

„Allen Dingen wohnen Funken inne“

Symbolwelt der chassidischen Frömmigkeit

Otto Betz, Passau

Die Welt der Chassidim gibt es nicht mehr. Als die grausame und mörderische Zerstörung des osteuropäischen Judentums vor sich ging, da verbrannten auch die letzten „Stetl“, und ihre Bewohner wurden in die Vernichtungslager verfrachtet. Allerdings war zu diesem Zeitpunkt die Blütezeit der chassidischen Frömmigkeit längst vorüber. Was geblieben ist, das sind die Geschichten, die man als kostbares Überlieferungsgut gesammelt hat. Chajim Bloch und Georg Langer, Alexander Eliasberg und manche anderen haben diese Erzählungen zusammengetragen und herausgegeben. Vor allem aber war es *Martin Buber*, der es als seine persönliche Aufgabe empfand, diesen Schatz an Geschichten vor dem Vergessen zu bewahren und einer künftigen Generation weiterzugeben. Zwar gibt es kritische Stimmen, die Einwände gegen Bubers Methoden vortrugen, seine Erzählweise sei zu eigenwillig, subjektiv und selektiv, er habe auch zu frei fabulierend in die vorgefundenen Geschichten eingegriffen. Und doch geben auch die Kritiker zu (z.B. der Schüler und Freund Bubers Gershom Scholem), dass erst durch das poetische Ingenium Bubers die nichtjüdische Welt Kenntnis von diesem bedeutsamen Erzählstrom bekommen hat. Wenn wir uns hier vor allem auf die Schriften Martin Bubers berufen, dann gilt es also zu bedenken, dass wir es mit bearbeiteten Quellen zu tun haben und die spezifischen Akzentuierungen auf die Blickweise Bubers zurückgehen.

I. Spirituelle Erweckungsbewegung

Der Chassidismus war eine spirituelle Erneuerungsbewegung, die um die Mitte des 18. Jahrhunderts in Polen und der Ukraine begann, sich aber auch nach Litauen und anderen Ländern ausbreitete. Als ihr Gründer gilt Israel aus Mesbiz (1700–1760), der *Baal-schem-tow*, „Herr des guten Namens“, genannt wurde. Er war ein Lehrer und seine Anhänger nannten sich *Chassidim*, „die Frommen“, wobei sie eine ausgesprochen weltzugewandte Frömmigkeit im Sinn hatten. Als sich im Laufe der Zeit immer mehr Gemeinden bildeten, die diesem Weg folgten, wurden ihre Führer *Zaddikim* genannt. Ein Zaddik ist ein „Gerechter“, einer, dem Verantwortung übertragen werden kann. Zunächst empfanden viele jüdischen Gemeinden und ihre Rabbi-

nen diese Konkurrenz als ärgerlich, man versuchte sie zu unterdrücken, aber allmählich schlossen sich immer mehr Rabbiner dieser Erweckungsbewegung an. Es bildeten sich verschiedene Richtungen und Schulen, jeweils um einen Zaddik geschart. Im Laufe der Zeit zeigten sich Zerfallserscheinungen, Eitelkeit und Ruhmsucht machten sich bemerkbar. – Der junge Martin Buber, der bei seinem Großvater Salomon Buber in Lemberg aufwuchs, erlebte in der Nachbarschaft Sadagora noch eine Spätform chassidischer Frömmigkeit, die ihn stark beeindruckte. Übrigens ging es dem jungen *Marc Chagall* in Witebsk ganz ähnlich, der durch seinen Onkel Noich mit dieser Tradition vertraut wurde. Schließlich sei noch auf *Elie Wiesel* hingewiesen, der ebenfalls eine starke Prägung von dieser Bewegung erfuhr. Er erzählt in einem seiner Bücher: „Kennt ihr die Geschichte von dem Schmied, der selbständig sein wollte? Er kaufte einen Amboß, einen Hammer und einen Blasebalg und machte sich an die Arbeit. Vergeblich. In der Schmiede regte sich nichts. Da sagte ihm ein alter Schmied, den er um Rat gebeten hatte: „Du hast alles, was du brauchst, nur der Funke fehlt.““¹ Damit sind wir schon beim Thema, denn um den Funken soll es in diesem Beitrag gehen.

II. Symbol als Verleiblichung

Im Zusammenhang mit dem chassidischen Lebensgefühl und Glaubensverständnis hat Martin Buber einmal darüber nachgedacht, welches Symbolverständnis der chassidischen Frömmigkeit zugrunde liegen könnte. Er weist dabei auf die Wichtigkeit der Leiblichkeit hin, auf die leibhafte Verfasstheit des Menschen. Der Leib ist zwar vergänglich, aber er ist immer ein sichtbares Zeichen der Lebendigkeit. Und dazu kommt, dass er transparent werden und über sich hinausweisen kann. „Der zeitverhaftete Leib, er allein, kann durchscheinend werden, in seiner verfliegenden Gebärde.“² Buber macht aber auch auf die Gefahr einer Erstarrung und Entwertung einer allzu festgefügten Symbolik aufmerksam: „Alles Symbol ist stets in Gefahr, aus einem ins Leben geschickten wirklichen Zeichen ein geistiges und unverbindliches Gebild, alles Sakrament, aus einem leibhaften Vorgang zwischen Oben und Unten ein flächiges Erlebnis auf der ›religiösen‹ Ebene zu werden.“³ Über die Verbindung von Symbol und Wort, zwischen Zeichen und Deutung, sagt Buber: „Das Zeichen ist nicht übersetzbbar, nicht durch Wort

¹ E. Wiesel, *Chassidische Feier. Geschichten und Legenden*. Freiburg, Basel, Wien 1988, 39.

² M. Buber, *Schriften zum Chassidismus*. München, Heidelberg 1963 (Werke; 3), 829 (zit. als: *Chassidismus*).

³ *Ebd.*

ersetzbar, man kann in keinem Zeichenbuch nachschlagen, was ein Zeichen bedeutet; aber das gesprochene Wort vollendet sich im Zeichen zu seiner Leibhaftigkeit. Das gesprochene Wort selbst gehört mit dazu, aber eben in seinem Gesprochenwerden; als Teil einer leibhaften Haltung und Handlung.⁴ Vor allem den alttestamentlichen Propheten, den Nabi, hat Buber im Blick, wenn er auf die innere Verbindung von Wort, Zeichenhandlung und Lebenszeugnis hinweist. „Der Nabi handelt nicht bloß zeichenhaft, er lebt zeichenhaft. Nicht was er tut, ist letztlich das Zeichen, sondern indem er es tut, ist er selber das Zeichen.“⁵

Was an der chassidischen Frömmigkeit besonders auffällt, ist ihre Weltoffenheit, ihre Weltfrömmigkeit, ja ihre Weltverliebtheit. Man will sich nicht mit den Rissen in der Schöpfung abfinden, sondern sucht nach Möglichkeiten der *Jichud*, der „Einung“: das Getrennte und Auseinandergerissene soll wieder vereinigt werden. Der Zaddik ist verantwortlich für diesen Versuch, Elemente der Einheit zu finden, Prozesse der Heilung ins Werk zu setzen. Dazu gehört eine schöpferische Aufmerksamkeit und Beweglichkeit, weil es keinen einheitlich vorgeschriebenen Weg gibt, den man einfach einschlagen könnte:

„Das uns Antretende ... ist unvorwissbar; Gott und der Augenblick sind unvorwissbar, und der Augenblick ist Gottes Gewand; darum können wir uns wohl immer wieder auf die Tat vorbereiten, aber wir können die Tat nicht vorbereiten. Die Substanz der Tat wird uns immer wieder geliefert, vielmehr, sie wird uns angeboten: durch das, was uns widerfährt, was uns begleitet – durch alles, was uns begegnet. Alles will geheiligt, eingeheiligt werden, alles Weltliche in seiner Weltlichkeit: es will nicht entweltlicht, es will in seiner Weltlichkeit in die Kawwana der Erlösung eingeheiligt werden – alles will Sakrament werden. Die Kreatur sucht, die Dinge suchen uns auf unseren Wegen auf; was uns in den Weg tritt, braucht uns zu seinem Weg. ... alles will zu uns, alles will durch uns zu Gott.“⁶

III. Es gibt keinen „allgemeinen Weg“

Gerade mit dem Judentum verbinden wir häufig die Vorstellung, dass alle Vorkommnisse des täglichen Lebens geregt sind und durch Vorschriften geordnet. Das geht bis zum Gebrauch des Geschirrs für die täglichen Speisen. Wenn alles bis ins Kleinste festgelegt ist, ist die Gefahr groß, dass eine gewisse Erstarrung der religiösen Vollzüge eintritt, man verlässt sich auf die Gewöhnung und die fromme Routine. Genau gegen diesen wohlgeordneten Leerlauf richtet sich der Aufbruch der chassidischen Bewegung. Mit religiöser Konvention soll sich keiner abfinden, alles muss vielmehr von innen getragen und durchpulst sein. Viele Geschichten, die in den Gemeinden er-

⁴ AaO., 835.

⁵ AaO., 837.

⁶ Vgl. aaO., 849.

zählt werden, betonen den Gedanken, dass es den allgemein vorgeschrriebenen Weg nicht gebe, dass vielmehr jeder seinen persönlichen Weg gläubiger Verwirklichung finden müsse. – Als ein Rabbi seinen berühmten Lehrer, den Seher von Lublin, bittet, er möge ihm einen „allgemeinen Weg zum Dienste Gottes“ zeigen, bekommt er zur Antwort: „Es geht nicht an, dem Menschen zu sagen, welchen Weg er gehen soll. Denn da ist ein Weg zu dienen durch Lehre, und da, durch Gebet, da, durch Fasten, und da, durch Essen. Jeder Mann soll wohl achten, zu welchem Weg ihn sein Herz zieht, und dann soll er sich diesen mit ganzer Kraft erwählen.“⁷

Die unterschiedlichen Wege lebendiger Verwirklichung haben einen schöpfungstheologischen Hintergrund: Jeder Mensch ist Träger besonderer Gaben. Deshalb würde es die Entwicklung nur hemmen, wollte man ihm einen Einheitsweg weisen. Alles, was in die Schöpfung eingestiftet worden ist, soll sich im Laufe der Zeit entfalten. Deshalb ist auch die Glaubensgestalt jedes Menschen unvertauschbar:

„Mit jedem Menschen ist etwas Neues in die Welt gesetzt, was es noch nicht gegeben hat, etwas Erstes und Einziges. ‚Pflicht ist es jedermann in Israel zu wissen und zu bedenken, daß er in der Welt einzig in seiner Beschaffenheit ist, und es ist noch kein Gleicher auf der Welt gewesen, denn wäre schon ein ihm Gleicher auf der Welt gewesen, er brauchte nicht auf der Welt zu sein. Jeder Einzelne ist ein neues Ding in der Welt, und er soll seine Eigenschaft in dieser Welt vollkommen machen.‘“⁸

IV. Der Chassidismus als Erneuerungsprozess

Da in den chassidischen Gemeinden gerade die Kritik an der streng geregelten Frömmigkeit im Vordergrund stand, kam den Symbolhandlungen eine besonders große Bedeutung zu.

„Es wird erzählt, der Baalschem sei einmal an der Schwelle eines Bethauses stehen geblieben, habe nicht eintreten wollen und habe im Widerwillen gesprochen: ‚Da kann ich nicht hinein. Das Haus ist ja randvoll von Lehre und Gebet.‘ Und als sich die Begleiter verwunderten, weil ihnen schien, es könnte kein größeres Lob geben als dieses, deutete er es ihnen: ‚Die Worte, die hier von den Leuten tagsüber ohne die wahre Andacht, ohne Liebe und Barmherzigkeit gesprochen werden, haben keine Flügel. Sie bleiben zwischen den Mauern, sie hocken am Boden, sie breiten sich Schicht auf Schicht wie moderndes Laub, bis der Mulm das Haus vollgepfropft hat und für mich darin kein Platz mehr ist.‘“⁹

Eine pflichtgemäße, aber routineartige Frömmigkeit hockt „am Boden“, die Gebete bleiben gefesselte Worte, die nicht aufsteigen können. Nur jemand, der vom Geist erfüllt ist und die rechte Intention hat, kann den Gebeten Fittiche verleihen und sie zum Thron Gottes tragen. Deshalb misstrauen viele

⁷ AaO., 719.

⁸ AaO., 719f.

⁹ AaO., 29.

der Zaddikim auch der Überbetonung einer asketischen Lebensführung. Arm waren die osteuropäischen Juden sowieso, es war oft genug ein kümmerliches Leben, das sie führen mussten. Wenn nun einer aus frommem Übereifer die Askese übertrieb und damit seinen Leib schädigte, wurde er von seinem Zaddik auf humorvolle Weise zurechtgewiesen:

„Ein junger Mann gab dem Rižiner einen Bitzzettel, darauf stand, Gott möge ihm beistehn, damit es ihm gelänge, die bösen Triebe zu brechen. Der Rabbi sah ihn lachend an: ‚Trieb willst du brechen? Rücken und Lenden wirst du brechen, und einen Trieb wirst du nicht brechen. Aber bete, lerne, arbeite im Ernst, dann wird das Böse an deinen Trieben von selber verschwinden.‘“¹⁰

Es ist also eine unspektakuläre Frömmigkeit, die gelebt wird, eine aufgeplusterte Betonung des frommen Verhaltens wird eher abgelehnt oder auf ironische Weise vom Tisch gewischt: „Wer sich kasteit, hat Rechenschaft abzulegen als ein Sünder, weil er seine Seele gepeinigt hat.“ Nicht so sehr mirakulöse Ereignisse sollten beachtet werden, vielmehr „das Wunder, das immer geschieht.“¹¹ Gerade die Alltagswelt ist der Ort, an dem die Gegenwart und die Wirksamkeit Gottes erfahren werden kann. Mindestens in der Anfangsphase des chassidischen Aufbruchs muss eine freudige Grundstimmung geherrscht haben, ein heiteres Lebensgefühl, mit neuen Augen sollte die Wirklichkeit betrachtet werden.

„Ohne die messianische Hoffnung abzuschwärzen, erregte die chassidische Bewegung sowohl in den geistigen wie in den ›einfachen‹ Menschen, die ihr anhingen, 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 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 Trennungsmauer zwischen dem Heiligen und dem Profanen, indem sie auch jede profane Handlung heilig vollziehen lehrte.“¹²

Dahinter stand ein Gedanke, der sich als ungemein fruchtbar für eine weltzugewandte Frömmigkeit erweisen sollte: Da ja die ganze Welt als Gottes Schöpfung zu begreifen ist, müssen in allen Wesen Spuren dieses göttlichen Handelns zu finden sein, Funken seiner geheimnisvoll verborgenen Anwesenheit. Weil aber nun diese Funken überall verstreut sind, hat der Mensch die Aufgabe, sie aufzusuchen, sie zu „heben“ und wieder mit Gott zusammenzubringen. Schon in einem Midrasch wurde die Vorstellung weitergegeben, Gott habe vor der jetzigen Schöpfung andere Welten erschaffen und wieder zerstört, weil diese Vorwelten die Fülle der göttlichen Gegenwart nicht mehr ertragen konnten. In der Kabbala wird dieser Vorgang das „Zerbrechen der Gefäße“ genannt. Aber die Restsubstanzen dieses göttlichen Wirkens gingen nicht verloren, sie stecken im Dunkel der Materie und war-

¹⁰ AaO., 453.

¹¹ Vgl. aaO., 663.

¹² Vgl. Ders., *Die Erzählungen der Chassidim*. Zürich 1949, 18.

ten darauf, wieder herausgelöst und hinaufgebracht zu werden. Dieser Grundgedanke bestimmt ganz wesentlich die Frömmigkeit der Chassidim, sie haben einen Weltdienst zu leisten, der zugleich Gottesdienst ist. Martin Buber hat diese Vorstellung so umrissen:

„Die heiligen Funken, die gefallen sind, als Gott Welten baute und zerstörte, soll der Mensch erheben und aufwärts läutern von Gestein zu Gewächs, von Getier, von Getier zu redendem Wesen, läutern den heiligen Funken, der von der Schalenwelt umschlossen ist. Das ist der Grundsinn des Dienstes jedermanns in Israel. (...) Alles, was der Mensch zu eignen hat, seine Knechte, seine Tiere, seine Geräte, alles birgt Funken, die der Wurzel seiner Seele zugehören und von ihm zu ihrem Ursprung erhoben werden wollen. Alle Dinge dieser Welt, die ihm zugehören, begehren mit aller Macht ihm nahe zu kommen, damit die Funken der Heiligkeit, die in ihnen sind, durch ihn erhoben werden.“¹³

Das große Erlösungswerk, das erwartet und ersehnt wird, geschieht also nicht allein durch Gottes Heilshandeln; der Mensch ist wesentlich daran beteiligt, er hat Aufgaben zu übernehmen, damit die Spaltung in der Welt überwunden und der Riss zwischen Göttlichem und Irdischem geheilt wird. Es ist aber kein spektakuläres und staunenswertes Werk, das sich ereignen soll, sondern ein ganz schlichtes. Die einfachsten Vollzüge unseres alltäglichen Tuns können dazu beitragen, den Heilungsprozess der Welt zu fördern. „Achte, daß alles, was du um Gottes willen tust, selbst Dienst Gottes sei. So das Essen: sage nicht, es solle die Absicht des Essens sein, daß du Kraft zum Dienste Gottes gewinnst. Wohl ist auch dies eine gute Absicht; aber die wahre Vollendung gibt es nur, wo die Tat selber auf den Himmel zu geschieht, das ist, wo die heiligen Funken gehoben werden.“¹⁴

Hier liegt wohl der Grund dafür, dass die chassidische Frömmigkeit nicht eine Form der Weltabkehr oder gar Weltverachtung annehmen konnte: alles in der Schöpfung wartet auf Zuwendung, auf eine liebevolle Beschäftigung und sinnvolle Verwendung, weil dadurch der verborgene Funke geweckt und gehoben wird.

V. Die Schechina – Gottes verborgene Einwohnung

Das, was getan werden soll, muss mit ganzer innerer Beteiligung geschehen, mit *Kawwana*, dann kann jedes Tun eine gleichsam erlöserische Funktion erfüllen.

„Wenn du die unverkürzte Kraft deiner Leidenschaft auf Gottes Weltschicksal 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 ei-

¹³ Vgl. *Chassidismus*, 54.

¹⁴ AaO., 55.

ne in sich einige, 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 dich nur in den Wesen und Dingen nicht verkapseln, sondern durch sie zu Gott vordringen; empöre dich nicht wider deine Begierden, sondern fasste sie und binde sie an Gott; nicht ertöten sollst du deine Leidenschaft, sondern sie heilig wirken und heilig ruhen lassen in Gott. Alter 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 seine begeisterte Freude.“¹⁵

Die aktuelle Gegenwart hat immer oberste Priorität, die konkreten Gegebenheiten des Alltags sind die Chancen und Aufgaben, die uns angeboten werden. Dafür muss man offenere und sehfähigere Augen bekommen. – Als nach dem Tod eines Meisters sein Schüler gefragt wurde, was denn für ihn das Wichtigste gewesen sei, besann er sich kurz und sagte dann: „Womit er sich gerade abgab.“¹⁶

Es erstaunt immer wieder, wie hoch der Mensch im Chassidismus eingeschätzt wird. Von ihm wird Entscheidendes erwartet, nicht, weil er übermenschliche Fähigkeiten hätte, sondern gerade deshalb, weil er sich innerlich öffnen und Gott in sich wirken lassen kann. Schon der Talmud hatte die Vorstellung entwickelt, dass Gott seiner Schöpfung innewohne, diese verborgene Gegenwart Gottes in der Welt wurde *Schechina* genannt. Aber nur der Mensch kann sie wahrnehmen. „Gott will zu seiner Welt kommen, aber er will zu ihr durch den Menschen kommen. Dies ist das Mysterium unseres Daseins, die übermenschliche Chance des Menschengeschlechts. Rabbi Mendel von Kozk überraschte einst einige gelehrte Männer, die bei ihm zu Gast waren, mit der Frage: ‚Wo wohnt Gott?‘ Sie lachten über ihn: ‚Wie redet Ihr! Ist doch die Welt seiner Herrlichkeit voll!‘ Er aber beantwortete die eigene Frage: ‚Gott wohnt, wo man ihn einlässt.‘“¹⁷

VI. Von der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen und der Welt

Wenn vom Menschen so viel erwartet wird, dann wird die Frage akut, was es denn mit den dunklen Trieben und Kräften im Menschen für eine Bewandtnis habe. Ist nicht eine optimistische Einschätzung des Menschen gefährlich? – Auch die Chassidim wussten natürlich von der Versuchbarkeit des Menschen, von der möglichen Verführung zum Boshaften und Zerstöreri-

¹⁵ AaO., 81.

¹⁶ AaO., 563.

¹⁷ AaO., 738.

schen. Aber sie waren davon überzeugt, dass auch die dunklen Bereiche „gehoben“ werden können. Wenn „fremde Gedanken“ auftauchen, wenn wir durcheinander gewirbelt werden und unsere Phantasie uns die seltsamsten Bilder vor Augen stellt, dann sollen wir sie nicht gleich als böse und gefährlich einstufen:

„Nicht wegstoßen sollen wir ihre Fülle, die unserem Herzen nachstellt, sondern sie in das wirkliche Dasein aufnehmen und einfügen; nur in der Kraft solches Tuns werden wir zu jener Einheit gelangen, die nicht von der Welt absieht, sondern sie umfängt. Dazu müssen wir das Schwerste vollziehen: die Verwandlung. Wir sollen das Element, das sich unser bemächtigen will, in Substanz des wahren Lebens verwandeln. Um dies recht zu verstehen, müssen wir vor allem etwas Wesentliches erfassen: die ‚fremden Gedanken‘, ihr Kommen zum Menschen und ihr Wirken an ihm sind in den Augen des Baal-schem-tow nicht, was wir ein psychologisches Phänomen nennen, sondern ein Phänomen, das der kosmischen Sphäre angehört und sogar über sie hinausreicht. In jedem von ihnen weilt ein Funke, der aus der urfrühen Umwälzung der oberen Welten ... stammt. Sie sind ‚klare Lichter‘, ‚die in die Tiefen gesunken sind und schmutzige Kleider angetan haben‘. Von diesem seinem Kerker aus bangt der Funke danach, erlöst zu werden, und diese seine Bangnis ist die treibende Kraft, die die ‚fremden Gedanken‘ zum Menschen bringt. Gelingt es diesem, den reinen Funken aus der dämonischen ‚Schale‘ zu befreien, so hilft er ihm, zu seinem göttlichen Ursprung zurückzukehren. (...) Was wir lediglich in unserer Seele zu wirken vermeinen, wirken wir in Wahrheit am Schicksal der Welt.“¹⁸

„Das Böse“ ist in diesem Verständnis keine absolute Macht, sondern ein Bereich, der noch der Erlösung harrt und darauf wartet, emporgehoben zu werden, ja, es kann sogar als „Thron des Guten“ verstanden werden, weil es die unterste Stufe des Seienden ist, das in die große „Einung“ hineingenommen werden soll. Der biblische Spruch „Und du belebst sie alle“ wird so verstanden, dass es keinen Bereich gibt, in dem die Schechina, die geheimnisvolle Gegenwart Gottes, nicht anwesend ist. Deshalb können auch die dunklen Kräfte als positive Energien angesehen werden, die belebt und geheiligt werden können und sollen. Und weil der Chassidismus aus der überlieferten Lehre auch eine praktische Lebenslehre und ein ethisches Weggeleit abgeleitet hat, können alle Verrichtungen beruflicher Tätigkeit als Teilbereich der großen Aufgabe gedeutet und verstanden werden: Heilung und Heiligung und Einung der Welt.

„Auch die profanste Handlung kann in Heiligkeit getan werden, und wer sie in Heiligkeit tut, erhebt die Funken. In den Kleidern, die du anziehst, in den Geräten, die du verwendest, in den Speisen, die du issest, in dem Haustier, das sich für dich müht, in allem sind Funken verborgen, die nach Erlösung bangen, und gehst du mit den Dingen und Wesen mit Sorgfalt, Wohlwollen und Treue um, erlösest du sie, Gott gibt dir die Kleider und Speisen, die zur Wurzel deiner Seele gehören, damit du die Funken in ihnen erlösest. Man kann ihm mit allen Handlungen dienen, und er will, daß man ihm mit allen diene.“¹⁹

¹⁸ Vgl. *aaO.*, 795f.

¹⁹ *AaO.*, 799f.

Wie in einem Brennpunkt wird diese Vorstellung von den Aufgaben des Menschen in der Welt von einer kleinen Geschichte zusammengefasst, die schon das Mittelalter kannte, die aber auch von den Chassidim gerne erzählt wurde, weil sie gleichsam eine Zusammenfassung ihrer Weltfrömmigkeit ist: „Henoch war ein Schuhflicker. Mit jedem Stich seiner Ahle, mit dem er Oberleder und Sohle zusammennähte, verband er Gott und seine Schechina.“²⁰

VII. Meister und Schüler

Die chassidische Frömmigkeit ist nicht so sehr von einem individuellen, gleichsam privaten, Glaubensleben bestimmt, sondern ereignet sich vor allem als Gemeinschaftserfahrung. Eine Anzahl von Schülern und Freunden schart sich um einen Zaddik, einen Meister, mit dem sie zusammen wohnen, arbeiten, studieren, beten, essen. Und es ist diese Form der Gemeinsamkeit, die sich weekend und prägend auswirkt. Das Gespräch, die Auseinandersetzung mit einem schwierigen Schrifttext, sicher auch manchmal ein Lehrvortrag mögen wichtig sein, aber das gemeinsame Mahl, die Alltagsarbeit, die Festfeier sind es ebenso. Und vor allem das Geschichtenerzählen muss eine erstaunliche Formkraft gehabt haben. „Rabbi Mendel erzählte: ‚Chassid bin ich geworden, weil es in meiner Heimat einen alten Mann gab, der hat Geschichten von Zaddikim erzählt. Er hat erzählt, was er wußte, und ich habe gehört, was ich brauchte.‘“²¹

Die gemeinsamen Festmähler mögen kärglich gewesen sein, aber viel wichtiger war die verbindende Fröhlichkeit, die ansteckende Freude. Manche Geschichten erzählen davon, welche Bedeutung der Tanz gehabt hat, offensichtlich wurde er wie ein Therapeutikum empfunden.

„Rabbi Mosche Löb hatte die Nachricht empfangen, daß sein Freund, der Rabbi von Berditschew, erkrankt war. Am Sabbat sprach er Mal um Mal dessen Namen und betete. Dann zog er neue Saffianschuhe an, schnürte sie fest und tanzte. Ein Zaddik, der zugegen war, erzählte: ‚Eine Macht ging von dem Tanz aus und jeder Schritt war ein mächtiges Geheimnis. Ein unbekanntes Licht erfüllte das Haus, und wer zusah, sah die Himmelsschar mittanzen.‘“²²

Zum Tanzen gehört Beweglichkeit, sowohl des Körpers wie der Seele, man muss sich auf einen Rhythmus einlassen, auf die Musik lauschen, immer wieder die Haltung ändern, um sich auf eine neue einzulassen. In gewisser Weise ist der Tanz ein Symbol für die Hörbereitschaft des Geistes, um den Anruf der jeweiligen Situation wahrnehmen und befolgen zu können. Des-

²⁰ AaO., 800.

²¹ AaO., 656.

²² AaO., 483; vgl. auch Ders., *Die Erzählungen der Chassidim* (Anm. 12), 134 u. 286f.

halb mag der Tanz sogar eine Vorbereitung auf das Sterben sein: „Ein Zaddik, der dem Sterben nahe war, stand auf und tanzte. Und da ihn die Umstehenden davon abbringen wollten, sagte er: „Jetzt ist's an der Zeit zu tanzen.““²³

Wenn die Schüler mit ihren Fragen zu ihrem Meister kamen und auf eine Lösung hofften, dann wurde ihnen oft nicht einfach klipp und klar eine Antwort präsentiert, manchmal sollte eine Andeutung genügen, ein Fingerzeig, damit der junge Mensch selbst eine Lösung finden könne. Oder der Zaddik betonte, dass er vor der gleichen, nie ganz beantworteten Frage stehe. – Als ein verunsicherter Schüler zu seinem Meister lief, wurde er gefragt: „Warum weinst du?“ Der antwortete: „Bin ich doch ein Geschöpf in der Welt, und bin mit Augen und Herz und allen Gliedern erschaffen, und ich weiß nicht: wozu bin ich erschaffen und was tauge ich in der Welt?“ Was antwortet ihm Rabbi Bunam darauf? Klärt er ihn auf über den Sinn seiner Existenz, gibt er ihm seinen Ort und seine Aufgabe an? Nein, er sagt zu ihm: „Närrchen, auch ich gehe so umher. Du wirst heute mit mir zu Abend essen.“²⁴ Auch der Meister ist ja einer, der Fragen stellt, der – wie seine Schüler – auf suchender Lebenswanderung ist. Die beiden werden miteinander essen, werden sich auf ein Gespräch einlassen; vielleicht trägt es dazu bei, dem Meister wie dem Schüler zur Klärung ihrer Lebensprobleme zu verhelfen.

Werden die Schüler nach dem Unterricht bei ihrem Zaddik befragt, so geben sie häufig eine verwirrende Antwort. Da werden keine tiefen spirituellen Einsichten genannt, keine Methoden der Versenkung, keine Gebetsformen, sondern sehr profane Dinge. „Rabbi Löb, Sohn der Sara, der verborgene Zaddik, der, dem Lauf der Gewässer folgend, über die Erde wanderte, um die Seelen Lebender und Toter zu erlösen, erzählte: „Daß ich zum Maggid fuhr, war nicht, um Lehre von ihm zu hören: nur um zu sehen, wie er die Filzschuhe aufschnürte und wie er sie schnürte.““²⁵ Binden und Lösen der Schuhe: Wir wissen nicht, welche Erfahrungen Rabbi Löb bei diesen Beobachtungen machte, was für Einsichten ihm geschenkt wurden, auf jeden Fall muss ihn dabei ein Funke tiefer Einsicht getroffen haben, es bedurfte dabei keiner Worte. „Der Raw fragte einst seinen Sohn: „Womit betest du?“ Der Sohn verstand die Frage: auf welche Betrachtung er sein Gebet gründe. Er antwortete: „Mit dem Spruch: Jeglicher Hochwuchs, vor dir neige er sich.“ Dann fragte er den Vater: „Und womit betest du?“ Er sprach: „Mit der Diele und mit der Bank.““²⁶ Was für eine frappierende Antwort. Die Utensilien der banalen Alltagswelt sind die Medien, die zum Gebet geeignet sind.

²³ Chassidismus, 483.

²⁴ AaO., 635 u. 889.

²⁵ AaO., 224.

²⁶ AaO., 330.

VIII. Der Chassidismus und seine kabbalistischen Wurzeln

Nun könnte sich die Vorstellung festigen, wir hätten es beim Chassidismus mit einer zwar liebenswerten, doch wenig bedeutsamen Spielart jüdischen Lebens in Osteuropa zu tun, die zwar eine gewisse Erneuerungskraft, aber nur eine begrenzte Wirkung hatte, bald durch innere Krisen erschüttert und schließlich in ihren Resten durch den Holocaust vernichtet wurde. – Deshalb ist es wichtig, den größeren Zusammenhang und die innere Verbindung mit der jüdischen Mystik, vor allem der Kabbala, herzustellen.²⁷

Das Wort *Kabbala* lässt sich am ehesten mit „Tradition“ übersetzen. Ihre Blütezeit erlebte die Kabbala im Spanien des 13. Jahrhunderts, wo sich eine mystische Geheimlehre als Reaktion auf den rationalistischen Talmudismus entfaltete. Im Mittelpunkt dieses sehr differenzierten Lehrgebäudes mit seinen vielen Spielarten stand die Vorstellung von der absoluten Verborgenheit Gottes, der im unendlichen Urgrund „west“ und von dem in menschlicher Sprache und irdischen Begriffen nichts ausgesagt werden kann. Dieser unendliche und namenlose Gott (*En-Sof*) will aber nicht in seiner unzugänglichen Vorbehaltenheit bleiben, sondern nähert sich seiner Schöpfung an und kommt ihr in Stufen entgegen. Das wird mit dem Bild eines Baumes veranschaulicht, eines Baumes, der aber vom Himmel zur Erde wächst, er nähert sich in seinen Verzweigungen der Menschenwelt. Dieser Baum hat zehn Ausdrucksformen, es sind zehn Manifestationen oder Emanationen des verborgenen Gottes, gleichzeitig sind es die Urvisionen der Schöpfung: die Sefiroth. Dieser *Sefirothbaum* ist das bevorzugte Symbol der jüdischen Mystik und wirkt sich auch auf die Vorstellungen der Chassidim entscheidend aus. Damit man aber die Sprache des einen Symbols nicht verdinglicht und verabsolutiert, gebraucht man noch ein anderes Bild: Die Vorstellung von einem Urmenschen (*Adam Kadmon*), gleichsam der Urthee des Menschen im Gedanken Gottes. Dieser makrokosmische Urmensch wird als Androgyn verstanden, in ihm sind alle Möglichkeiten noch keimhaft enthalten.

Es ist also an eine Bewegung von oben nach unten gedacht, aus der absoluten Verborgenheit hin zu unserer Erfahrungswelt, so dass die drei oberen Sefiroth gleichsam noch in der Nähe des göttlichen Geheimnisses sind, während vor allem die beiden untersten sich deutlich unserem Wahrnehmungsbereich nähern. Zu unterscheiden sind aber auch die drei „Säulen“ des Baumes: die linke Säule steht für die göttliche Strenge und die Gerech-

²⁷ Die wichtigsten Arbeiten über die Kabbala stammen von Gershon Scholem. Einige seien hier genannt: *Die Geheimnisse der Schöpfung. Ein Kapitel aus dem kabbalistischen Buche Sohar*. Berlin: Schocken 1935. – *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Frankfurt, Zürich 1957. – *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*. Zürich 1960. – *Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala*. Zürich 1962.

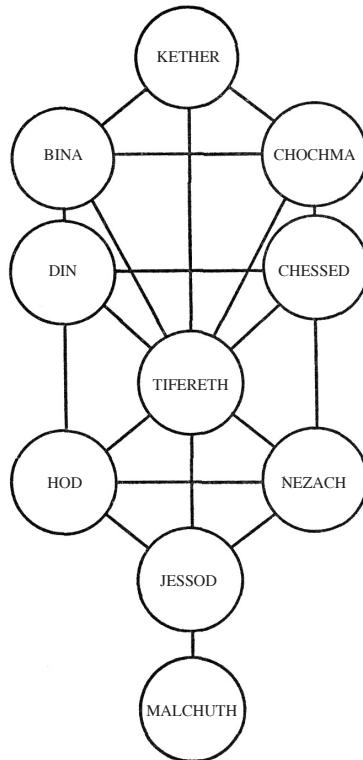
tigkeit, die rechte für die göttliche Gnade und Liebe, während die mittlere Säule für das göttliche Erbarmen steht. Wie kompliziert dieses symbolische Schema ist, wird deutlich, wenn man bedenkt, dass sich auch das Bild von der menschlichen Urgestalt mit diesem Baum verbindet. Gott selbst kann natürlich nicht als geschlechtliches Wesen gekennzeichnet werden, er transzendierte das Männliche und Weibliche. Aber in den Sefiroth wird das männliche und das weibliche Prinzip auseinander gefaltet, wird Väterlichkeit und Mütterlichkeit unterschieden, ja es kann sich auch die Hand oder das Ohr, der Kopf und die Nase in einer Sefira ausdrücken. Jede Urpotenz lässt sich unter verschiedenen Aspekten betrachten, wobei nicht immer auf eine uns einleuchtende Logik geachtet wird.

Die Sefiroth lassen sich als wirkende Kräfte verstehen, als die schaffenden Faktoren, mit denen Gott auf die Schöpfung einwirkt. Gottes Mannigfaltigkeit wird darin erahntbar, seine Dynamik, die Leben schaffen will. Wenn man die Sefiroth von oben nach unten verfolgt, dann lassen sich drei Triaden erkennen, die jeweils miteinander verbunden sind, und eine letzte unterste Sefira, die dem Menschen und seiner Geschichte besonders nahe steht.

Kether ist die erste und oberste Sefira, die erste Gestaltwerdung und ursprüngliche Selbstanthropierung des göttlichen Geheimnisses. Damit verbinden sich die Gedanken an „Krone“, Königswürde, aber auch an den Willen Gottes und sein verborgenes Denken. **Chochma** ist die zweite Sefira, die göttliche Weisheit. Ihr ist nicht die Mutter (und Mütterlichkeit) zugeordnet, sondern der Vater. **Bina** – auf der linken Seite – steht für die Einsicht, den Verstand, die Unterscheidungskraft der Vernunft, aber auch für das mütterliche Prinzip; es ist der Lebensquell der „oberen Mutter“.

Chessed, die vierte Sefira, ist die erste der zweiten Triade. Sie repräsentiert die Gnade und Liebe. Wenn man dieser Sefira die Ohren und Hände zugeordnet hat, dachte man vielleicht an das Erhören und an die helfenden Hände. **Din** – auf der linken Seite – ist der Inbegriff der Strenge und des Gerichts, also der richtenden Strafgewalt. Aber auch die Füße und die Nase hat man hier lokalisiert. **Tifereh** (oder *Rachamim*) ist die Sefira des Erbarmens, sie vereinigt und versöhnt die Gegensätze. Es ist das göttliche Attribut, das in der talmudischen Literatur stark betont wird. Ihr ist der Rumpf zugeordnet, weil die Barmherzigkeit aus der Leibesmitte hervorgeht. Die Mitte wird auch als Pracht und Herrlichkeit charakterisiert. **Nezach** ist die siebte Sefira, sie steht für die göttliche Dauer, auch für den Sieg über alle Gegenmächte. **Hod** – die achte Sefira – wird auch für die Majestät Gottes und seine Pracht herangezogen, sein leibhaftes Äquivalent ist der Kopf.

Alle diese Kräfte und Potenzen fließen schließlich in die beiden letzten Sefiroth ein: **Jessod** steht für den zeugenden Grund der Welt, repräsentiert durch die männliche Zeugungskraft, aber auch die friedensstiftende Potenz. Wenn man diese Sefira mit einer konkreten Gestalt in Verbindung bringen möchte, könnte man an den Zaddik denken, den Repräsentanten der Gerechtigkeit, der auch Verantwortung trägt für den Frieden. **Malchuth** schließlich ist die letzte Sefira, sie steht für den Bund Gottes mit dem Menschen, für die Gottesherrschaft. Weil Malchuth die Kräfte aller Sefiroth zugeführt werden, wird sie als weibliche Grundkraft verstanden. Sie ist der menschlichen Erfahrungswelt zugeordnet und steht für die verborgene Anwesenheit Gottes, für sein immanentes Wirken. In den chassidischen Geschichten ist von ihr häufig als Schechina die Rede. Gottwohnung seiner Schöpfung ein, er hat sich in die geschaffene Welt ergossen.



Aufbau und Struktur der Sefiroth hat *Gershon Scholem* so charakterisiert (und damit auch gleichzeitig ihre Symbolik umschrieben):

„Die Sefiroth sind in solcher mystischen Rede die ‚mystischen Kronen des heiligen Königs‘, von denen doch zugleich gilt: ‚Er ist sie und sie sind Er‘. Sie sind jene zehn Namen, mit denen Gott vornehmlich genannt wird. Sie bilden, im ganzen genommen, seinen großen Namen. Sie sind die ‚Gesichter des Königs‘, das heißt also die Aspekte, unter denen er erscheint, und heißen so auch das ‚innerliche‘ oder mystische ‚Antlitz Gottes‘. Sie sind die zehn Stufen des All, in denen Gott von der tiefsten Verborgenheit bis zur Offenbarung in seiner Schechina hinabsteigt. Sie sind die Gewänder der Gottheit, aber auch die Lichter, die aus ihr strahlen. Sie sind der Urmensch oder Makro-Anthropos, aber auch die mystischen Urtage aller Schöpfung, aus denen die Zeit der realen Schöpfung hervorquillt. (...) Die zehn Sefiroth bilden den mystischen Baum Gottes oder den Baum der göttlichen Kraft; jede stellt einen Ast dar, deren gemeinsame Wurzel unbekannt und unerkennbar ist.“²⁸

IX. Von der Nähe des fernen Gottes

Jetzt wird erkennbar, wie fruchtbar sich diese symbolische Vision nicht nur auf die intellektuelle Spekulation der talmudischen Gelehrten und den klei-

²⁸ Vgl. Ders., *Die jüdische Mystik* (Anm. 27), 233f. (dort auch die Abb.).

nen Kreis der Kabbalisten, sondern auch auf die Frömmigkeit der einfachen Menschen auswirken konnte. Die Geheimnishaftigkeit Gottes, sein Entzogensein, wird zwar betont, aber trotzdem kann seine allmählich sich steigernde Nähe und Erfahrbarkeit wahrgenommen werden. Der Baum wächst uns entgegen, zunächst noch sehr fern und unnahbar, vielleicht sogar ängstigend, dann aber immer vertrauter und nachvollziehbarer. Und in dem Baum wird plötzlich auch die Imago des Menschen erkennbar. Weil Gott den Menschen nach seinem „Bild und Gleichnis“ geschaffen hat, kann durch den Menschen eine Spur des göttlichen Seins hindurchschimmern: Es bedeutet, „daß die Welt der Sefiroth selbst, das heißt die Welt des als Schöpfer erscheinenden Gottes, unter dem Bild des Menschen beschrieben werden darf. Also sind die Glieder des Menschen ... nichts als Abbilder eines gewissen innerlichen, spirituellen Seins, das in der symbolischen Figur des *Adam Kadmon*, des Urmenschen, erscheint. Denn, wie immer wieder zu betonen ist, an sich selbst ist dieses göttliche Sein ja nicht ausdrückbar. Es teilt sich nur in Symbolen mit.“²⁹

Aber auch auf andere Symbole sollte man achten: die „Stufen“ erinnern an eine Verbindung von oben nach unten, an eine Leiter oder einen Treppenbau, wobei natürlich auf die Jakobsleiter des Genesis angespielt wird. Das „Antlitz Gottes“ erinnert an die Sehnsucht des Frommen, Gott schauen zu dürfen und von ihm gnädig angeschaut zu werden. Die menschlich-irdische Zeitlichkeit steht auf dem Hintergrund der göttlichen zeitübergreifenden Ewigkeit. Die Sehnsucht nach der Kenntnis des göttlichen Namens durchzieht die ganze Frömmigkeitsgeschichte, wobei aber jeder Name gleichsam wieder zurückgenommen werden muss, weil er letztlich dem Wesen und Geheimnis Gottes nicht entspricht. Jeder Name ist ein tastender Versuch, dem Namenlosen und Wortlosen ahnungsvoll einen kleinen Schritt näherzukommen. Und diese Namen haben auch deshalb eine gewisse Legitimität, weil die Sefiroth gleichsam den Klang des Schöpfungswortes aufgefangen haben: Gott hat schöpferische Worte in die Welt gerufen, der Nachklang, das ferne Echo, ist noch in den Dingen enthalten; wer es erlauscht, kann damit Gott anrufen.

Auf eine andere Traditionslinie der Kabbala (und schon der spätantiken jüdischen Mystik) möchte ich hinweisen, die in einer erstaunlichen Vielfalt differenziert und weitergegeben wurde: die *Merkaba-Mystik*. Sie beruft sich auf das erste Kapitel des Propheten Ezechiel. In einer Vision sieht der Prophet vier geflügelte Lebewesen mit je vier Gesichtern, vier Räder bewegen sich mit ihnen. Die Mystiker empfanden diese Vision als Selbstoffenbarung Gottes, der sich nur in einer verschlüsselten Symbolik zu erkennen gibt.

²⁹ Vgl. aaO., 234.

Man verstand diese Erscheinung als göttlichen Thronwagen, woraus sich dann die Thronmystik entfaltete. Weil wir uns der Hoheit Gottes nicht nähern können, ist es nur sein Thron, sein himmlischer Palast, dessen Ausstrahlung wir wahrnehmen. Im Laufe der Zeit hat man sieben verschiedene himmlische Hallen unterschieden, in der siebten steht der Thron (*kabod*) der göttlichen Herrlichkeit. Gnostische Einflüsse führten dazu, dass man annahm, die Seele habe eine visionäre Himmelsreise anzutreten, bis sie zur Merkaba aufsteigen könne. Gott wird in den Bildern eines herrscherlichen Königs vorgestellt, der einen prunkvollen Hof hat und in einem unendlich kostbaren Palast wohnt. Auch der Visionär gelangt nicht in den Palast, aber er darf etwas von der Kostbarkeit des Thrones verspüren. Hoheit, Furcht und Zittern, das sind die Schlüsselworte dieser Erfahrung.

Mit der Bildwelt des Sefirothbaumes und der Merkaba ist auch eine Symbolik der Zahlen verbunden. Die zehn Urzahlen (mit denen ja alle Zahlenverhältnisse ausgedrückt werden können), spiegeln sich in den zehn Sefiroth, den Urpotenzen des Seins. Daneben hat die Zahl 22 eine besondere Bedeutung, weil das hebräische Alphabet 22 Buchstaben kennt. „In ihnen leben die geheimen Kräfte, durch deren Zusammentreffen die verschiedenen Kombinationen der Schöpfung zustande gekommen sind. Dies sind die ‚zweiunddreißig geheimen Wege der Weisheit‘, auf denen Gott alles Wirkliche hervorgebracht hat.“³⁰

X. Chassidisches Leben in der Alltagswelt

Inwiefern lassen sich nun die Vorstellungen und symbolischen Elemente der jüdischen Mystik und der Kabbala im Leben und in der Frömmigkeit der Chassidim finden? Theosophische Spekulation und philosophische Systembildung waren den Chassidim und den Zaddikim fremd, wir haben es mit einem religiösen Ethos zu tun, mit einer Lebensauffassung, die auf den Vollzug ausgerichtet war. Von den zehn Sefiroth ist ihnen eigentlich nur eine bedeutsam: die Schechina. Sie ist „im Exil“, hat sich losgelöst von ihrem Ursprung. Was kann der Mensch dazu beitragen, sie wieder mit Gott zu vereinen? Zunächst einmal durch die Freude, durch sein Jawort zur Schöpfung und durch sein Tätigsein in der Welt. „Die Schechina webt nicht über der Trübsal, sondern über der Freude am Gebet.“³¹ Und es gibt Orte, an denen jeder auf seine Weise dazu beitragen kann, der Schechina wieder ihren Platz

³⁰ AaO., 82.

³¹ Chassidismus, 79.

zu sichern. „Es heißt, wenn Frieden zwischen Mann und Weib sei, ruhe die Schechina zwischen ihnen.“³²

Sehnsucht nach der Erlösung, Verlangen nach der messianischen Zeit der Erfüllung, davon ist das Herz der Chassidim erfüllt. Wann diese Stunde der Erlösung kommt, liegt bei Gott, aber auch der Mensch kann dazu beitragen, indem er sich von der Kawwana erfüllen lässt, der brennenden Intention, die sich ausstreckt nach dem Vollwerden der Zeit.

„Kawwana ist ein Strahl der Gottesglorie, der in jedem Menschen wohnt und die Erlösung meint. Dies ist aber die Erlösung, daß die Schechina aus der Verbannung heimkehre. „Daß alle Schalen von der Schechina weichen und sie sich reinige und sich eine ihrem Eigner in vollkommener Einung.“ Des zum Zeichen erscheint der Messias und macht alle Wesen frei. Manchem ist es sein Leben lang, als müsse es hier und heute geschehn. Denn er hört die Stimme des Werdens in den Schluchten brausen und fühlt das Keimen der Ewigkeit auf dem Acker der Zeit, wie wenn es in seinem Blute wäre, und so kann er es nimmer anders denken, als dies sei der erwählte Augenblick.“³³

Aber die Zeit ist noch nicht erfüllt, immer noch muss man sich mit der Hoffnung begnügen und sich darum bemühen, das zu tun, was den Menschen zu kommt. Wenn die Juden den Versuch machten, Gott zu nötigen, ihn gleichsam zu zwingen, die messianische Zeit anbrechen zu lassen, war das ein schlimmer Verstoß und endete in Schuld und Verzweiflung. Immer wieder traten Gestalten auf, die vorgaben, der erwartete Messias zu sein (z.B. Sabbatai Zwi und Jakob Frank), auch die Versuche, durch magische Praktiken die Erlösung herbeizuzwingen, mussten scheitern. Einzig die Bereitung des Herzens wird vom Frommen erwartet, und das jeden Tag. – Eine verborgene Präsenz der Erlösung scheint es doch zu geben, wenn man den chassidischen Geschichten glauben darf. Seinen Schülern kündete Rabbi Nachman von Bratzlaw:

„Wenn der Mensch gewürdigt wird, ... die Gesänge der Kreatur zu vernehmen, wie jedes Kraut sein Lied zu Gott spricht, wie schön und süß es ist, ihr Singen zu hören! Und daher tut es gar gut, in ihrer Mitte Gott zu dienen in einsamem Wandeln über das Feld hin zwischen den Gewächsen der Erde und seine Rede auszuschütten vor Gott in Wahrhaftigkeit. Alle Rede des Feldes geht dann in deine ein und steigert ihre Kraft. Du trinkst mit jedem Atemzug die Luft des Paradieses, und kehrst du heim, ist die Welt erneuert in deinen Augen.“³⁴

³² Ders., *Die Erzählungen der Chassidim* (Anm. 12), 588.

³³ AaO., 33.

³⁴ Vgl. Ders., *Die Geschichten des Rabbi Nachman*. Hamburg 1955, 27.