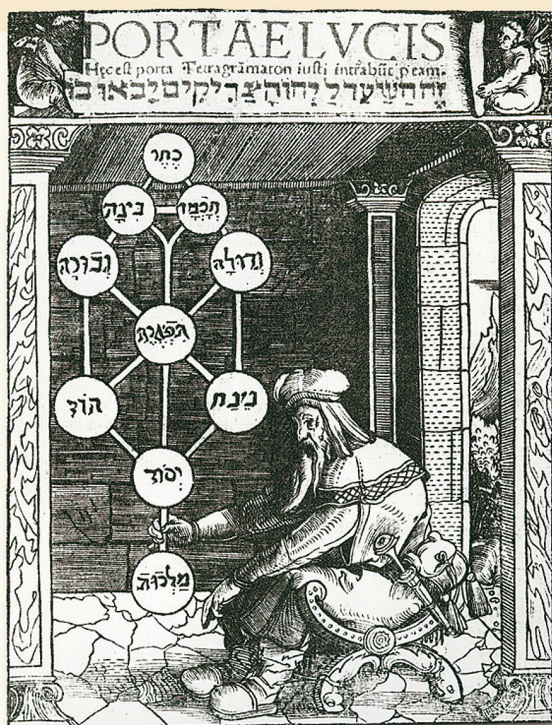


Karl Erich Grözinger

JÜDISCHES DENKEN

THEOLOGIE PHILOSOPHIE MYSTIK



BAND 2

Von der
mittelalterlichen
Kabbala zum
Hasidismus

Karl Erich Grözinger ist Professor für Religionswissenschaft und Jüdische Studien an der Universität Potsdam. Von ihm sind zahlreiche Publikationen zu allen Phasen der jüdischen Religionsgeschichte sowie Texteditionen erschienen. Der erste Band »Jüdisches Denken, Theologie – Philosophie – Mystik. Vom Gott Abrahams zum Gott des Aristoteles« erschien 2004.

Karl Erich Grözinger

Jüdisches Denken

Theologie – Philosophie – Mystik

Band 2: Von der mittelalterlichen Kabbala
zum Hasidismus

Campus Verlag
Frankfurt/New York

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie.

Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-593-37513-7 Print

ISBN 978-3-593-40698-5 E-Book (PDF)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Copyright © 2005 Campus Verlag GmbH, Frankfurt/Main

Umschlaggestaltung: Guido Klütsch, Köln

Umschlagmotiv: Titelseite von Portae Lucis, der von Paulus Ricius gefertigten lateinischen Übersetzung von Josef Gikatillas Scha'are 'Ora, Augsburg 1516. Sie zeigt einen Kabbalisten mit dem Baum der Sefirot.

Druck und Bindung: Druckhaus »Thomas Müntzer«, Bad Langensalza

Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier.

Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.campus.de

INHALT

VORWORT.....	17
--------------	----

EINFÜHRUNG.....	21
-----------------	----

SEFER JEZIRA – »DAS BUCH DER SCHÖPFUNG« – GRUNDLAGE UND VORAUSSETZUNG DER ASCHKENASISCHEN THEOLOGIE UND DER KABBALA.....	29
---	-----------

1.	Das Buch der Schöpfung – <i>Sefer Jezira</i>	29
1.1	Datum und Entstehung des <i>Sefer Jezira</i>	29
1.2	Text und Struktur des <i>Sefer Jezira</i>	31
2.	Gott und die Schöpfung.....	33
2.1	Schöpfung durch Zahlen – <i>Sefirot</i>	33
2.1.1	Die zehn <i>Sefirot</i> als Gottes Schöpfungswerkzeuge.....	33
2.1.2	Die Herkunft der zehn <i>Sefirot</i>	40
2.2	Schöpfung durch Buchstaben	47
2.2.1	Die 22 hebräischen Buchstaben als Gottes Schöpfungswerkzeuge	47
2.2.2	Das Rad der Buchstaben und die 231 Tore.....	58
3.	Die Einheit als zentrale Botschaft des Buches	59
4.	Die 32 Wege der Weisheit – die Verbindung der Zahlen- und Buchstabentradition.....	60
5.	Der <i>Sefer Jezira</i> und die Magie – der Erzvater Abraham	62

DIE ESOTERISCHE THEOLOGIE DER ASCHKENASISCHEN HASIDIM

1.	Gruppen und Texte.....	65
2.	Der geistige Ort – zwischen Philosophie und antiker Onomatologie	70
3.	Gott	72
3.1	Die Einheit Gottes – <i>Sod ha-Jichud</i>	72
3.2	Die Glorie oder Herrlichkeit Gottes – der <i>Kavod</i>	76
4.	Schöpfung von Welt und Mensch	80

5.	Die ethischen Lehren	82
5.1	<i>Sefer Hasidim</i> – »Das Buch der Frommen« – Rezensionen und Inhalte.....	83
DIE KABBALA		89
I. DAS SEFIROTISCH-GNOSTISIERENDE MODELL		89
A. <i>Sefer ha-Bahir</i> – »Das Buch der Helle«		89
1.	Das Buch und sein Charakter	89
2.	Die Kabbala und die Gnosis – Gemeinsames und Trennendes	91
2.1	Die Beziehung des <i>Bahir</i> zur Gnosis	91
2.2	Die Gnosis – Strukturen und Motive	92
2.3	Eine gnostische Topologie.....	94
2.4	Kabbala und Gnosis – Trennendes und Verbindendes.....	107
3.	Gott und die Schöpfung	113
3.1	Das göttliche Pleroma und die Weltschöpfung	113
3.1.1	Die zehn Gotteskräfte oder <i>Sefirot</i>	120
3.1.2	Weibliche und männliche Gotteskräfte – obere und untere Mutter	128
3.1.3	Das Schicksal der <i>Schechina</i> – Exil in der Welt	132
4.	Die Herkunft des Bösen	134
4.1	Die gnostisch-philosophische Lösung	135
4.2	Die theologisch-angelologische Erklärung des Bösen	137
4.3	Männlich und Weiblich – als innergöttliche Dualität von Gut und Böse	139
5.	Anthropologie	140
5.1	Die Seelenwanderung	140
5.2	Der Mensch als <i>imago dei</i>	145
6.	Gottesdienst als Theurgie	147
7.	Namen, Buchstaben und Vokale – die Onomatologie	150

B. Die kastilischen Gnostiker: Ja‘akov und Jizchak ha-Kohen, Mosche aus Burgos und Todros ‘Abul‘afja 155

- 1. Die kastilischen Kabbalisten – ihr Ort in der Entfaltung der Kabbala 155**
- 2. Gott und seine Offenbarung 157**
 - 2.1 Das Entstehen der *Sefirot* nach der Lehre des Ja‘akov ha-Kohen 157
 - 2.2 Jizchak Ben Ja‘akov ha-Kohen aus Soria – Die voranschreitende Gnostisierung der kastilischen Kabbala 163
- 3. Die Herkunft des Bösen 171**
 - 3.1 Die linke Emanation bei Mosche aus Burgos 171
 - 3.2 Die Dämonologie des Jizchak ha-Kohen 173
 - 3.3 Die doppelte Lilit, ihre Partner und die messianische Zeit 175
- 4. Die Kosmologie Jizchaks 178**
- 5. Die gnostisierende Anthropologie – nach Moses aus Burgos 180**

II. PHILOSOPHISCH-ONOMATOLOGISCHE DEUTUNGEN DER TRADITION – DIE ‘IJJUN-TEXTE 187

- 1. Die Schriften des ‘Ijjun-Kreises – ihr Ort in der Entfaltung der Kabbala 187**
- 2. Gott 189**
 - 2.1 Die Lehre vom »Verborgenen *Kavod*« von Sa‘adja bis zum *Sefer ha-‘Aruch* 189
 - 2.2 Die Gottheit und die intelligible Himmelswelt 192
 - 2.3 Der »Verborgene *Kavod*« im *Sefer ha-‘Iyyun* 196
 - 2.4 Dreizehn Attribute statt zehn Kräfte 198
- 3. Die vielfältige Rede vom Einen und die Lehre vom vierfachen Schriftsinn 200**

III. DAS SEFIROTISCH-PHILOSOPHISCHE MODELL 211

A. Der provençalische Kreis – Jizchak der Blinde 211

- 1. Der provençalische Kabbalistenkreis 211**
- 2. Jizchak Sagi Nahor – der Blinde 213**

3.	Gott	214
3.1	Das »Eine« – <i>'En Sof</i> und die verborgenen Essenzen	214
3.2	Die zehn <i>Sefirot</i>	219
3.3	Die Emanation als Sprachentfaltung	224
4.	Der Kosmos	228
5.	Der Mensch	230
5.1	Der Mensch als Teil der Sprachemanation	230
5.2	Der Weg der Erkenntnis – und des Gebets	232
6.	Die Herkunft des Bösen	236

B. Der Kabbalistenkreis von Gerona – 'Asri'el aus

Gerona	243
1. Der Kabbalistenkreis von Gerona	243
2. Rabbi ‘Asri’el aus Gerona	245
3. Gott	248
3.1 Die Lehre vom <i>‘En Sof</i> , dem unendlichen verborgenen Gott	248
3.2 Die Lehre von den <i>Sefirot</i>	254
3.3 Wesen und Funktionen der <i>Sefirot</i> – ‘Asri’els kabbalistische Farbenlehre	263
3.4 Der »Wille« Gottes	268
4. Urzeit – Weltzeit – Endzeit	270
5. Der Mensch	281
5.1 Stufen der Gottebenbildlichkeit	281
5.2 Der Messias als der vollkommene Mensch und <i>Adam redivivus</i>	283
5.3 Die Aufgabe des Menschen in der Welt – und der Sündenfall	284
5.3.1 Die Liturgie als Weg zur Vollkommenheit	290
5.3.2 Der kontemplative Weg zur Vollkommenheit	291
5.4. ‘Asri’els Mystik	294
5.4.1 Prophetie und <i>unio mystica</i>	294
5.4.2 Das Ablegen der Körperlichkeit im mystischen Akt – und beim endgültigen Ausgang der Seele im Tod	299

IV. DAS ONOMATOLOGISCHE MODELL – JOSEF GIKATILLA – <i>GINNAT 'EGOS</i>	303
1. Die Onomatologie, ihre Herkunft und ihr Ort im Rahmen der Kabbala	303
2. Der geistige Ort – zwischen Maimonides und Onomatologie.....	304
2.1 Gikatillas <i>Sefer Ginnat 'Egos</i> und die maimonidische Philosophie	304
2.2 Die onomatologische Darstellung der philosophischen Lehren	308
3. Gott	309
3.1 Der ewige unerkennbare Gott – sein Name	309
3.2 Die anderen »Gottesnamen« sind nur Appellative.....	313
4. Kosmos	316
4.1 Weltemanation als Alphabet- und Namenpermutation – Hermeneutik als Kosmogonie.....	316
4.2 Intelligible Vorstufen des existierenden Seins der Intellekte	324
5. Der Mensch.....	326
5.1 Der Leib, die Seele und die Namen	326
5.2 Der Mensch als Magier.....	331
V. DAS PHILOSOPHISCH-GLOSSOSOPHISCHE MODELL – DIE PROPHETISCHE KABBALA – 'AVRAHAM 'ABUL 'AFJA	335
1. 'Avraham 'Abul'afja, der Mensch und seine prophetische Kabbala	335
2. Gott und die Schöpfung.....	338
2.1 Rezeption und Abwandlung der maimonidischen Philosophie	338
2.2 Die <i>Sefirot</i> als aristotelische Separate Intellekte	344
2.3 Die Sphäre des Intellekts als Sphäre der Tora und der Sprache	346
2.4 Sprache, Natur und Intellekt – 'Abul'afjas Glossosophie....	348
3. Der Mensch.....	360
3.1 Körper, Seele und Intellekt des Menschen.....	360
3.2 <i>Devekut</i> und <i>Schefa'</i> – <i>unio mystica</i> und der göttliche Ausfluss	366
3.3 Der Weg zur Ekstase und deren körperliche Phänomene	369

4.	Buchstabenkombinatorische Hermeneutik	378
4.1	<i>Hochmat ha-Zeruf</i> – die Kunst der Buchstabenkombinatorik	378
4.2	<i>Zeruf 'Otijot</i> – Buchstabenverbindung	379
4.3	<i>Heschbon</i> – Zahlwert-Berechnungen	386
4.4	Die Vokalkombinatorik	390
 VI. DAS SEFIROTISCH-ONOMATOLOGISCHE MODELL –		
	DER SPÄTE JOSEF GIKATILLA	395
1.	Der späte Josef Gikatilla	395
1.1	Gikatilla und sein Buch <i>Scha 'are 'Ora</i>	395
1.2	Editionen und Übersetzungen von <i>Scha 'are 'Ora</i>	397
2.	Gott und die Welt	398
2.1	Ersetzung des aristotelischen Weltbildes durch den Kosmos der Tora und dessen onomatologische Deutung	398
2.2	Das Studium der Tora – dessen Sinn und Ziel	403
2.3	Die Onomatologie im Rahmen der <i>Sefirot</i> -Lehre	408
2.4	Die Kette des Seins und die Emanation	414
2.5	Funktionen der <i>Sefirot</i>	420
2.5.1	Gottes Herrschaft als Gericht	420
2.5.2	Die zehnte <i>Sefira</i>	427
2.5.3	Die Weltherrschaft von JHWH	428
3.	Die Herkunft des Bösen	431
4.	Der Mensch	437
4.1	Die Gottebenbildlichkeit des menschlichen Körpers als Symbol für den sefirotischen Gott – Die Bedeutung der Symbole	437
4.2	Wesen und Bedeutung des Leiblichen – die Rolle der Materie	441
4.3	Die Lehre von der menschlichen Seele	444
5.	Die Aufgabe des Menschen	448
5.1	Der Sinn der Gebote	448
5.2.	<i>Devekut</i> , das mystische Haften an Gott	449
5.3	Theurgie und <i>Jichud</i>	451
5.3.1	Die Theurgie	451
5.3.2	Der <i>Jichud</i>	455
5.4	<i>Kawwana</i> – und der Sündenfall	457
5.4.1	Die <i>Kawwana</i>	457
5.4.2	Der Sündenfall	459

VII. DIE GROSSE SYNTHESE – DER *SOHAR*463

A. Der *Sohar*463

1. Bedeutung und Autorschaft.....463
2. Vielfalt des *Sohar* – Zeichen kollektiver
Verfasserschaft.....469

B. Das philosophisch-rabbinische Modell:

Der *Midrasch ha-Ne'elam*.....479

1. Geistiger Ort und Charakter des
Midrasch ha-Ne'elam479
2. Die Schöpfung480
 - 2.1 Rabbinische Kosmologie in maimonidischer Deutung480
 - 2.2 Schöpfung aus dem Nichts oder Emanation
aus dem göttlichen Sein486
3. Der Mensch.....490
 - 3.1 Gott und Welt als Schöpfer des Menschen490
 - 3.2 Der Sündenfall und der Verlust der göttlichen Seele.....496
4. Aufgabe und Ziel des Menschen in der Welt.....499
 - 4.1 Die Bedeutung der Gebote.....499
 - 4.2 Prophetie und Wissen500
 - 4.3 Toramystik und abgestuftes ewiges Heil501
 - 4.4 Ein Zugeständnis an die Ethik504
5. Der soharische *Midrasch zu Ruth* und sein Verhältnis
zum *Midrasch ha-Ne'elam* und zum Hauptteil
des *Sohar*.....505

C. Das literarisch-mythologische Modell509

a. Der *Sohar* zur *Tora*509

1. Die literarische Form des *Sohar*509
 - 1.1 Der Hauptteil des *Sohar* – ein mystischer Roman509
 - 1.2.1 Das »Messianische Epos« des *Sohar*510
 - 1.2.2 Die drei Akte des »Messianischen Epos« im Einzelnen512
 - 1.2.3 Der erste Akt.....512
 - 1.2.4 Der zweite Akt – Rabbi Schim'on Bar Jochajs
messianische Mission514

1.2.5	Der dritte Akt – die verwaiste Bruderschaft – und der messianische Prozess	519
2.	Die Entsprechungslehre als hermeneutischer Schlüssel zum Verständnis des <i>Sohar</i>	520
2.1.	' <i>Adam kadmon</i> – Tora – Kosmos und Mensch als Makro- und Mikroanthropos	520
3.	Die Gottheit	524
3.1.	Der verborgene Gott – ' <i>En Sof</i> – das Unendliche	524
3.2.	Die <i>Sefirot</i> – Selbstoffenbarung Gottes	527
3.3.	Das Hervorgehen der <i>Sefirot</i>	530
3.4.	Beschreibungssprachen für die Emanation der <i>Sefirot</i> – Symbolreihen	532
3.4.1	Die neoplatonische und aristotelische Tradition	538
3.4.2	Die anthropomorphe Redeweise	539
3.4.2.1	Die sozial-genealogische Redeweise	540
3.4.2.2	Die sexual-symbolische Redeweise	542
3.4.2.3	Die anatomisch-anthropologische Redeweise	548
3.4.2.4	Der Körper von <i>Se 'ir 'Anpin</i>	552
3.4.2.5	Die <i>Schechina</i>	553
3.4.2.6	Die <i>Schechina</i> als Mutter Israels – das Exil der <i>Schechina</i>	555
3.4.2.7	Die sprachlich-onomatologische Redeweise	557
4.	Der Kosmos	561
4.1	Die Schöpfung	561
4.2	Die Weltstufen	567
5.	Die Herkunft des Bösen in der Welt	568
5.1	Die platonisierende Lösung	568
5.2	Die prozessuale Lösung – Vorformen der Emanation	570
5.3	Die dualistisch-mythologische Lösung	573
6.	Der Mensch	579
6.1	Der Mensch – als Ebenbild Gottes	579
6.1.1	Das körperliche Ebenbild	579
6.1.2	Das psychische Ebenbild	586
6.2	Die Herkunft der Seelen	587
6.3	Die Seelen im menschlichen Körper	589
7.	Die Tora und das Ziel des Menschen	590
7.1	Die Tora als Symbol und <i>corpus divinum</i>	590
7.2	Die Gebote – Theurgie und <i>Devekut</i>	596
7.3	<i>Devekut</i> – das Haften an der Gottheit	601

b. <i>Ra'ja Mehemna und Tikkune ha-Sohar</i>	604
1. Literarische Form und Charakter der beiden Werke	604
2. Gott – 'En Sof und die Sefirot	606
3. Die Welt – als vierstufige Hierarchie	609
4. Der Mensch	612
5. Die Tora und ihre Gebote	615

VIII. DAS KOSMOSOPHISCH-WISSENSCHAFTLICHE MODELL –

JIZCHAK LURJA.....	619
--------------------	-----

1. Die »Schriften des 'Ari« – das Geflecht der Editionen ...	619
1.1 Die erste Niederschrift – <i>Mahadura Kamma</i>	619
1.2 Die zweite Niederschrift – <i>Mahadura Tinjana</i>	621
1.3 Die dritte Niederschrift – <i>Mahadura Mezi'a</i>	621
1.4 Die vierte Niederschrift – <i>Mahadura Batra</i>	621
1.5 Schriften von anderen Tradenten	622
2. Lurjas Lehre – Mythos oder »Wissenschaft«?	623
2.1 Die räumlich-realistische Darstellungsweise des Paradoxon von der Vielheit in der Einheit	626
2.2 Die aspektual-nominalistische Darstellungsweise des Paradoxon von der Vielheit in der Einheit	634
3. Gott und Welt	638
3.1 Der theogonisch-kosmogonische Prozess	638
3.2 Die Gründe für den Bruch der Gefäße	646
3.2.1 Die mechanistische Lösung	646
3.2.2 Die kathartische Lösung	647
3.2.3 Die teleologische Lösung.....	649
3.3 Der <i>Tikkun</i> – die Restitution nach dem Bruch der Gefäße...	650
3.4 Der Bereich der Schalen – die <i>Klippot</i>	655
4. Der Mensch	658
4.1 Der natürliche und der israelitische Mensch.....	658
4.1.1 Der Erste Mensch – <i>'Adam ha-Rischon</i>	661
4.1.2 Der Sündenfall	662
4.2 Der <i>Gilgul</i> – die Seelenwanderung	670
4.3 <i>Gilgul</i> als Schlüssel zum Verständnis der individuellen und kollektiven Geschichte	671
5. Aufgabe und Ziel des Menschen in der Welt	676

5.1	Der Gottesdienst als <i>Tikkun</i> und Mystik	676
5.2	Die mystische Vereinigung mit den Seelen der Toten – Gräberkult	680

DER OSTEUEPÄISCHE HASIDISMUS – EIN ANTHROPOSOPHISCH-MYSTISCHES MODELL DER KABBALA.....	683
---	------------

I. VORAUSSETZUNGEN ZUM VERSTEHEN DES HASIDISMUS	683
--	------------

1.	Unterschiedliche Deutungen des Hasidismus – M. Buber und G. Scholem	683
2.	Die Bedeutung der »hasidischen Erzählungen«	687
3.	Historische und soziale Voraussetzungen	695
3.1	Die Erforderlichkeit einer sozialhistorischen Betrachtung ..	695
3.2	<i>Hasid</i> und <i>Hasidim</i> – zum Begriff und seiner Geschichte ...	697

II. ALPHABETOLOGISCH-PANENTHEISTISCHE MYSTIK – JISRA'EL BEN 'ELI'ESER – BA 'AL SCHEM TOV	709
---	------------

A. Der Stifter der Bewegung, Jisra'el Ben 'Eli'eser Ba'al Schem Tov	709
--	------------

1.1	Der Ba'al Schem Tov – Legende oder Wirklichkeit.....	709
1.2	Rabbi Israel Ben 'Eli'eser als <i>Ba'al Schem</i> und die Tradition der aschkenasischen <i>Ba'ale Schem</i>	714
1.2.1	Der hasidisch-aschkenasische Typus des <i>Ba'al Schem</i>	718
1.2.2	Der Renaissancetypus des <i>Ba'al Schem</i>	723
1.2.3	Die Professionalisierung des <i>Ba'al Schem</i>	729
1.2.4	Der lurianisch-kabbalistische Typus des <i>Ba'al Schem</i> – als Sündenprophet.....	734
1.2.5	Der psychagogische Typus des <i>Ba'al Schem</i>	739
1.2.6	Der Advokantentypus des <i>Ba'al Schem</i>	744
1.2.7	Die vollständige Trennung zwischen der professionellen Tätigkeit eines <i>Ba'al Schem</i> und seiner persönlichen Weltanschauung	749
1.3	Der Hasidismus und die Messiaserwartung – der Bescht und der Messias	753
1.4	Die Offenbarungsquellen und Lehrer des Bescht	760
1.5	Die Bescht-Worte in den Werken der Schüler	764

B. Die Lehren des Bescht	765
1. Gemeinsame hasidische Grundpositionen	765
2. Gott und das Entstehen der Welt	766
3. Herkunft und Wesen des Bösen in der Welt.....	773
4. Der Mensch.....	778
5. Die Aufgaben des Menschen in dieser Welt.....	780
5.1. Der Gottesdienst in der Dinglichkeit – <i>'Avoda ba-Gaschmijut</i>	780
5.2 Der theurgische <i>Mizwa</i> -Segen	782
5.3 Die Legende vom Urvater Henoch als Schuster	785
5.3.1 Die Deutung der Henochlegende durch den Bescht.....	787
5.4 Der <i>Jichud</i> nach der traditionellen kabbalistischen und der beschtschen Auffassung	790
5.5 <i>Devekut</i> – <i>unio mystica</i> – Ziel Aller oder nur Weniger?.....	791
5.5.1 Die <i>Devekut</i> nach der Auffassung des Bescht.....	793
5.5.2 <i>Devekut</i> und körperliches Vergnügen – Allgemeingut oder Gelehrtenprivileg?.....	802
5.6 Die Historisierung und Individualisierung der lurianischen Funkenlehre durch den Bescht	805
 III. WELTFLÜCHTIGE NICHTUNGSMYSTIK – DOV BER, DER MAGGID AUS MESRITSCH.....	 809
1. Die Person und ihre literarische Hinterlassenschaft.....	809
2. Die Schöpfung mittels des <i>Zimzum</i>	811
3. Die Weisheit als das <i>Nichts</i>.....	817
4. Die Individuation als die Ursache des Bösen	821
5. Der <i>Zimzum</i> im Gewand der onomatologisch- alphabetologischen Tradition	824
6. Der Mensch in der Welt	826
6.1 Die kosmologische Aufgabe – die Nichtung der Welt.....	826
6.2 Die Nichtung der Welt als epistemologisch- psychologischer Vorgang	830
6.3 Das anthropologische Nichts – die menschliche Weisheit...	835
6.4 Zwei Stufen der <i>Devekut</i> – die Rückbindung an die Wurzel und die Selbstnichtung.....	839
6.5 Der kreative Umschwung im mystischen Nichts – die Lehre vom <i>Zaddik</i>	849

IV. SOZIOMORPHE KOSMOLOGIE UND GEMEINSCHAFTSMYSTIK – JA‘AKOV JOSEF AUS POLONNOJE.....	853
1. Die Person und ihre Schriften.....	853
2. Der Dualismus des Seins und dessen Einheit	855
3. Die Weisheit als Schöpfungsmittlerin	859
4. Der Mensch	862
4.1 Das bipolare Wesen des Menschen.....	862
4.2 Menschwerdung in der Gesellschaft	865
4.3 Die Lehre vom <i>Zaddik</i>	870
4.3.1 Der <i>Zaddik</i> als Kanal für den göttlichen Ausfluss	870
4.3.2 Der <i>Zaddik</i> als Mystiker.....	872
4.3.3 Der <i>Zaddik</i> als Mittler der <i>Devekut</i> für die Hasidim.....	876
4.3.4 Der Abstieg des <i>Zaddik</i> , um das Volk zu heben	878
4.3.5 Der freiwillige und der erzwungene Abstieg des <i>Zaddik</i>	880
4.3.6 Die gegenseitige Ernährung von <i>Zaddik</i> und Volk	884
V. REZEPTIONEN UND FOKUSSIERUNGEN – WEITERE GENERATIONEN BIS ZUR GEGENWART.....	887
Vorbemerkung	887
A. Der <i>HaBaD</i> -Lubawitsch-Hasidismus.....	887
1. Zur Gotteslehre	889
2. Der Mensch und sein Gottesdienst	892
3. Das Studium der Tora neben der ekstatischen Mystik...	895
4. Das messianische Element.....	896
B. Rabbi Nachman aus Bratzlaw.....	897
1. Die <i>’Emuna</i> – der Glaube als Zentrum der Religion	898
2. Die Gott-lose Welt als Ursache der Ratio und Ziel des Glaubens	899
3. Der <i>Zaddik</i>	904
3.1 Die Lehre vom <i>Zaddik</i> bei <i>’Elimelech</i> aus Lisensk	904
3.2 Die Rolle des <i>Zaddik</i> bei Nachman aus Bratzlaw	906
REGISTER.....	911

VORWORT

Der zweite Band von *Jüdisches Denken* widmet sich ausschließlich dem, was im allgemeinen Bewusstsein als »Jüdische Mystik« firmiert. Das sind die mittelalterliche und frühneuzeitliche Kabbala sowie der mittelalterliche und der spätere osteuropäische Hasidismus des 18./19. Jahrhunderts samt dessen Ausläufern in der Gegenwart. Der Leser dieses Bandes wird jedoch sehr bald erkennen, dass Kabbala und Hasidismus in erster Linie als esoterische Theologien zu betrachten sind, die wie die anderen Richtungen der jüdischen Theologie und Philosophie auch ihre mystischen Seiten haben. Die Kabbalisten nennen ihre Lehre darum *Hochma nisteret*, »Verborgene Weisheit«, was sich durch das schöne Kürzel *HeN*, mit der Bedeutung »Huld« ausdrücken ließ. Überdies zeigt die Einfügung dieser esoterischen Theologien in das Denken der mittelalterlichen jüdischen Philosophen, die im ersten Band dargestellt wurden, dass Kabbala und Hasidismus sich als eine spezifische jüdische Synthese aus altrabbinischer Tradition und mittelalterlicher Philosophie darstellen, die man mit den Kabbalisten sehr wohl die *Torat 'Emet*, die »Wahre Tora«, also die *vera philosophia judaica*, des Mittelalters bezeichnen kann. Haben die mittelalterlichen jüdischen Philosophen den Versuch unternommen, die altjüdische Theologie, Kosmologie und Anthropologie mit den Mitteln der griechisch-arabischen Philosophie darzustellen, so haben die Kabbalisten den umgekehrten Weg beschritten. Sie haben die zentralen Gedanken der Philosophie in das Gewand der genuin jüdischen Traditionen gekleidet. Hier wird unter Berücksichtigung nicht hintergehbare philosophischer Positionen Judentum mit den zentralen Themen jüdischen Denkens neu formuliert. Darum ist es nicht verwunderlich, dass die Kabbala bis in die Gegenwart, vor allem in Gestalt des Hasidismus, sich eine feste und weit ausgebreitete Bleibe im Judentum verschaffen konnte, während die Philosophie eher den Rückzug antrat, um erst durch die Aufklärung wieder in den Vordergrund treten zu können.

Die Einfügung von Kabbala und Hasidismus in ihren mittelalterlichen geistigen Mutterboden hat zahlreiche neue Sichten und Seiten des kabbalistischen Denkens zutage gefördert, die weithin unbekannt sind. Gewiss hat die hiermit vorgelegte Darstellung reichen Gebrauch von den Ergebnissen der internationalen modernen Kabbala-Forschung gemacht, aber die auf ausgedehnte Quellenlektüre gestützte Zusammenschau hat doch viele neue Einsichten erbracht und bisher nicht dagewesene Deutungen ermöglicht.

An dieser Stelle muss auch ein Wort zu der Abweichung von der dem deutschen Leser vertrauten Schreibung des Begriffs *Chassidismus* gesagt werden. Die hier verwendete Schreibweise, die im Übrigen in der wissenschaftlichen Welt allgemein verbreitet ist, wurde darum gewählt, um den vielen geläufigen Verballhornungen dieses Wortes vorzubeugen. Wie für den Hasidismus wurde für alle hebräischen Wörter eine Transkription angewandt, die einzig das Ziel

verfolgt, im Munde des Nichthebraisten eine Aussprache zu erzeugen, die der hebräischen Aussprache mit Hilfe der deutschen Phonetik so nahe wie möglich kommt. Dieses Ziel steht vor dem System einer stets gleichen Wiedergabe hebräischer Buchstaben durch einen entsprechenden deutschen. Im Vergleich zum ersten Band wird der Leser auch feststellen, dass ihm im zweiten sehr viel mehr hebräische Wörter zugemutet werden, deren Übersetzung aber möglichst häufig in Klammern beigelegt wird. Diese Vermehrung des Hebräischen hat mit dem Gegenstand zu tun, der nicht nur, wie schon angedeutet, sich sehr viel stärker der alten hebräischen Tradition zuwendet, sondern aus der hebräischen Sprache einen zentralen Teil seiner Theologie macht, deren Übersetzung gleich der Übertragung von Poesie in eine andere Sprache schwierig, wenn oft fast unmöglich ist.

Eine andere Unregelmäßigkeit neben der Transkriptionsweise, dieses Mal eine nicht freiwillig gewählte und noch weniger gerne angenommene, ist durch das über uns hereingebrochene Chaos der so genannten »Rechtschreibreform« entstanden. Anfangs von mir mit Offenheit angenommen, hat sie sich zunehmend als Behinderung und abzulehnende Verarmung der Ausdrucksmöglichkeiten erwiesen und wurde hier in weitem Maße wieder zurückgenommen – soweit dies eben möglich war.

Denjenigen Lesern, die schon im ersten Band eine zusammenfassende Bibliographie der zahlreichen herangezogenen Werke sowie ein Abkürzungsverzeichnis vermissten, sei an dieser Stelle angekündigt, dass dies für alle drei Bände dem dritten Band beigegeben werden wird, um so das Auffinden gekürzt zitierter Literatur zu erleichtern. Bis dahin muss ich den Benutzer um Geduld und Nachsicht für die Mühe bitten, die das Aufsuchen der vollen Titel macht.

Ein Band wie dieser hier vorgelegte hat zwar einen Autor, aber viele, denen er zu Dank verpflichtet ist. Allen voran muss hier das Jerusalemer *Institute for Advanced Studies* genannt werden, das mir durch eine Einladung für ein halbes Jahr die Freiheit zum Schreiben und Forschen ohne Verpflichtungen in Lehre und Verwaltung ermöglichte. Jerusalem hat mit seinen reichen Schätzen an alter und neuer Literatur diesen Band in einer Weise bereichert, die in Berlin und Potsdam so nicht gegeben ist. Hinzu kommen die zahlreichen Gespräche und Anregungen der israelischen Freunde und Kollegen, welche diesem Band einen erkennbaren Stempel aufdrückten. Da waren die Kolleginnen und Kollegen der Arbeitsgruppe am Institut, Ronit Meros, Eli Yassif, Yehuda Liebes, Haviva Pedaya, Elhanan Reiner, Dina Stein, Joshua Levinson, Richard Kalmin, außerdem Moshe Idel, Moshe Hallamish, Bracha Sack, Rachel Elior und Haym Soloveitchik, Esther Liebes und ihre Mitarbeiter an der Gershom Scholem Bibliothek, ihnen allen sei gedankt. Ebenso danke ich dem Leiter des Instituts, Professor Benjamin Z. Kedar, und dessen Mitarbeiterinnen, die alles taten, um unseren

Aufenthalt in Jerusalem angenehm und effektiv zu machen, Pnina Feldman, Smadar Danziger und Dalia Aviely.

Ganz nahe am Text waren wieder die vertrauten kritischen Leser, Helga Völkening, für die erste Hälfte des Bandes, und der neu hinzugekommene Nathanael Riemer für dessen zweite Hälfte und die Gesamtdredaktion, denen die Leser viel an Lesbarkeit des Textes zu verdanken haben. Die ersten Korrekturen in Jerusalem und die letzten in Berlin sind meiner Frau Elvira zu verdanken und der schwierige Satz, die Gestaltung des Layouts und des Registers wieder Sigrid Senkbeil an meinem Potsdamer Lehrstuhl.

Zufrieden mit dem Erarbeiteten werde ich sein, wenn sich im Denken der Menschen, der Wissenschaftler wie der gebildeten Öffentlichkeit, die Einsicht und das bestimmte Wissen einprägen wird, dass mit der Hebräischen Bibel, dem Alten Testament der Christen, weder das Judentum noch dessen geistige Produktion zu Ende gekommen ist. Dass vielmehr gerade in nachbiblischer Zeit, durch die Jahrhunderte und Jahrtausende bis in die Gegenwart, das Judentum eine ungebrochene geistige, kulturelle und theologische Kreativität entfaltet hat, die das Judentum stetig und nachhaltig prägte, und dass der Versuch der Beschränkung des Jüdischen auf die biblische Tradition durch nichts zu rechtfertigen ist. Das Judentum ist, wie jede Kultur, nur da wirklich existent, wo der schöpferische Prozess voranschreitet, und wo dieser Prozess in seiner Fülle wahrgenommen wird. Ich sage dies angesichts des schmerzlichen Bewusstseins, dass hier nur ein kleiner Ausschnitt aus dieser schier grenzenlosen Fülle geboten werden kann.

Berlin und Potsdam im August 2005

EINFÜHRUNG

Das jüdische Mittelalter war im Wesentlichen mit einer doppelten Aufgabe befasst. Da war zunächst die Erarbeitung eines nicht anthropomorphen Gottesbildes, welches erlaubte, Gott als die Ursache allen Seins und das absolut Eine zu verstehen. Daraus ergaben sich eine Reihe von Problemen für die Religion, deren Lösung die zweite Zielsetzung war, nämlich die Frage nach der Erkennbarkeit Gottes, nach seinen Attributen, seiner Relation zur Welt und zum Menschen, die Frage der Ewigkeit oder Erschaffenheit der Welt, deren Entstehung aus einer Urmaterie oder aus dem Nichts sowie die Neuformulierung der Anthropologie, die es dem Menschen ermöglichen sollte, mit der spiritualisierten göttlichen Welt in Kontakt zu treten. All dies zog nach sich die Frage der Erlösung – Auferstehung des Fleisches oder Unsterblichkeit der Seele – und schließlich die Bedeutung der Gebote, d.h. des Gesetzes der Tora. Diese Themen wurden bereits im ersten Band der vorliegenden Darstellung »Jüdisches Denken« erörtert.

Beim Durchschreiten der philosophischen Konzeptionen beziehungsweise philosophischen Theologien der mittelalterlichen Denker ergaben sich jenseits aller individueller Unterschiede doch einige grundlegende Gemeinsamkeiten. Hinsichtlich der Frage der Relation des gestaltlosen Gottes zur gestalteten Welt, des Einen zur Vielheit, des Unbegrenzten zum Begrenzten haben beide großen Philosophenschulen, die Neoplatoniker wie die Aristoteliker, zum Erklärungsmuster der Mittelinstanzen gegriffen. Danach ist aus der göttlichen Einheit in ihrer Hinwendung zur werdenden Welt sukzessive die Vielheit hervorgegangen oder geworden – eine Konzeption, mit der man glaubte, gemäß den Gesetzen der Vernunft beides gewahrt zu haben: Gottes Einheit und zugleich seine Fähigkeit, als Ursache von Welt und Mensch zu figurieren, und umgekehrt, dem Menschen zu ermöglichen, aus seiner Begrenztheit heraus mit der Unbegrenztheit zu kommunizieren. Die Zwischeninstanzen, sei es die plotinische Triade von Intellekt, Seele und Natur oder die zehn Separaten Intellekte inklusive des Aktiven Intellekts, bildeten nunmehr eine über der sensiblen Welt stehende intelligible Welt, welche es vermochte, zwischen den beiden sonst unvereinbaren Polen zu vermitteln.

In der Frage der Anthropologie war die Spiritualisierung des Menschenbildes die Gemeinsamkeit aller Philosophenschulen, nach der das Wesen des Menschen als Intellekt – nach der aristotelischen Lehre – oder als rationale Seele – gemäß den Neoplatonikern – verstanden wurde. Der Körper hatte hierbei nur auxiliare, also unterstützende Bedeutung und Funktionen. Das Wesen der Hinwendung des Menschen zur göttlichen Welt, das heißt der Religion, war demnach intellektueller oder rational-psychischer Natur, wohingegen die Gebotserfüllung aus ihrer Bindung an Gott entlassen wurde, welche sie nach biblisch-rabbinischer Auffassung besaß. Die Gebotserfüllung diente nach philosophischer Auffassung nicht

mehr Gott, sondern ausschließlich dem Menschen, sei es als Form der Seelenhygiene, der Entfernung des Menschen aus der Materialität, oder sei es zur Regulierung des menschlichen Zusammenlebens. Ohne Zweifel war in einer solchen Gebotsauffassung der Bazillus der Relativierung des Gesetzes angelegt, dessen eine rein spiritualisierte Religion, in welcher die Beziehung zwischen Mensch und Gott rein spiritueller Natur war, eigentlich nicht mehr bedarf, wiewohl keiner der in Band I verhandelten Autoren wirklich antinomistische Tendenzen verfolgte, sondern Konsens darüber bestand, dass der Mensch angesichts seines Verhaftetseins in der irdisch-leiblichen Realität des Gesetzes vorderhand nicht entbehren könne.

Schließlich mussten auch die Messiaserwartung – wiewohl unbestritten festgehalten – und die Auferstehung des Fleisches an ihrer letztgültigen Wertigkeit für die Erlösung des Menschen Einbußen erleiden, nämlich zugunsten einer individuellen nichtmateriellen Erlösung des spirituellen Kerns des Menschen. Dies selbst um den Preis, dass diese individuelle Erlösung der spirituellen Innenseite des Menschen möglicherweise zur Auflösung seiner Individualität im intelligiblen göttlichen Bereich führen konnte.

Die Kabbala ist in ihrer gesamten im 12. und 13. Jahrhundert aufbrechenden Vielfalt ein organischer Teil dieses typischen mittelalterlichen Denkens und ohne dieses nicht vorstellbar. Trotz ihrer noch zu besprechenden Unterschiedlichkeit haben die Kabbalisten doch im Grunde die gleichen Fragen gestellt und zu beantworten gehabt wie all die nach Sa'adja¹ aufgetretenen Philosophen, also die Frage nach dem Gottesbild und nach den sich daraus ergebenden Konsequenzen.

Die Antworten der Kabbalisten, die in weiten Teilen – wenn auch nicht ausschließlich – als eine Reaktion auf die von den philosophischen Denkern gegebenen Antworten verstanden werden können,² sind auf der anderen Seite in unaufgebbarer Weise der Philosophie verpflichtet, was bei den einen deutlich ausgesprochen wird, bei den anderen implizit angelegt und klar erkennbar ist. Diese Gemeinsamkeiten zeigen sich einerseits in dem »geläuterten« spiritualisierten anti-anthropomorphen Gottesbegriff und den ihnen im Rahmen der *imago-dei*-Lehre entsprechenden Deutungen des menschlichen Wesens, andererseits in der

1 Vgl. Bd. I, S. 362-367. 401-405.

2 Hier kann insbesondere der frühe Josef Gikatilla genannt werden, der sein Erstlingswerk *Ginnat Egos* ausgesprochenermaßen als eine Auseinandersetzung mit den Philosophen versteht. Er will mit seinem Buch die falschen philosophischen Auffassungen zurückweisen und an ihre Stelle den Glauben an den Gott Israels wieder befestigen. Dies sagt er sogleich zu Beginn seines Buches in der Einleitung, wie er dann im Text selbst wiederholt einzelne Philosophen angreift. Dies alles ungeachtet der Tatsache, dass er selbst tiefgehend vom philosophischen Denken, vor allem des Moses Maimonides, beeinflusst war, wie unten noch deutlich werden wird. Gleiches gilt für die aschkenasischen Hasidim und die 'Ijyun-Texte.

Neuformulierung der religiösen Hinwendung des Menschen zu Gott und damit auch in dem Bemühen, für die Gebote eine für den Menschen verstehbare Deutung zu finden, was ja die rabbinische Literatur strikt abgelehnt hatte. Die von den Philosophen inaugurierte Suche nach den *Ta'ame ha-Mizwot*, d.h. nach den Begründungen der Gebote, wurde von den Kabbalisten in breiter Front aufgenommen.

Dem stehen nun aber auch grundlegende Differenzen gegenüber, welche man als den Versuch bewerten kann, unverzichtbare rabbinische Positionen zu erhalten, was allerdings nicht ohne neue Sinngebung möglich war. Die wesentlichste Differenz zur Philosophie bestand vor allem darin, dass sich die Kabbalisten aller Spielarten nicht mit der völligen Entrückung der Gottheit aus dem menschlichen Relations- oder gar Verfügungsbereich abfinden wollten. Dem neuen philosophischen Gottesbegriff allerdings verpflichtet, suchten sie nach Möglichkeiten, dem philosophischen Gottesbild komplementär ein anderes an die Seite zu stellen, welches die mehr traditionellen Kommunikationsformen zwischen Gott und Welt wie Mensch und Gott wieder ermöglichen sollte. Dies geschah derart, dass die Kabbalisten danach strebten, dem kommunikationsunfähigen Gott der Philosophen eine dialektisch zugeordnete Kommunikationsgestalt der Gottheit an die Seite zu stellen. Auch dies war ja in der philosophischen Theologie nicht ganz ohne Präzedenz, man denke an Sa'adjas jeweils von Gott *ad hoc* zu schaffende Kommunikationsgestalt des »Erschaffenen *Kavod*«³ auf der einen Seite und an die Spekulationen um einen göttlichen Willen bei Platonikern und Aristotelikern gleichermaßen auf der anderen.⁴ Die Kabbalisten der unterschiedlichen Spielarten, zu denen man unter diesem Gesichtspunkt auch die verschiedenen Schulen der *Haside 'Aschkenas* rechnen darf, suchten nun nach unterschiedlichen Offenbarungs- und Kommunikationsformen oder -instanzen, die es dem *deus absconditus*, dem verborgenen Gott der Philosophen, ermöglichte, mit Welt und Mensch zu kommunizieren. Dafür griffen die Kabbalisten zu den unterschiedlichsten Erklärungsmustern, seien es kreationistische, mythologische, philosophische oder linguistische. Diese wurden zuweilen getrennt oder aber miteinander verwoben vorgetragen. Die Folge war, dass in den kabbalistischen Systemen zwischen den *deus absconditus* der Philosophen und die von ihnen konzipierten intelligible Welt der Mittelinstanzen eine göttliche Selbstoffenbarungsgestalt trat. Das heißt, das Gottesbild der Kabbalisten erhielt eine dialektische Verdoppelung des Gottesbildes in einen *deus absconditus* und einen *deus revelatus*. Letzterer war es, der mit der Welt und mit dem Menschen wieder in einem mehr traditionellen Sinne kommunizieren konnte, sei es unter Beibehal-

3 Vgl. Bd. I, S. 386f.

4 Vgl. Bd. I, S. 459ff. 510. 532.

tung der intelligiblen Welt – welche mit der Engelwelt identifiziert wurde – oder unter deren Vernachlässigung.

Als Konsequenz aus dieser neuen gestalthaften Seite Gottes konnte zudem das Menschenbild eine analoge Duplizierung erfahren; neben der spirituellen Innenseite des Menschen konnten manche Kabbalisten nun auch den menschlichen Körper wieder in den Bereich des Heiligen integrieren. Der Körper hatte bei ihnen hinsichtlich seiner Wertigkeit und hinsichtlich seiner Funktionalität für den Gottesdienst – wenn auch weniger hinsichtlich der Erlösungserwartung – wieder eine neue, der rabbinischen Anthropologie entgegenkommende Dignität erhalten. Damit wurde der Körper wieder als unverzichtbarer Teil des menschlichen Wesens betrachtet. Dasselbe gilt ebenso für die mit dem Körper zu erfüllenden Gebote der Tora. Auch sie vermochten die Kabbalisten aus ihrem innerweltlichen Gefängnis zu befreien – das Gebot trat nun wieder in eine direkte Beziehung zur göttlichen Welt.

Angesichts des Dargelegten kann man die kabbalistischen Lehren als den Versuch bewerten, unter Bewahrung der philosophisch-theologischen Errungenschaften alte biblisch-rabbinische Auffassungen zu restituieren, wie man dies ähnlich bei dem Philosophen Jehuda ha-Levi beobachten kann.⁵ Dieses Unternehmen ließ die Kabbala auf der einen Seite als absolut konservativ erscheinen, weil sie das Gebot, die körperliche Gebotserfüllung samt dem dazugehörigen synagogalen Gottesdienst mit vollkommener Treue, ja als ontologische Notwendigkeit, bewahrten. Andererseits umgaben die Kabbalisten die gesamte Gebotserfüllung mit einem meditativ-theosophischen Gewand, das gewaltige ideologische Sprengkraft und an das Häretische grenzende Innovationen besaß.

Wie schon bemerkt, haben die esoterischen Theologen im 12. und 13. Jahrhundert eine Vielzahl von Konzeptionen entwickelt, die in der folgenden Darstellung, in unterschiedliche Kategorien klassifiziert, vorgeführt werden. Der Leser wird sich angesichts der bisherigen Erwägungen die Frage stellen, was denn – so besehen – an der Kabbala Mystik, das heißt ekstatische Gottessuche, sei. Und in der Tat, wie sich die verschiedenen kabbalistischen Bestrebungen bisher darstellten, ist es zutreffender, von »Lehren« von Theologien, Kosmologien und Anthropologien der Kabbalisten zu reden denn von Mystik. Es ist darum phänomenologisch korrekter, zunächst von kabbalistischen Lehren zu sprechen und nicht von kabbalistischer Mystik. Bei dem überaus stark entwickelten Interesse am *deus revelatus* war es berechtigt, wie dies Gershom Scholem tat, die Kabbala zunächst als »Theosophie« zu bezeichnen, wiewohl – wie schon angedeutet – sie sich nicht darauf beschränkt, sondern die Kosmologie, Anthropologie und Ethik in ihr Denken einbezieht. Joseph Dan hat darum in seinem grundlegenden Werk zu den *Haside 'Ashkenas*, deren Systeme nicht als Mystik, son-

dern als *Torat ha-Sod*, als »Esoterische Lehre«⁶ bezeichnet. Es war deshalb ein folgenschwerer Missgriff, dass Gershom Scholem sein epochenmachendes Werk zur Kabbala mit dem Titel *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* versah, wiewohl der Leser in diesem Buch – außer in der Einführung und den Erörterungen zu Abraham 'Abul'afja – recht wenig »Mystisches« findet, sondern eben theosophische und esoterische Theologien und Lehrsysteme. Als solche stellen sie sich als Gattung zunächst an die Seite der philosophischen Systeme, die wie sie versuchen, den Menschen und seine Welt zu deuten.

Die Gliederung der vielfältigen esoterischen und kabbalistischen Lehren richtet sich hier nach den von den jeweiligen Kabbalisten konzipierten Mittlerinstanzen zwischen der verborgenen Gottheit und der irdischen und menschlichen Welt. Wo die Philosophen von Separaten Intellekten (Aristoteliker) oder von Weltintellekt, Weltseele und gegebenenfalls der Natur (Neoplatoniker) als Mittlerinstanzen reden, setzen die Kabbalisten göttliche Offenbarungsformen wie zum Beispiel die Herrlichkeit Gottes (*Kavod*) oder die *Sefirot*, welche hier die Gliederung der Darstellung bestimmen werden.

Als erstes wird der *Sefer Jezira*, das »Buch der Schöpfung«, behandelt, das zwar sowohl zeitlich wie auch inhaltlich nicht zu der im 12. Jahrhundert einsetzenden Kabbala gehört, aber eine ihrer wesentlichen Grundlagen wurde und seine Verbreitung innerhalb des Judentums nicht zuletzt erst der Kabbala verdankt. Hernach folgt die esoterische Theologie der aschkenasischen *Hasidim*, die den traditionellen biblischen Offenbarungsterminus *Kavod*, die »Herrlichkeit Gottes«, mit Hilfe philosophischer Interpretationen zu der zentralen Mittlerinstanz zwischen verborgenem Gott und Welt machte. Ihnen folgen die unterschiedlichen kabbalistischen Konzeptionen. An erster Stelle stehen jene Systeme, welche die Lehre von den zehn *Sefirot* entwickelten und diese mit gnostischen Kategorien deuteten, hier als »Sefirotisch-gnostisierendes Modell« benannt. Das nächste Modell stellen die »Philosophisch-onomatologischen Deutungen der Tradition«. In ihnen wird die rabbinische und antik-jüdische Tradition mit Hilfe philosophischer und onomatologischer⁷ Kategorien gedeutet. Das dritte Modell ist das »Sefirotisch-philosophische«, das gleichfalls mit der Vorstellung von zehn *Sefirot* arbeitet, diese aber mit Hilfe der mittelalterlichen Philosophie deutet. Hernach folgt eine Konzeption, die ausschließlich mit Gottesnamen als Mittlerinstanzen zwischen Gott und Welt operiert, das »Onomatologische Modell«. In ihm sind Gott und die Mittelmächte nichts anderes als Gottesnamen. Als »Philosophisch-glossosophisches Modell« wird die »Prophetische Kabbala« des 'Avraham 'Abul'afja benannt, weil in ihr die Onomatologie, die Lehre von den Gottesnamen, zu einer regelrechten Lehre von der Sprache (griechisch

6 Vgl. Kap. Die esoterische Theologie der aschkenasischen Hasidim 1.

7 Das heißt mit Hilfe der Konzeption von Gottesnamen als göttlichen Wesenheiten.

»Glossa«) ausgebaut wurde, die schließlich in die maimonidische Philosophie eingezeichnet wird. Das »Sefirotisch-onomatologische Modell« verbindet die Sefirotlehre mit der Onomatologie derart, dass die *Sefirot* zu Trägern der göttlichen Namen werden. Die weit verzweigte Literatur des *Sohar*, des zentralen kabbalistischen Werkes des 13. Jahrhunderts, erhält die Rubrik »Die große Synthese«, weil in ihr fast alle der zuvor genannten Systeme zusammenfließen. Allerdings gibt es innerhalb dieser großen Synthese zwei Untergruppen. Die eine wird vom *Midrasch ha-Ne'elam* (Der Midrasch vom Verborgenen) vertreten, der sich vom Rest des *Sohar* grundlegend unterscheidet und eher als eine Reinterpretation des alten rabbinischen Midrasch mit den Kategorien vor allem der maimonidischen Philosophie zu verstehen ist. Er erhält darum die Rubrik »Das philosophisch-rabbinische Modell«. Der Rest der *Sohar*-Schriften, vor allem der *Sohar zur Tora*, vollzieht nun in der Tat die besagte Zusammenführung der vorangegangenen Systeme, zeichnet sich darüber hinaus aber durch ein anderes völlig neues Charakteristikum aus, nämlich durch seine literarische Form. In ihr wird die Kabbala zur literarischen Mythologie, weshalb dieser Teil »Das literarisch-mythologische Modell« genannt wird. Das nächste Modell ist gleichsam ein Vorbote der Renaissance innerhalb des Judentums, nämlich »Das kosmologisch-wissenschaftliche Modell« der lurianischen Kabbala. In ihr wird zwar die vorausgehende Tradition auf breiter Basis aufgenommen, aber nun in eine Systematik überführt, die in weitem Maße auch auf naturwissenschaftlich-physikalische Kategorien zurückgreift. Ein ganz neues Kapitel wird im osteuropäischen Hasidismus aufgeschlagen, der die verschiedenen Richtungen der vorangegangenen Kabbala in unterschiedlichem Maße resorbiert, dies aber vor allem mit einem anthropologisch-mystischen Interesse. Hier wird die theosophische Begrifflichkeit in großem Stil in eine anthropologische überführt, um dem zentralen Ziel zu dienen, nämlich einer individuellen Mystik.

Gemäß meinen Ausführungen zu den »Mystischen Formen jüdischer Religion« im ersten Band⁸ gilt natürlich auch für die Lehren der Kabbalisten, dass sie der Mystik dienen, das heißt, dass die kabbalistischen Theologien je nach ihrer Maßgabe zur Darstellung des mystischen Bestrebens und Erlebens dienen konnten, wollten und tatsächlich dienten. Es war sodann Moshe Idel, der in seinem Buch *Kabbalah. New Perspectives*⁹ diese von Scholem vernachlässigte tatsächlich mystische Seite der Kabbala zu beschreiben einforderte und nach mystischen Elementen in den unterschiedlichen Werken der Kabbala suchte, was im Folgenden an gegebener Stelle auch getan werden soll.

Ich werde deshalb auch hier die kabbalistischen Lehren zunächst als das vorstellen, was sie in erster Linie sind, nämlich esoterische Theologien, um dann in

8 Vgl. Bd. I, S. 299ff.

9 M. Idel, *Kabbalah. New Perspectives*, New Haven u.a. 1988.

einem nächsten Schritt nach der Mystik der Kabbala zu fragen – in einer Weise, wie ich dies schon in meinem Artikel »Jüdische Mystik« im *Handbuch zur Geschichte der Juden in Europa*¹⁰ versucht hatte. Dabei wird sich erwartungsgemäß herausstellen, dass die Bezugspunkte der jeweiligen esoterischen Lehren in den Beschreibungen der mystischen Erfahrungen wiederkehren, das heißt, dass das mystische Erleben entweder mit philosophischen – geschieden nach aristotelischen und platonischen –, nach sefirotisch-mythologischen, nach onomatologischen oder psychologisch-teleologischen Termini beschrieben wird und sich daher zunächst beachtliche Unterschiede auf tun, die aber nach dem Vorgang des besagten Einführungskapitels des ersten Bandes dieser Darstellung¹¹ meist Unterschiede der Beschreibungssprache, weniger aber hinsichtlich ihrer Phänomenologie sind.

Die dort skizzierte Phänomenologie des Mystischen versucht eine Klassifizierung der mystischen Phänomene aufgrund der Bewegungsmodalitäten, durch welche die getrennten Pole Gott und Mensch miteinander in Berührung gebracht werden. Beim Typus der »unitiven Weltfluchtmystik« bewegt sich der Mensch aus dem irdischen Raum hinweg zur Gottheit hin, um mit der göttlichen Welt eins zu werden. Beim Typus der »Visitationsmystik« hingegen kommen die göttlichen Wesen zum Menschen, der an seinem irdischen Ort bleibt, während beim Typus der »sakramental-theurgischen Überbrückungsmystik« beide Pole an ihrem Ort verbleiben und die Verbindung durch einen theurgischen Akt der Überbrückung zwischen beiden hergestellt wird.

M. Idel hat in seinem Buch *Hasidism Between Ecstasy and Magic*¹² eine ähnliche Klassifizierung vorgeschlagen, die sich an den Erfahrungen, Techniken und Aktivitäten der Menschen orientiert. Idel unterscheidet gleichfalls drei mystische Modelle, deren erstes er das »mystisch-ekstatische« nennt. Das zweite nennt er das »magisch-talismanische« und das dritte schließlich das »mystisch-magische«. Alle drei können nach Idel in weitere Untermodelle zerfallen.

Das »mystisch-ekstatische« Modell ist auf die *Devekut*, das heißt das mystische Haften des Menschen an der Gottheit (*unio mystica*) konzentriert, wobei es allerdings durchaus unterschiedliche Intensitäten der Vereinigung des Menschlichen mit dem Göttlichen geben könne.¹³

10 K. E. Grözinger, Jüdische Mystik, in: E.-V. Kotowski, J.H. Schoeps, H. Wallenborn (Hrsg.), Darmstadt 2001, Bd. II, S. 127- 137.

11 Vgl. Bd. I, S. 33-36.

12 M. Idel, *Hasidism Between Ecstasy and Magic*, Albany 1995.

13 Hierher gehören nach Idel die mystischen Techniken der *Hitbodedut*, das ist der Rückzug in die Einsamkeit, die quietistische Apathie und die buchstaben-kombinatorischen Techniken, Offenbarungen und paranormale Erscheinungen; Vgl. M. Idel, *Hasidism Between Ecstasy and Magic*, S. 55.

Im »magisch-talismanischen« Modell ist das Ziel des Mystikers das Herabziehen der Kräfte der transzendenten Mächte in den Bereich des Menschlichen. Während allerdings diese transzendenten Mächte in der originären talismanischen Mystik die astrale Welt ist, treten in der Kabbala an diese Stelle die *Sefirot*, das heißt die geoffenbarten Gotteskräfte. Anstelle der magischen Praktiken der astral-talismanischen Mystik treten in der Kabbala die jüdischen Riten und die rituelle Verwendung der hebräischen Sprache.¹⁴

Das »mystisch-magische« Modell besteht in einer Verbindung der beiden vorangehenden Modelle, das heißt der Verbindung des Strebens nach *unio mystica* mit dem Herabziehen der transzendenten Kräfte.¹⁵

Im osteuropäischen Hasidismus, dem der abschließende Teil des vorliegenden Bandes gewidmet ist, zerfällt laut Idel das »mystisch-magische Modell« in zwei weitere Untergattungen, nämlich in das »katabatisch-redemptive« Modell und in das »anabatisch-mystisch-magische«. Das katabatische Modell bezeichnet den Abstieg des in der *unio mystica* stehenden mystischen Spezialisten, des *Zaddik*, um die drunten stehende Volksmasse zu sich hochzuziehen. Demgegenüber verbindet das anabatische Modell den ekstatischen Aufstieg des Mystikers mit dem magischen Herabziehen der transzendenten Kräfte.¹⁶

Beide Klassifizierungsmodelle – das von Idel und das im ersten Band dieser Darstellung vorgetragene – können natürlich nur Versuche sein, eine unsystematische Vielfalt von Erscheinungen zu sortieren, um so das Verstehen zu erleichtern. Kein Modell wird dabei die ganze Vielfalt ohne Unstimmigkeiten und Ausnahmen rubrizieren können, sondern allenfalls wesentliche Grundlinien sichtbar machen.

Es ist zu hoffen, dass die oben genannte Unterscheidung von »Lehren« und »mystischer Aktivität«, welche als Leitfaden dieser Darstellung dient, das undurchsichtige Knäuel dessen, was man gemeinhin einfach als Kabbala zu plakativieren gewohnt ist, verständlicher und durchsichtiger machen wird.

14 M. Idel, *Hasidism Between Ecstasy and Magic*, S. 67f. Zu dieser mystischen Magie vgl. z.B. E. Underhill, *Mystik. Eine Studie über die Natur und Entwicklung des religiösen Bewußtseins im Menschen*, München 1928, S. 169-219.

15 M. Idel, *Hasidism Between Ecstasy and Magic*, S. 97.

16 M. Idel, *Hasidism Between Ecstasy and Magic*, S. 107.

SEFER JEZIRA – »DAS BUCH DER SCHÖPFUNG« – GRUNDLAGE UND VORAUSSETZUNG DER ASCHKENASISCHEN THEOLOGIE UND DER KABBALA

1. Das Buch der Schöpfung – *Sefer Jezira*

1.1. Datum und Entstehung des *Sefer Jezira*

Das alte lateinische Sprichwort *fatum suum habent libelli* gilt für kein Werk der jüdischen Literatur wie für den *Sefer Jezira* (Buch der Schöpfung). Von dem Buch, das von den mittelalterlichen Autoren aufgrund der am Ende des Buches geschilderten Begegnung zwischen Gott und dem Erzvater Abraham eben diesem Patriarchen zugeschrieben wurde – gelegentlich auch dem im 2. Jahrhundert d.Z. lebenden Rabbi 'Akiva¹⁷ –, hörte man allerdings nichts, bis ausgerechnet ein rationalistischer Philosoph, Rav Sa'adja Ga'on¹⁸, im 10. Jahrhundert (931) einen Kommentar¹⁹ zu ihm verfasste und davon ausging, es handele sich um ein altes Werk. Nach Sa'adja haben sich gleichfalls noch im 10. Jahrhundert weitere Philosophen diesem Schriftchen zugewandt und es kommentiert: Dunasch Ibn Tamim (956), Schabtai Donolo, sodann Jehuda ha-Levi und Schlomo Ibn Gevirol²⁰, ebenso zahlreiche Kabbalisten, von denen später noch die Rede sein wird. A. Kaplan²¹ führt in seiner Bibliographie nicht weniger als 97 traditionelle Kommentare zu dieser Schrift auf! Alle diese Autoren setzen das Büchlein in einer sehr frühen, wenn nicht altorientalischen Zeit an. Nicht nur die traditionellen Autoren, auch moderne Wissenschaftler argumentieren für eine Frühdatierung – der Text sei bereits in der ersten Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts entstanden, als der Tempel in Jerusalem noch nicht zerstört war. So neuerdings wieder Yehuda Liebes,²² der darin dem Altklassiker Adolphe Franck²³ folgt, so dass man eine gut achthundert Jahre andauernde Verborgenheit des Büchleins annehmen müsste. Bedeutsam für diese Frage der Datierung sind allerdings zwei

17 So ab dem 13. Jahrhundert in der kabbalistischen Literatur. Vgl. P.B. Fenton, *Sefer Yesirah ou le livre de la création*, Paris 2002, S. 14.

18 Vgl. zu ihm Bd. I, S. 362ff.

19 Tafsir Kitab al-Mabadi, ed. u. übs. M. Lambert, Saadya Gaon, *Commentaire sur le-Sefer Yesira par le Gaon Saadya*, Paris 1891, eine verkürzte Neuedition d. Übs. Als: Saadia Gaon, *Commentaire sur le Séfer Yetzira* (bearb. R.Lévy), Paris 2001; Arabisch mit hebräischer Übersetzung: J. Kafih, *Perush Sefer Jezira*, Jerusalem 1972.

20 Vgl. dazu Bd. I, S. 525ff.585ff.

21 A. Kaplan, *Sefer Yetzirah*, York Beach 1990, S. 325-334.

22 Y. Liebes, *Torat ha-Jezira schel Sefer Jezira*, Jerusalem/Tel-Aviv 2000, S. 229.

23 A. Franck, *Die Kabbala oder die Religions-Philosophie der Hebräer*, Leipzig 1844 (Neudruck: Leipzig o.D.).