd dem Baalschem an; die Überlieferung zeigt deutlich, wie das ursprüngliche Misstrauen in ihm fortlebt und nur allmählich überwunden wird. Aber der asketische Grundzug wird nicht völlig überwunden. Michal wird schon in jungen Jahren ein großer Mahnredner, wie es auch sein Vater war, und zieht predigend von Stadt zu Stadt, gefürchtet und faszinierend, und er betont, dass er mit seiner Predigt auch sich selber züchtigen wolle. Der Baalschem verweist ihm die schweren Bußen, die er den Sündern auferlegt, und bewegt ihn offenbar zu einer milderen Haltung. Aber noch nach seinem Tode erzählt man sich von den Seelen, die zu einem jüngeren Zaddik kommen, um sich über Rabbi Michal zu beklagen, der als Oberhaupt eines himmlischen Gerichtshofs die unwillkürlichen irdischen Verfehlungen mit aller Strenge ahndet, weil er, der selber rein geblieben ist, nicht versteht, was dem Menschen widerfährt. Er selber hat sich, wie gesagt, so stark er auch die chassidische Lehre aufnahm und verarbeitete und in seinen Lehren vom bösen Trieb als Helfer und von der Erhebung der Geschlechtlichkeit die Linie des Baalschem fortsetzte, nie ganz vom Asketismus frei gemacht,

dessen extremen Formen er nachdrücklich entgegentrat. Charakteristisch ist der an der Grenze zwischen dem Erhabenen und dem Lächerlichen beheimatete Bericht, er habe sich nie am Ofen gewärmt, denn darin walte die Faulheit, nie sich zur Speise gebückt, denn darin walte die Gier, und nie sich gekratzt, denn darin walte die Wollust. Aber die besonderen Voraussetzungen Rabbi Michals haben sich in ihm auf eine bedeutsame Weise echt chassidisch ausgewirkt. Das stärkste Beispiel dafür ist, dass er die Überlieferung jener «ersten Chassidim» wieder aufnimmt, von denen der Talmud erzählt, dass sie mit dem Beten warteten, bis sie die Kawwana in sich bereitet hatten; aber das Motiv weitet sich bei ihm ins umfassend Gemeinschaftliche; damit sein Gebet ein Gebet der ganzen Gemeinschaft sei, will er sich mit den Größeren und den Geringeren zu einer gewaltigen Gebetskette verbinden, und er will, an eine Überlieferung seines Vaters und einen Spruch des Baalschem anknüpfend, die lahmen Gebete, die am Boden liegen geblieben sind, emportragen. Diese Haltung, um derentwillen er heftig befehdet worden ist, hat einen folgenreichen Einfluss auf spätere Generationen ausgeübt, bei denen er in hoher Achtung stand. Aber schon ein zeitgenössischer Zaddik hat von ihm gesagt, er sei «eine Seele der Seele» gewesen und für sein Geschlecht das, was Rabbi Schimeon ben Jochai, der Urmeister der Geheimlehre, für das seine war.

Wie von Rabbi Michal selber, so werden von zweien seiner fünf Söhne seltsame Himmelfahrten der Seele erzählt. Ein dritter hingegen, Rabbi Seew Wolf von Zbaraž\*, offenbart nach einer wilden Kindheit eine ganz andere Beschaffenheit. Er wird einer der großen Menschen- und Weltfreunde, darin besonders seinem (der vierten Generation angehörenden) Zeitgenossen Rabbi Mosche Löb von Sasow verwandt. Im Gegensatz zu seinem Vater – doch darf nicht vergessen werden, dass Rabbi Michal

\* Sein Todesjahr steht nicht fest; die Angaben schwanken zwischen 1800 und 1820.

den Söhnen geboten hatte, für ihre Feinde zu beten – weigert er sich beharrlich, die Bösen anders als die Guten zu behandeln. Wolfs Liebe ist allen Menschen, denen er begegnet, zugewandt, und sie umfasst auch die Tiere. Es kommt dem Menschen zu, alles Lebendige zu lieben, und es geziemt seiner Liebe nicht, sich danach zu richten, wie man sich zu ihm verhält.

Von den Schülern Rabbi Michals ist hier Rabbi Mordechai von Neshiž (Niesuchojce, gest. 1800) zu nennen, den sein Lehrer zum großen Maggid mitgenommen hat. Von ihm erzählt man sich zahlreiche Wundergeschichten, und es heißt, die Dämonen selber hätten seine Macht anerkannt. Dergleichen hat seinen Ursprung eben in einer wirklichen Macht über die Seelen der Menschen, und diese stammte bei Rabbi Mordechai ausgesprochenerweise aus der Einheit seiner eigenen Seele, welche Einheit aber wieder nicht in der Macht, sondern in der Einheit seines Lebens den zureichenden Ausdruck fand; dies meinte offenbar der «Seher» von Lublin, als er von ihm sagte, bei ihm seien alle Tätigkeiten eine einzige.

## 6

Die chassidische Tradition gibt dem großen Maggid dreihundert Schüler; etwa vierzig sind uns personhaft, zumeist auch durch ihre Schriften, bekannt. Von diesen sind zehn in dieses Buch aufgenommen worden – wie im Fall der Schüler des Baalschem, so auch hier von den menschlich bedeutendsten nicht alle, weil bei einigen der volkstümlich überlieferte Stoff nicht hinreichte, daraus ein erzählerisches Bild ihres Lebens zu formen. Die zehn sind: Menachem Mendel von Witebsk (gest. 1788), den der Maggid als Knabe zum Baalschem brachte; Ahron von Karlin (gest. 1772); Schmelke von Nikolsburg (gest. 1778); Meschullam Sussja (jiddisch Sische) von Hanipol (Annapol, gest. 1800); dessen jüngerer Bruder Elimelech von Lisensk (Ležajsk, gest. 1786); Levi Jizchak von Berditschew (gest. 1809); Schnëur Salman von Ljadi (gest. 1813); Schlomo von Karlin (gest. 1792); Israel von

Kosnitz (Kozienice, gest. 1814); Jaakob Jizchak von Lublin (gest. 1815).

Rabbi Menachem Mendel ist in der Geschichte der chassidischen Bewegung insbesondere dadurch von Wichtigkeit, dass er sie nach Palästina verpflanzte, wohin freilich schon vor ihm Zaddikim übersiedelt waren. «Das Land» stand von den Tagen des Baalschem an, der der Legende nach an dessen Schwelle umkehren musste, im Mittelpunkt der chassidischen Erlösungssehnsucht, wie es in dem der vorchassidischen gestanden hatte. Rabbi Mendel fand ihr den aktiven Ausdruck, als er – nachdem er an den Kämpfen mit den Bannfluchschleuderern führend teilgenommen hatte – mit dreihundert seiner Chassidim nach Palästina wanderte (1777) und sich bei der alten Kabbalistenstadt Safed, sodann in Tiberias niederließ. Er schuf damit der Bewegung eine der geografischen Lage nach exzentrische, dem Geist nach zentrale Stätte; er gab ihr die organische Wiederanknüpfung. Und dem Land brachte er ein Element neuen Lebens zu. Ein Enkel seines Gefährten Schnëur Salman (dieser hatte nicht mit Mendel nach Palästina kommen können) sagte davon: Als einst das Land Israel auf der höchsten Stufe war, habe es den Menschen erheben können, jetzt aber, da es im Stand der Gesunkenheit sei und auf sonderbare Weise weiter sinke, vermöge es den Menschen nicht zu erheben, sondern der Mensch müsse es erheben; dazu sei nur ein Mensch so hoher Stufe wie Rabbi Mendel befähigt gewesen. Dieser selber betrachtete sich, wie es in einem seiner Briefe aus Palästina heißt, als einen Sendling der Provinzstatthalter in das Schloss des Königs; ihm muss alles, was das Wohl der Provinzen, das leibliche und das seelische, angeht, stets gegenwärtig sein. Zumal mit seinen im Exil zurückgelassenen Chassidim fühlte er sich dauernd so eng verbunden, dass ihm, wie einer seiner Begleiter schreibt, bei dem Gebet, das man vor dem Einschlafen spricht, alles, was sich mit ihnen und in ihren Herzen begab, offenbar wurde.

Ahron von Karlin war vom Maggid unter allen Schülern zum