

Peter Schäfer

Verlag der WELT
RELIGIONEN

Die Ursprünge der
jüdischen Mystik

Die Ursprünge der jüdischen Mystik ist die erste umfassende Geschichte der frühen jüdischen Mystik vom biblischen Ezechielbuch bis zur frühmittelalterlichen Merkava-Mystik (Thronwagenmystik). Letztere gilt allgemein als die erste vollentwickelte Erscheinungsform der jüdischen Mystik, die weitreichende Auswirkungen auf das klassisch-rabbinische Judentum und das Entstehen der Kabbala im 12. Jahrhundert hatte, und gehört zu den dynamischsten Forschungsgebieten in der Judaistik. Kaum in die Untersuchung der frühen jüdischen Mystik einbezogen wurden dagegen die Hebräische Bibel, die apokalyptische Literatur, die Qumransekte und Philo von Alexandria. Diese Lücke zwischen Ezechiels Schau des göttlichen Thronwagens und der Merkava-Mystik schließt Peter Schäfer in seinem Buch, das als »eines der bedeutendsten Werke über jüdische Mystik seit Jahrzehnten« bezeichnet worden ist.

Peter Schäfer, geboren 1943, von 1974 bis 1983 Professor für Judaistik am Martin-Buber-Institut der Universität Köln, 1983-2008 an der Freien Universität Berlin. Seit 1998 gleichzeitig Professor an der Universität Princeton. Gastprofessuren an der Hebräischen Universität Jerusalem, am Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Studies, an der Universität Yale, am Jewish Theological Seminary of America und am Institute for Advanced Study in Princeton. 1994 Leibniz-Preis. 2006 Mellon Award. 2007/2008 Fellow am Wissenschaftskolleg in Berlin.

*PETER SCHÄFER DIE URSPRÜNGE DER
JÜDISCHEN MYSTIK
Aus dem Amerikanischen von Claus-Jürgen Thornton*

VERLAG DER WELTRELIGIONEN

*Gefördert durch die
Udo Keller Stiftung Forum Humanum
Titel der Originalausgabe:
The Origins of Jewish Mysticism
Tübingen: Mohr Siebeck 2009*

*Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.*

eBook Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag Berlin 2011

*© der deutschen Ausgabe Verlag der Weltreligionen im
Insel Verlag Berlin 2011*

*Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das des öffentlichen Vortrags sowie der
Übertragung durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile. Kein Teil
des Werkes darf in irgendeiner Form (durch Fotografie, Mikrofilm oder
andere Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder
verbreitet werden.*

eISBN 978-3-458-76530-1

www.insel-verlag.de

Die Ursprünge der jüdischen Mystik

Margarete Schlüter
in memoriam

Inhalt

Danksagung 11

Einführung 15

1 Ezechiels Vision. Der Kosmos als Tempel 59

2 Henoch und sein Kreis. Der Aufstieg zum Himmel 83

3 Henochs Gefährten. Von der Gemeinde zum Individuum 127

4 Qumran. Gemeinschaft mit den Engeln 163

5 Philo. Der Aufstieg der Seele 217

6 Die Rabbinen, erster Teil. Annäherung an Gott durch Exegese 245

7 Die Rabbinen, zweiter Teil. Die Merkavaim Kontext 296

8 Die Merkava-Mystiker 336

9 Ergebnisse 447

Anmerkungen 483

Abkürzungsverzeichnis 598

Literaturverzeichnis 601

Stellenverzeichnis 625

Sachverzeichnis 646

Danksagung

*An diesem Buch habe ich viele Jahre gearbeitet. Mit dem eigentlichen Niederschreiben begann ich im akademischen Jahr 2002/2003 während meines Forschungsjahres am Historischen Kolleg in München, aber als ich nach Princeton zurückkehrte, rückten dringlichere Dinge in den Vordergrund. Unter anderem war ich fasziniert vom Thema des Verhältnisses zwischen Judentum und entstehendem Christentum in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten und war gedanklich mit dem beschäftigt, was schließlich zu meinem Buch *Jesus im Talmud* (im englischen Original 2007 bei Princeton University Press erschienen) werden sollte. Zwar arbeitete ich weiter an meinem Manuskript über die Mystik, aber erst beim folgenden Forschungsjahr am Wissenschaftskolleg in Berlin im Jahr 2007/2008 kam ich in den Genuß der kongenialen Atmosphäre, die es mir ermöglichte, das Manuskript fertigzustellen.*

In gewisser Weise faßt dieses Buch meine Ansichten über die frühe jüdische Mystik zusammen. Ich habe jahrelang über dieses Thema geforscht, in der Hauptsache über die Merkava-Mystik, die allgemein als die erste vollentwickelte Erscheinungsform der jüdischen Mystik gilt. In den letzten Jahren ist allerdings die Frage, was vor der Merkava-Mystik geschah, immer dringlicher gestellt worden. Wir reden von der Kabbala – ein Phänomen, das im Europa des 12. Jahrhunderts entstanden ist – als dem Inbegriff der jüdischen Mystik und betrachten die Merkava-Mystik als eine Art Vorform jüdischer Mystik, die allerdings nicht in die Kategorie Kabbala im eigentlichen Sinne fällt – aber was ist dann mit dem Zeitraum vor der Merkava-Mystik? Können wir zu Recht und vernünftigerweise von jüdischer Mystik als einem einheitlichen, kohärenten Phänomen sprechen, das irgendwann in der Antike (oder sogar in der Hebräischen Bibel?) einsetzte und sich später zu dem entwickelte, was Merkava-Mystik und schließlich Kabbala werden sollte? Viele Gelehrte haben sich sowohl mit der Merkava-

Mystik und ihren Auswirkungen auf das klassisch-rabbinische Judentum – tatsächlich ist diese Thematik eines der dynamischsten Forschungsgebiete in der Judaistik der vergangenen dreißig Jahre geworden – als auch mit den Ursprüngen der Kabbala im Buch Bahir befaßt, aber nur sehr wenige haben dem Befund der Hebräischen Bibel, der apokalyptischen Literatur, der Qumransekte und Philo ihre ungeteilte Aufmerksamkeit gewidmet. Es ist diese Lücke zwischen der Hebräischen Bibel und der Merkava-Mystik, die das vorliegende Buch auf systematische und durchdachte Weise behandeln will.

Ich habe vielen Freunden und Kollegen zu danken, die mich auf meinem langen Weg bis zu diesem Punkt begleitet haben. Martin Hengel hat nie aufgehört, mich zu ermutigen, und stand mir bis zu seinem Tod im Jahre 2009 mit seinem weisen Rat zur Seite. Meine Princeton Kollegin Martha Himmelfarb nahm die Mühe auf sich, das gesamte Manuskript in der englischen Originalfassung zu lesen, und ließ mich an ihrer außerordentlichen Kenntnis der apokalyptischen und der Qumranliteratur teilhaben. Ein weiterer Kollege aus Princeton, Simeon Chavel, las das Ezechielkapitel kritisch durch und beantwortete geduldig meine Fragen. Meine frühere Studentin Maren Niehoff, inzwischen an der Hebräischen Universität Jerusalem, war so freundlich, mein Philo-Kapitel kritisch zu lesen. Mein vormaliger Student Ra'anán Boustán (Abusch), nunmehr an der University of California in Los Angeles, machte mich auf wichtige Forschungsliteratur aufmerksam. Die (anonymen) Leser, die das Manuskript für den Verlag begutachteten, gaben mir unschätzbaren Rat. Besonders dankbar bin ich dem Gutachter, der freundlicherweise seine Identität preisgab, meinem geschätzten Kollegen Philip Alexander. Obwohl wir über bestimmte Punkte uneins sind (eine Tatsache, aus der ich in meinem Buch keinen Hehl mache), unterzog er nicht nur das Manuskript einer akribischen Lektüre, sondern bot auch in überaus großzügiger und konstruktiver Weise seine Kritik an, eine Behandlung, von der ein Autor nur träumen kann. Ich habe mir viele seiner Ratschläge zu Herzen genommen, und ich hoffe, er sieht es mir nach, wenn ich gelegentlich stur auf meinem Standpunkt beharrt habe. Letzten Endes wird er recht haben mit seiner Einschätzung, daß wir einander näher sind, als es den Anschein haben mag.

Ich danke Kevin McAllen, dem hochbegabten Redaktor am Wissenschaftskolleg, für die stilistische Überarbeitung des gesamten Manuskripts. Wir haben viele Stunden damit verbracht, die Feinheiten und Geheimnisse der englischen Sprache zu diskutieren, und manchmal akzeptierte er es sogar großzügig, wenn ich mich weigerte, seinem Rat zu folgen. Baru Saul, meine unersetzliche Assistentin, beteiligte sich geduldig und effizient an allen Stufen der Manuskriptentstehung. Marjorie Pannell las das gesamte Manuskript umsichtig und einfühlsam Korrektur.

Die deutsche Fassung wurde in bewährter Weise von Claus-Jürgen Thornton erstellt, der auch die Register angefertigt hat. Ich schätze mich einmal mehr glücklich, daß er es trotz seiner verantwortungsvollen und kräftezehrenden Arbeit für den Verlag der Weltreligionen auf sich genommen hat, auch dieses Buch von mir zu übersetzen. Seine Fachkenntnis war hier ganz besonders gefragt, da die zahlreichen Quellenzitate in den einschlägigen deutschen Übersetzungen verifiziert und, wenn diese sich als wenig hilfreich erwiesen, neu übersetzt werden mußten.

In tiefer Trauer widme ich dieses Buch Margarete Schlüter, die am 2. November 2008 im Alter von 61 Jahren verstorben ist. Margarete Schlüter war meine allererste Doktorandin und lange Jahre meine Kollegin am Institut für Judaistik der Berliner Freien Universität, bevor sie Nachfolgerin meines Lehrers Arnold Goldberg an der Universität Frankfurt am Main wurde. Sie war eine hingebungsvolle Lehrerin und eine Gelehrte, die ihr Leben dem Aufbau und der Etablierung der Judaistik in Deutschland gewidmet hat. Tehe nafshah zerurah bi-zror ha-ḥajjim.

Einführung

Ein Buch auf der Suche nach den Ursprüngen und Anfängen der jüdischen Mystik erfordert einige Vorbemerkungen über die verwendete Terminologie. Ich werde hier mit dem Begriff ›Mystik‹ im allgemeinen beginnen und danach die Implikationen des Spezifikums ›jüdisch‹ erörtern – die Epochen der jüdischen Mystik und die Tauglichkeit der berühmt-berüchtigten Vorstellung von einer mystischen Vereinigung (unio mystica) –, sodann mit Hinweisen zur Suche nach den ›Ursprüngen‹ der jüdischen Mystik fortfahren und mit der Ausarbeitung der Grundprinzipien meiner Untersuchung sowie einem Überblick über den Aufbau des Buches schließen.

Mystik

Jeder Versuch, Mystik so zu definieren, daß diese Definition von allen akzeptiert werden könnte, ist ein hoffnungsloses Unterfangen. Es gibt keine allgemein anerkannte Definition von Mystik und ebensowenig ein allgemein anerkanntes Phänomen Mystik oder einen allgemein anerkannten Begriff der mystischen Erfahrung. Tatsächlich gibt es beinahe so viele Definitionen, wie es Autoren gibt – falls diese sich überhaupt die Mühe machen, den Gegenstand ihrer Untersuchung zu definieren. Mystische Erfahrungen sind von Kultur zu Kultur sehr unterschiedlich; die jeweiligen kulturellen und religiösen Konventionen, innerhalb derer ein ›Mystiker‹ oder eine ›Mystikerin‹ lebt, gibt seiner beziehungsweise ihrer mystischen Erfahrung ihre spezifische kulturelle Ausprägung. Dies wird unmittelbar deutlich aus dem bloßen Gebrauch der Wörter ›Mystik‹ und ›Mystiker‹, die sich von der griechischen Wurzel myein herleiten, was »die Augen schließen« bedeutet; der mystikos ist dementsprechend jemand, der die Augen verschließt, um die Alltagswelt auszusperren und andere Wirklichkeiten zu erfahren. Davon stammt das Verb myeō ab, »in die Geheimnisse einweihen«, häufiger im

Passiv myeomai, »eingeweiht werden«. Genauerhin ist der mystēs jemand, der in die griechischen Mysterien eingeweiht ist und an geheimen Ritualen teilnimmt, die (wie zum Beispiel der Mysterienkult in Eleusis bereits im 7. Jahrhundert v. Chr.) bestimmte Mythen dramatisch inszenieren. Der mystikos oder der mystēs ist deshalb mit den »Geheimnissen« dieser Mysterienkulte verbunden; das heißt, mit dem Wort werden auch Geheimhaltung und Heimlichkeit assoziiert.

Niemand würde heutzutage behaupten, daß diese sehr spezielle Bedeutung der Einweihung in die Mysterien als gemeinsamer Nenner in allen oder auch nur in vielen späteren Erscheinungsformen von Mystik im Vordergrund gestanden hätte, obwohl natürlich die Vorstellung von »Geheimhaltung« und »Geheimnis/Mysterium« ein wichtiger Aspekt dessen geblieben ist, was man als »Mystik« bezeichnen könnte. Vielmehr haben wir es, trotz der ausdrücklichen Verbindung mit den antiken Mysterienkulten, in der Terminologie der modernen Forschung nicht mit einem emischen, sondern mit einem etischen Begriff zu tun, das heißt mit einem Wort, das von denen, die Mystik praktizierten, selbst gar nicht verwendet (eindeutig nicht im Altertum), sondern von modernen Forschern geprägt wurde, um bestimmte religiöse Erfahrungen zu definieren und zu klassifizieren. In dieser Hinsicht ist »Mystik« mit jenem weiteren notorisch problematischen Begriff »Magie« verwandt, einem Wort, das einige Forscher aus dem politisch korrekten Fachvokabular verbannen möchten.¹

Dennoch begegnen wir, wenn wir die Definition von Mystik in bestimmten Handbüchern der Religion oder in allgemeinen Wörterbüchern betrachten, einigen auffallenden gemeinsamen Merkmalen.² Nehmen wir beispielsweise die folgenden Umschreibungen in der Brockhaus-Enzyklopädie und dem Oxford English Dictionary. Im Brockhaus heißt es:

Mystik (zu grch. myeomai »eingeweiht werden«; eigentl[ich] »sich Augen und Mund schließen lassen«), eine Strukturform relig[iösen] Erlebens und Lebens, in der die unio mystica – die wesenhaft erfahrene Einung des menschl[ichen] Selbst mit der göttl[ichen] Wirklichkeit – erreicht wird.³ Diese Definition beschreibt Mystik als einen wesentlichen Baustein religiösen Lebens, wodurch die unio mystica erzielt wird, die Vereinigung des

menschlichen Selbst mit der göttlichen Wirklichkeit; das heißt, Mystik ist eine bestimmte Spielart von Religion, und ihr hervorstechendstes Kennzeichen ist die unio mystica.⁴ Das Oxford English Dictionary ist etwas ausführlicher, betont aber gleichfalls die mystische Vereinigung des Menschen mit Gott. Hier erfaßt der Begriff ›Mystik‹ die

Meinungen, geistigen Neigungen oder Denk- und Gefühlsgewohnheiten, die für Mystiker charakteristisch sind; mystische Lehren oder Sinn für das Mystische; Glaube an die Möglichkeit der Vereinigung mit der göttlichen Natur mittels ekstatischer Kontemplation; Vertrauen auf spirituelle Intuition oder ein Hochgefühl als Mittel zur Erlangung von Wissen über Geheimnisse, die dem intellektuellen Begreifen unzugänglich sind.⁵

Der erste Satz ist nicht sehr hilfreich; denn Formulierungen wie die ›Meinungen‹ usw. von ›Mystikern‹ beziehungsweise ›mystische Lehren oder Sinn für das Mystische‹ verlagern nur das Problem von der ›Mystik‹ auf den ›Mystiker‹ beziehungsweise auf ›mystisch‹. Was soll dann bitte ein ›Mystiker‹ sein, oder was ist ›mystisch‹? Dann kommt das Hauptmerkmal, die ›Vereinigung mit der göttlichen Natur‹, womit offenbar das Wort ›Gott‹ umgangen werden soll, statt dessen der unbestimmte Ausdruck ›göttliche Natur‹ vorgezogen wird sowie einige wichtige Bedingungen hinzugefügt werden: ekstatische Kontemplation, Hochgefühl, Erlangung von Wissen über Geheimnisse im Gegensatz zu intellektuellem Begreifen. ›Ekstase‹, ›Gefühl‹ und ›Wissen‹ sind Elemente, die in den meisten Definitionen von Mystik eine wichtige Rolle spielen. Aber man kann es nicht genügend betonen: Das äußerste Ziel ist nach dieser Definition von Mystik die Vereinigung des Menschen mit Gott. Manche Forscher gehen sogar so weit, forschen zu verkünden: »Daß wir das Bild Gottes in uns tragen, ist der Ausgangspunkt, man könnte beinahe sagen: das Postulat jeder Mystik. Die völlige Vereinigung der Seele mit Gott ist das Ziel jeder Mystik.«⁶

Es gibt allerdings ein Problem mit dieser Definition. Ob sie auf eine Religion wie das Judentum zutrifft, werden wir noch sehen; wie verhält es sich aber mit Religionen, die nicht die Existenz eines transzendenten Gottes und der menschlichen Seele voraussetzen, das heißt Religionen, die sich nicht auf die Hebräische Bibel mit ihrer Vorstellung vom Menschen als »dem

Abbild und Gleichnis Gottes« gründen? Hinduistische und buddhistische Mystik gehen beispielsweise davon aus, daß die Welt und die Natur Illusionen sind und das tiefste und wahrhaftigste ›Einssein‹ erreicht wird, wenn das Bewußtsein des Selbst und seine Verbindung mit der Welt ausgelöscht sind und so der fatale Kreislauf der Wiedergeburt durchbrochen wird. Diese Art von Mystik wird ›akosmisch‹ oder ›weltverneinend‹ genannt. Andere religiöse Systeme bevorzugen die mystische Erfahrung eines Einsseins beziehungsweise einer Einheit mit der Natur anstelle Gottes und folgen damit der pantheistischen Vorstellung, daß die Natur das Absolute hinter und jenseits aller Wirklichkeit darstellt: Gott ist überall und in allem, eine Vorstellung, die den Begriff eines personalen Gottes offensichtlich in Frage stellt. Ein bekanntes Beispiel für einen christlichen Mystiker, der eine pantheistische Sicht der Einheit der Natur und des Einsseins des Menschen mit ihr zum Ausdruck gebracht hat, ist Meister Eckhart (1260 bis vor 1328): »Alles, was man äußerlich hier hat in Mannigfaltigkeit, ist im Innern eins. Hier sind alle Grasblättlein, sind Holz und Stein, sind alle Dinge eins. Dies ist das Allertiefste.«⁷ Hier ist Mystik nicht die Vereinigung oder besser Einheit mit dem Absoluten, geschweige denn mit einem personalen Gott, sondern das Bewußtsein der innersten Einheit aller Lebewesen. Gott ist Teil dieser Einheit, weil er Teil der Natur und die Natur Teil Gottes ist. Die Vorstellung eines personalen Gottes als des Ziels des Mystikers ist so weit zurückgetreten, daß Meister Eckhart im Verdacht stand, ein Pantheist und Häretiker zu sein, der den wesenhaften Unterschied zwischen Gott und seiner Schöpfung leugnet.⁸

Ein ausgezeichnetes Beispiel für die mystische Vereinigung mit der Natur, eine Art ›säkulare Mystik‹, ist das berühmte Gedicht »Tintern Abbey« von William Wordsworth (1770-1850), dem gefeierten Vertreter der ›romantischen Rebellion‹ in England:

*<...> Gelernt ich habe,
zu betrachten die Natur nicht mehr gedankenlos
wie in der Jugend, vernehmend oftmals nun
den ruhigen, getragenen Gesang der Menschheit und der
Menschlichkeit,
mißtönend nicht, nicht grell, doch stark genug,*

*mich zu Bescheidenheit zu läutern; hab gefühlt,
daß etwas da ist, das mich aufrührt mit der Freude,
die aus den erhabenen Gedanken kommt: Gespür
von etwas, das viel tiefer ist dazu gemischt
und alles ganz durchdringt, im Licht der untergeh'nden Sonne wohnt,
im runden Ozean, der Luft, die lebt,
im blauen Himmel, in des Menschen Geist:
Bewegung ist es, Antriebsfeder der
vernunftbegabten Wesen, alles dessen,
was je ein Gegenstand des Denkens war:
Es ist der Geist, der alles Sein durchströmt.²*

*In Anbetracht dieser Schwierigkeiten – nicht nur jener, die sich aus östlichen Religionen ergeben – besteht in der neueren Forschung die Tendenz, nuanciertere Definitionen von Mystik ins Gespräch zu bringen. Als meine beiden Hauptbeispiele habe ich Gershom Scholem, den Gründervater der akademischen Disziplin ›jüdische Mystik‹, und Bernard McGinn, den herausragenden Kenner der christlichen Mystik, gewählt. Im ersten Kapitel seines Buches *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* (zuerst 1941 auf englisch publiziert), das die optimistische Überschrift »Allgemeine Wesenszüge der jüdischen Mystik« trägt, fragt Scholem beinahe verzweifelt: »Was ist jüdische Mystik? Was genau ist mit diesem Begriff gemeint? Gibt es so etwas, und wenn ja, was unterscheidet sie von anderen Arten mystischer Erfahrung?«¹⁰ Um diese Fragen zu beantworten, faßt er zunächst zusammen, was wir über Mystik im allgemeinen wissen. Er beginnt mit dem lobenden Hinweis auf die »ausgezeichneten Bücher von Evelyn Underhill¹¹ und Dr. Rufus Jones« und zitiert Jones' Definition von Mystik in dessen *Studies in Mystical Religion*: »Ich werde das Wort Mystik für die Art von Religion gebrauchen, die auf einer unmittelbar wahrgenommenen Beziehung zu Gott beruht, auf einem direkten und fast greifbaren Erlebnis [Bewußtsein] göttlicher Gegenwart. Dies ist Religion in ihrer innerlichsten, tiefsten und lebendigsten Form.«¹² Daraufhin blickt Scholem auf das zurück, was er Thomas von Aquins Kurzdefinition von Mystik als *cognitio Dei experimentalis* nennt, »ein experimentelles, durch lebendige Erfahrung*

gewonnenes Wissen von Gott«. ¹³ Insbesondere die ›lebendige Erfahrung‹ ist, so Scholem, von dem Bibelvers Ps 34,9 angeregt: »O schmeckt und seht, daß der Herr gut ist.« Es ist dieses Schmecken und Sehen Gottes, »worauf der Mystiker hinaus will. Es ist eine bestimmte fundamentale Erfahrung des eigenen Selbst, das in einen unmittelbaren Kontakt mit Gott oder der metaphysischen Realität tritt«. ¹⁴

Beide Definitionen dienen Scholem allerdings dazu, zwei ihrer Hauptvoraussetzungen zurückzuweisen. Die erste ist das Konzept der unio mystica, der mystischen Vereinigung des einzelnen mit Gott. Dieser Begriff, behauptet er, »spielt keine große Rolle« ¹⁵ für die Mystik im allgemeinen und die jüdische Mystik im besonderen: »Gibt es doch viele Mystiker, Juden und Christen, die ihre ekstatische Erfahrung, den unendlichen Aufschwung der Seele zur höchsten Stufe, keineswegs als eine Vereinigung mit Gott dargestellt haben.« ¹⁶ Er verweist kurz auf die sehr unterschiedlichen Erfahrungen derer, die er als die ältesten jüdischen Mystiker der talmudischen Zeit bezeichnet (in seiner Terminologie die »alten jüdischen Gnostiker«), und den jüngsten Zweig der jüdischen Mystik, die osteuropäischen Chassidim, und kommt zu dem Schluß: »Und dennoch ist es letzten Endes dieselbe Erfahrung, die beide in so verschiedener Weise auszudrücken suchen.« ¹⁷

Die zweite, ebenfalls nutzlose Voraussetzung – nach Scholem – ist die Annahme, »daß der ganze Bereich dessen, was wir Mystik nennen, von jener persönlichen Erfahrung ausgefüllt wird, die in der Ekstase oder der Schau gewonnen wird. Das historische Phänomen der Mystik ist ja weit umfassender, wenn auch jene Erfahrung ihr Zentrum bildet.« Obwohl wir also innerhalb bestimmter Strömungen der Mystik mystische Vereinigung und Ekstase finden – die beiden Elemente vieler moderner Definitionen zumindest von jüdischer, christlicher und islamischer Mystik, an denen am konsequentesten festgehalten wird –, sind sie gleichermaßen wertlos als Parameter für die Definition von Mystik und auch von jüdischer Mystik. Was bleibt, ist Mystik als eine historische Erscheinung, die im Rahmen anderer religiöser Phänomene und in unterschiedlichen und wechselnden geschichtlichen Zusammenhängen zu beschreiben und zu analysieren ist: »Ich möchte vielmehr hier Nachdruck darauf legen«, schließt Scholem, »daß

es ja Mystik als solche, als ein Phänomen oder eine Anschauung, die unabhängig von anderem in sich selber besteht, in der Religionsgeschichte im Grunde gar nicht gibt. Es gibt nicht Mystik an sich, sondern Mystik von etwas, Mystik einer bestimmten religiösen Form: Mystik des Christentums, Mystik des Islams, Mystik des Judentums und dergleichen.«¹⁸ Definitionen erweisen sich letzten Endes als nichtig.

Schließlich lauert aus Scholems Sicht noch eine weitere Gefahr in den allzu generalisierenden Definitionen von Mystik: Sie verwechseln Religion mit Mystik und kommen »nur zu leicht zu der Folgerung, <...> daß alle Religionen letzten Endes Mystik seien«, ein Fehler, für den er Rufus Jones' Definition als Musterbeispiel zitiert und den er selbst nicht wiederholen will.¹⁹ Statt dessen bevorzugt er ein dreistufiges Entwicklungsmodell von Religion, in dem es nur auf der dritten und letzten Stufe zum Entstehen von Mystik kommt. Die erste Periode ist die einer naiven Harmonie zwischen Mensch, Welt und Gott; darin bedarf es keiner ekstatischen Schau. Die zweite Periode könnte man das klassische Stadium in der Geschichte einer Religion nennen, in dem diese sich institutionalisiert und das durch einen tiefen Abgrund zwischen Gott und Mensch gekennzeichnet ist. Und dennoch geschieht es auf dieser Stufe, die »am weitesten von der Möglichkeit der Mystik entfernt« ist,²⁰ daß Mystik entsteht. Um eine Formulierung Friedrich Nietzsches aufzugreifen,²¹ geht es um die Geburt der Mystik aus dem Geiste der institutionalisierten, klassischen Ausgestaltung von Religion, einer Gestalt und Epoche der Religion zudem, die man die romantische nennen kann.²² Auf dieser Stufe erhalten alle religiösen Konzepte (vor allem die Vorstellungen von Schöpfung, Offenbarung und Erlösung) »ein neues Leben und einen neuen Inhalt <...>, in dem sich das Besondere der mystischen Erfahrung, des unmittelbaren Kontaktes des Einzelnen mit Gott, widerspiegelt«.²³

Wenn wir uns nun McGinns Verständnis von Mystik zuwenden, entdecken wir eine Reihe von wichtigen Übereinstimmungen mit Scholem, aber auch mit anderen, allgemeineren Definitionen, die Scholem letztlich zurückweist. McGinn strebt eine breite, flexible Bestimmung des Begriffs an, die er unter

drei Überschriften in der Einführung seines monumentalen Werkes *Die Mystik im Abendland* erörtert:²⁴

1. *Mystik ist immer ein Teil oder ein Element von Religion. Alle Mystiker glaubten an eine Religion, die sie praktizierten (Christentum, Judentum, Islam, Hinduismus), nicht an ›Mystik‹; das heißt, Mystik ist eine Teilmenge von Religion, ein Ausschnitt aus einem größeren historischen Ganzen. Selbst wenn sie die Ebene expliziter Ausformulierung und Bewußtheit erreicht, bleibt sie vom größeren Ganzen unabtrennbar und wird niemals von Religion unabhängig.*

2. *Mystik ist ein Prozeß oder Lebensweg. Das Ziel des Mystikers (was auch immer dies sei) soll und kann vom Leben des einzelnen nicht isoliert werden. Das Individuum gehört zu einer Gemeinschaft, und diese Beziehung zwischen ihm und ihr muß in jeder sachgerechten Einschätzung der Mystik des einzelnen auch bestimmt werden.*

3. *Mystik ist ein Versuch, ein direktes oder unmittelbares Bewußtsein der Gegenwart Gottes zum Ausdruck zu bringen. Dies ist der wichtigste Teil von McGinns Definition. Er ist in seiner Wortwahl sehr bedacht, insbesondere bezüglich der Termini ›Bewußtsein‹ und ›Gegenwart‹. ›Gegenwart‹ ist ein wohlkalkulierter Ersatzbegriff für ›Einigung‹, ein Wort, das McGinn für problematisch hält:*

Definiert man Mystik so [als eine »Art Einigung mit Gott«], gibt es derart wenige Mystiker in der Geschichte des Christentums, daß man sich fragt, warum Christen das Wort ›mystisch‹ so oft verwendeten (vom späten zweiten Jahrhundert an) und schließlich im 17. Jahrhundert den Ausdruck ›Mystik‹ prägten (zuerst in Frankreich: ›la mystique‹).²⁵

Weil ›Einigung‹ wohl nicht die brauchbarste Kategorie ist, um verständlich zu machen, was Mystik ist, und da es mehrere, vielleicht sogar viele Auffassungen über die Vereinigung mit Gott gab, schlägt McGinn vor, dieses Konzept zu erweitern, und hält den Begriff

›Gegenwart‹ für die zentralere und angemessenere Kategorie, um den gemeinsamen Nenner in der Vielfalt christlicher Mystik zu erfassen. <...> So gesehen ist es nicht überraschend, daß das Konzept Einigung nur eines aus einer Unmenge von Modellen, Metaphern und Symbolen ist, die die

Mystiker verwendeten. Viele haben diesen Begriff verwendet, wenige haben sich auf ihn beschränkt. Zum mystischen Begriffsinventar zählen etwa auch Kontemplation und Schau Gottes, Vergöttlichung, Geburt des Wortes in der Seele, Ekstase und vielleicht sogar der radikale Gehorsam gegenüber dem gegenwärtigen Willen Gottes. Man wird all diese Begriffe als unterschiedliche, aber komplementäre Versuche ansehen dürfen, das Bewußtsein einer unmittelbaren Gegenwart Gottes zum Ausdruck zu bringen.²⁶

Der andere Begriff im dritten Teil seiner Definition, ›Bewußtsein‹, ist ein wohlüberlegter Ersatz für ›Erfahrung‹, ein Wort, das McGinn für unpräzise und mehrdeutig hält:

Der Ausdruck ›mystische Erfahrung‹ läßt viele – bewußt oder unbewußt – an besondere Phänomene denken, an Visionen, herausgehobene Redeweisen, Verzückungen und dergleichen. Diese Dinge haben zugegebenermaßen eine große Rolle in der Mystik gespielt; viele Mystiker haben jedoch Wert darauf gelegt, daß dies gerade nicht das Wesen der Begegnung mit Gott ausmacht. Viele der größten christlichen Mystiker <... > sprachen sich entschieden gegen solche Erfahrungen aus. Statt dessen hoben sie die neue Dimension von Innewerden hervor, die der mystischen Begegnung eignet, das besondere und erhöhte Bewußtsein, das Liebe und Erkenntnis umfaßt.²⁷

Diesen Zitaten läßt sich leicht entnehmen, daß McGinn und Scholem²⁸ die größte Übereinstimmung hinsichtlich dessen aufweisen, was hier unter (1) zusammengefaßt ist: Mystik als Teilelement einer konkreten historischen Religion. Auch (2) würde sicherlich Scholems Zustimmung finden (obwohl er auf diesen speziellen Aspekt bei der Erörterung der Definitionsprobleme nicht näher eingeht). Was den dritten Punkt betrifft, ist die Sache freilich komplizierter. Scholem und McGinn teilen die Zurückhaltung, den Vorstellungen der unio mystica und der persönlichen Erfahrung zuviel Einfluß auf die Definition von Mystik zuzugestehen. Ich glaube aber nicht, daß Scholem McGinns Ersatzformulierung, das Bewußtsein der direkten Gegenwart Gottes, akzeptieren würde; denn diese kommt Jones' Definition erstaunlich nahe (»direktes und fast greifbares Bewußtsein göttlicher

Gegenwart«), die Scholem als zu allgemein zurückweist, weil sie die Unterschiede zwischen ›Religion‹ und ›Mystik‹ einebnet. Doch Scholem hat es sich etwas zu leicht gemacht, wenn er es unterließ, eine Alternative vorzuschlagen, und sich statt dessen mit dem eindringlichen Hinweis begnügte: »Ich jedenfalls möchte mich solcher Terminologie [wie Jones sie verwendet] nicht bedienen, die die historischen Grenzen [zwischen ›Religion‹ und ›Mystik‹] verwischt und dadurch die Probleme verdunkelt.«²⁹

Jüdische Mystik

›Jüdische Mystik‹ ist offensichtlich eine Teilmenge von ›Mystik‹, und es wird sinnvoll sein, mit Scholem fortzufahren und zu sehen, wie er erstere im Rahmen von letzterer beschreibt. Der hauptsächliche Streitpunkt scheint die Art jener ›fundamentalen Erfahrung‹ zu sein, die der Mystiker in seiner Beziehung zum Göttlichen macht, insbesondere die Frage, ob sie unter die Kategorie der ›mystischen Vereinigung‹ subsumiert werden kann oder nicht. Bevor wir uns aber solchen Einzelheiten zuwenden, müssen wir zunächst untersuchen, wie Scholem (und seine Nachfolger) die jüdische Mystik historisch, das heißt als ein geschichtliches Phänomen im größeren Zusammenhang der jüdischen Religion, definieren und beschreiben.³⁰

Epochen der jüdischen Mystik

Da die Mystik nach Scholem aus dem klassischen Stadium einer Religion hervorgeht, erstaunt es nicht, daß die jüdische Mystik in seinen Augen im talmudischen Zeitalter entsteht und sich in vielen Variationen bis in die Gegenwart hinein fortsetzt. Dies behauptet er jedenfalls im einleitenden Kapitel »Allgemeine Wesenszüge der jüdischen Mystik« seines Buches *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*.³¹ Im zweiten Kapitel, wo er sich mit der Merkava-Mystik (dem ersten vollentwickelten System jüdischer Mystik) befaßt, ist er großzügiger und gesteht der ersten Epoche der jüdischen Mystik ihre Anfänge im 1. Jahrhundert v. Chr. zu, also deutlich vor

dem talmudischen Zeitalter.³² Er beginnt dieses Kapitel mit der programmatischen Aussage:

Die erste Epoche der jüdischen Mystik vor ihrer Kristallisation in der mittelalterlichen Kabbala ist zugleich auch ihre längste. Ihre literarischen Denkmäler und wichtigen Überreste erstrecken sich über fast ein Jahrtausend, vom ersten vorchristlichen Jahrhundert bis ins zehnte [nachchristliche] hinein.³³

Hier erfahren wir in zwei Sätzen viele wichtige (und einige problematische) Dinge. Erstens gibt es mehrere Epochen der jüdischen Mystik, die durch den Begriff ›Mystik‹ zusammengehalten werden. Die erste ist die Merkava-Mystik, jene eigentümliche Bewegung, die um den göttlichen Thron im Himmel kreist, wie wir bald in allen Einzelheiten erfahren werden. Diese Epoche ist völlig eindeutig und kaum zu bestreiten. Zweitens unterscheidet Scholem zwischen ›jüdischer Mystik‹ und ›Kabbala‹: Die jüdische Mystik beginnt im Altertum, aber irgendwie ›kristallisiert‹ sie sich im Mittelalter in der sogenannten ›Kabbala‹. Diese erscheint als der Inbegriff jüdischer Mystik, aber Scholem bemüht sich nicht um eine Erklärung, warum die Erscheinungsform der Mystik vor der Kabbala einfach nur ›Mystik‹ und ihr mittelalterlicher Strang ›Kabbala‹ im eigentlichen Sinne ist – gleichwohl betitelt er sein Buch mit *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Als er 1962 ein Buch auf deutsch mit dem Titel *Ursprung und Anfänge der Kabbala* veröffentlichte,³⁴ setzte er diese Unterscheidung zwischen ›jüdischer Mystik‹ und ›Kabbala‹ als selbstverständlich voraus.³⁵

Drittens, und dies ist für unseren Zweck das wichtigste, ist die zeitliche Abgrenzung der ersten Epoche der jüdischen Mystik nach beiden Richtungen hin (nach oben und nach unten) nicht sonderlich einleuchtend. Während Scholems Strategie, die erste Epoche nach oben hin bis ins 10. Jahrhundert hinein auszudehnen, den offensichtlichen Versuch darstellt, die Lücke zwischen seiner ersten und der zweiten Epoche, der Merkava-Mystik und dem Chassidismus im Deutschland des Mittelalters (etwa 1150-1250 n. Chr.), zu verkleinern, bleibt er im Blick auf den Beginn der ersten Epoche auffallend unbestimmt. Zwar erklärt er, die erste Epoche, die Merkava-Mystik, setze im 1. Jahrhundert v. Chr. ein, aber er ist nicht willens, sie in ihren umfassenden

historischen Zusammenhang zu stellen. »Es ist nicht meine Absicht«, schreibt er gleich zu Beginn,

hier die einzelnen Stadien dieser mystischen Bewegung [der Merkava-Mystik] von ihren Anfängen in der Zeit des zweiten Tempels bis zu ihrem Abklingen zu analysieren. <...> Ich beabsichtige nicht, Hypothesen aufzustellen über das schwierige Problem der ersten Anfänge der jüdischen Mystik und ihre Zusammenhänge mit der religiösen Welt des hellenistisch-orientalischen Synkretismus, so verlockend diese Fragestellung wäre. Ich will auch nicht über diejenigen pseudepigraphischen Bücher handeln, die wie das äthiopische Buch Henoch, das vierte Buch Esra und zahlreiche andere Pseudepigrapha und Apokalypsen zweifellos wesentliche Elemente jüdisch-mystischer Religion enthalten. Zwar wird es notwendig sein, die Linien zu betonen, die von hier aus zur späteren Entwicklung der jüdischen Mystik führen, aber das Zentrum dieser Darlegungen sollen Schriften bilden, über die in der Literatur zur jüdischen

Religionsgeschichte bisher nur allzu wenig gehandelt worden ist.³⁶

Trotz dieser Zurückhaltung gegenüber den früheren Ausprägungen der jüdischen Mystik vor dem Auftauchen der Merkava-Mystik im technischen Sinne des Wortes ist Scholem überzeugt: »Unterirdische, aber nicht weniger wirksame und in manchem Falle noch aufdeckbare Linien verbinden jene späteren [Merkava-]Mystiker mit den Kreisen, aus denen ein großer Teil der Pseudepigraphen und Apokalypsen des ersten vor- und nachchristlichen Jahrhunderts stammt«,³⁷ und: »die wesentlichen Gegenstände der Merkaba-Mystik der späteren Zeit standen wirklich schon in dieser ältesten Literatur jüdischer Esoterik, wie sie das Buch Henoch am besten repräsentiert, im Zentrum.«³⁸ Deshalb folgert er schließlich kühn, daß die Merkava-Mystik – jene erste Epoche der jüdischen Mystik – eigentlich aus drei Stadien bestehe, nämlich

- 1. »den anonymen Konventikeln der alten Apokalyptiker«,*
- 2. »der Merkaba-Spekulation der uns mit Namen bekannten Mischna-Lehrer« und*
- 3. »der Merkaba-Mystik der spät- und nachtalmudischen Zeit, wie sie in der auf uns gekommenen Literatur [der Hekhalot-Literatur] ihren*

Niederschlag gefunden hat«.39

Leider unterläßt Scholem nicht nur eine eingehende Behandlung des ›apokalyptischen Stadiums‹ der Merkava-Mystik – ganz zu schweigen davon, daß er keinen Versuch unternimmt, die historische Verbindung zwischen den angeblichen Merkava-Spekulationen der ›alten Apokalyptiker‹ und den Mischna-Lehrern des rabbinischen Judentums oder den Merkava-Mystikern in der Hekhalot-Literatur nachzuweisen –, in seiner Beschreibung läßt er auch sein zweites Stadium praktisch völlig aus: Im Kapitel über die Merkava-Mystik stützt er sich ausschließlich auf die Hekhalot-Literatur (obwohl er davon überzeugt war, und dies in seinen späteren Schriften in wachsendem Maße, daß die Helden der Hekhalot-Literatur – vorrangig unter ihnen R. Jishma'el und R. 'Aqiva – mit jenen berühmten Rabbinen identisch sind, wie wir sie aus der rabbinischen Literatur kennen).40 Folglich ist alles, was von Scholems drei Stadien der ersten Epoche übrigbleibt, in Wirklichkeit lediglich das dritte und letzte Stadium.

Dieses Ergebnis ist in höchstem Maße unbefriedigend, und Forscher nach Scholem haben versucht, die Leerstellen zu füllen. Während die zweite Lücke (das ›rabbinische Stadium‹ der Merkava-Mystik) durch David Halperins gründliche Analysen der rabbinischen Merkava-Texte erfolgreich ein für allemal beseitigt wurde41 – obwohl natürlich manche Forscher immer noch von einer engen Verbindung zwischen den Merkava-Spekulationen der Rabbinen und der Merkava-Mystik der Hekhalot-Literatur überzeugt sind42 –, wurde die erste (das ›apokalyptische Stadium‹ der Merkava-Mystik in Scholems Definition und die Verbindung zwischen den Apokalypsen und der Hekhalot-Literatur) konstruktiver wahrgenommen und in schöpferischer Weise mit immer mehr Details ausgefüllt. Ithamar Gruenwald wollte – nach dem Vorbild von Scholems Systematik – eine ununterbrochene Verbindungslinie von den frühen Apokalypsen bis zur Hekhalot-Literatur ziehen,43 aber Martha Himmelfarb warnte vor einer allzu naiven Herangehensweise an diese beiden letztlich sehr unterschiedlichen Literaturgattungen.44 Zuletzt wandte sich Andrei Orlov dieser Frage unter Fokussierung auf die Henoch-Metatron-Traditionen erneut zu und versuchte, Scholems Ansatz trotz der eingeräumten Unzulänglichkeiten

wiederzubeleben, die seiner Meinung nach für die bedauerliche Verlagerung in der Forschung von den Apokalypsen auf die Hekhalot-Literatur verantwortlich waren.⁴⁵ Er wirft Halperin, mir und anderen vor, das Kind mit dem Bade ausgeschüttet zu haben, indem wir in unserer Vorliebe für die rabbinischen und die merkava-mystischen Ausprägungen der frühjüdischen Mystik nicht nur die älteren Stadien übergangen, sondern sogar den Zugang zu ihnen versperrt hätten:

Trotz des bedeutenden Fortschritts, den die Untersuchungen von Schäfer, Halperin und anderen Gegnern von Scholems Position für ein besseres Verständnis der Vorstellungswelt der rabbinischen und hekhalot-mystischen Entwicklungen erzielt haben, hat ihr Werk nach meinem Dafürhalten negative Auswirkungen auf die Erforschung der jüdischen mystischen Aussagen aus der Zeit vor der Mischna gehabt. Ihre Arbeiten verschoben die gesamte Vorstellung von der frühjüdischen Mystik hin zu den rabbinischen und Hekhalot-Texten und lösten sie von den frühen mystischen Zeugnissen des Judentums zur Zeit des Zweiten Tempels ab. Die Kritik an Scholems Hypothese führte zur Neuordnung der Prioritäten in der Erforschung der frühjüdischen Mystik. Der Schwerpunkt der Forschung verlagerte sich von den pseudepigraphischen Zeugnissen auf das rabbinische ma'aseh merkavah und auf die Hekhalot-Literatur in einem Versuch, deren konzeptionelle Unabhängigkeit von frühen apokalyptischen Texten aufzuzeigen. Die Ansicht, daß die Hekhalot-Tradition ihre eigene(n) Zusammenstellung(en) von Begriffen und Bildern besitzt, die sich von den Konzeptualisierungen der frühapokalyptischen mystischen Zeugnisse unterscheiden, sollte aber nicht dazu führen, die Verbindung dieser Texte mit der frühjüdischen Mystik zu übergehen. Es ist offensichtlich, daß trotz seiner Bedeutung das Korpus der Hekhalot-Literatur nicht der letztgültige Maßstab sein kann, an dem sämtliche frühjüdischen mystischen Traditionen zu messen sind.⁴⁶

Sosehr ich mit Orlovs letztem Satz übereinstimme, bin ich in bezug auf seine Hauptkritik ratlos. Gewiß, die Forschung über die Hekhalot-Literatur und die Merkava-Mystik hat in den vergangenen rund 25 Jahren einige Fortschritte erzielt; aber was mich betrifft, so habe ich nicht mit der Erforschung dieser

Literatur begonnen, um Scholem zu widerlegen und zu zeigen, daß sich die Begriffe und Bilder der Hekhalot-Traditionen von denen der Apokalypsen unterscheiden. (Als ich mit meiner Arbeit an den Hekhalot-Handschriften begann, war ich an der apokalyptischen Literatur überhaupt nicht interessiert.) Zweifellos hat die Publikation der Synopse zur Hekhalot-Literatur eine Lawine von Veröffentlichungen zur Merkava-Mystik ausgelöst;⁴⁷ aber ich glaube nicht, daß dies viel damit zu tun hat, daß es Scholem nicht gelungen ist, sein erstes Stadium der ersten Epoche der jüdischen Mystik überzeugend darzulegen.

Außerdem, und dies ist noch wichtiger, wurde bald deutlich, daß die Lücke in Scholems Darstellung der drei Stadien der Merkava-Mystik sogar größer war, als er bei Abfassung seiner Jüdischen Mystik in ihren Hauptströmungen hätte wissen können: Die Schriftrollen vom Toten Meer waren noch nicht entdeckt, die eine Reihe von Texten enthalten – insbesondere die Hodajot (Loblieder) und den Text, der nun als Sabbatopferlieder bezeichnet wird –, die, wie die Forschung sofort feststellte, eine frappierende Ähnlichkeit mit der Hekhalot-Literatur aufweisen. Obwohl Scholem diese Verbindungen später bewußt wurden,⁴⁸ hat er das Thema nie systematisch behandelt.⁴⁹ Es ist eindeutig diese Leerstelle (die Schriftrollen vom Toten Meer) innerhalb der ersten Lücke (der vorrabbinischen apokalyptischen Literatur), welche die Forschung im Blick auf potentielle Vorläufer der Merkava-Mystik viel stärker beschäftigt hat als die Apokalypsen.

*Den ehrgeizigsten Versuch, nicht nur die Leerstellen in Scholems Systematik der frühjüdischen Mystik zu füllen, sondern auch ein umfassendes Bild seiner ersten Epoche unter Einschluß der Schriftrollen vom Toten Meer und verwandter Literatur zu geben, hat Rachel Elijor unternommen. In einer Reihe von Aufsätzen und in ihrem Buch *The Three Temples. On the Emergence of Jewish Mysticism*⁵⁰ erhebt sie den programmatischen Anspruch, das von Scholem in seinen wenigen Bemerkungen hinterlassene Erbe anzutreten, zu großen Teilen dank der weitgehend erfolgten Veröffentlichung der Qumranbibliothek und dank unserer vermehrten Kenntnis des Kontextes der darin erhaltenen Schriften.⁵¹ Ich beabsichtige hier keineswegs eine vollständige Zusammenfassung ihrer*

Argumentation – dies wäre eine gewiß schwierige Aufgabe, nicht nur wegen der Reichhaltigkeit des Stoffes, sondern auch, weil sie sich häufig wiederholt und manchmal sogar selbst widerspricht –, aber die folgenden Beobachtungen scheinen mir wichtig zu sein.⁵²

1. *Elior behandelt nicht nur die Qumranliteratur (sowohl die Originalwerke der Sekte als auch die nichtqumranischen Schriften, die in ihrer Bibliothek erhalten sind), sondern betrachtet auch einen Großteil der Qumran- und verwandter Literatur (insbesondere einschließlich der Henochschriften) als die Mosaiksteine, aus denen das vollständige Bild der Mystik vor der Hekhalot-Mystik zusammengesetzt ist.*

2. *Wie Scholem rekonstruiert sie drei Stadien der frühjüdischen Mystik, die sich aber von denen Scholems unterscheiden, nämlich (1) Ezechiels Schau der Merkava in Ezechiel 1; (2) die Literatur der ›abgesetzten Priester‹ des Zweiten Tempels, die gezwungen waren, das entweihte Heiligtum zu verlassen, und Zuflucht in Qumran nahmen, das heißt die Bibliothek von Qumran im umfassendsten Sinne des Wortes; und (3) die Hekhalot-Literatur.⁵³*

3. *Jedes dieser drei Stadien ist durch einen abwesenden Tempel gekennzeichnet (daher der Titel ihres Buches), und all diese drei Literatursammlungen, die aus diesen drei Stadien erhalten sind, stammen aus priesterlichen Kreisen (ganz recht, auch die Hekhalot-Literatur).⁵⁴*

4. *Die Bibliothek von Qumran ist nicht (oder jedenfalls nur bis zu einem bestimmten Grad) die der Sekte, sondern sie »hat ihren Ursprung in der Tempelbibliothek, die von Priestern und Propheten gegründet, jahrhundertlang von ihnen erhalten und von den abgesetzten Priestern mitgenommen wurde, als sie gezwungen waren, das entweihte Heiligtum zu verlassen«.⁵⁵*

5. *Elior ist nicht sonderlich mitteilhaft hinsichtlich dessen, wie sie ›Mystik‹ definiert, obwohl, wie Himmelfarb beobachtet hat, »ihrem Werk eine Definition zugrunde liegt, die ihm mit entsprechender Sorgfalt entnommen werden könnte«.⁵⁶ In ihrem Aufsatz von 2006 bietet sie die folgende Definition: »Mystik bezieht sich im gegenwärtigen Zusammenhang auf literarische Traditionen, die von der ewigen Existenz eines*

transzendenten himmlischen Gegenstücks zur rituellen Welt des Tempels und der levitischen Priesterschaft ausgehen.«⁵⁷ In ihrer Kurzdefinition nicht ausgesprochen, aber eindeutig enthalten ist die Voraussetzung, daß sich diese ›Mystik‹ in einer spezifischen Verbindung zwischen dem himmlischen Ritual der Engel und der rituellen Welt der irdischen Priester ereignet (priesterliche Engel und engelhaftige Priester vollführen eine Engelsliturgie in einem himmlischen Heiligtum, das den zerstörten oder entweihten Tempel auf Erden ersetzt hat).

Eliors Klassifizierung der frühjüdischen Mystik und ihre Definition dieser ›Mystik‹ sind ziemlich überraschend, um es vorsichtig auszudrücken; wir werden noch sehen, ob beides auf einem angemessenen Bild des Quellenbefundes basiert oder nicht (ich hege jedenfalls ernsthafte Zweifel, daß Scholem ihr zugestimmt hätte). Aber sie fügen sich natürlich zu ihrer Hauptthese, daß sich die frühjüdische Mystik aus den priesterlichen Traditionen entwickelt habe, die in der Tempelbibliothek gesammelt wurden und in Qumran erhalten geblieben sind. Dies ist aber genau die Frage, die für ihr Schema und für ihre Definition von größter Bedeutung ist; denn beide werden mit unerschrockener oder naiver (oder unerschrockener und naiver) Harmonisierung der Quellen teuer erkaufte, um aus ihnen eine gemeinsame Priesterideologie zu gewinnen.⁵⁸ Offensichtlich gibt es nach Elior keine frühjüdische Mystik außerhalb des Bereichs einer solchen Ideologie,⁵⁹ oder anders ausgedrückt: Jede entmachtete Priesterideologie ist ›mystisch‹.

Eliors radikaler gesamt-priesterlicher Ansatz ist auf viel Interesse und Zustimmung gestoßen, jedenfalls in gewissen Forscherkreisen. April DeConick bescheinigt in ihrem Aufsatz *What Is Early Jewish and Christian Mysticism?* Elior, »die umfassendste mir bekannte These vorgetragen« zu haben, und stimmt ihrer Prämisse zu, daß die priesterliche Weltanschauung beziehungsweise genauer Kosmologie in der Tat die mystischen Diskussionen innerhalb des Frühjudentums und des Christentums geprägt habe.⁶⁰ In jüngster Zeit erklärte Philip Alexander, nachdem er die Sabbatopferlieder einer erneuten Untersuchung unterzogen hat, kategorisch:⁶¹

Es gab Mystik in Qumran. Diese Mystik entstand nicht in Qumran selbst, sondern in priesterlichen Kreisen in Jerusalem, von wo sie nach Qumran

mitgenommen und an die speziellen Bedürfnisse dieser Gemeinde angepaßt wurde. Diese Mystik war der historische Vorläufer der späteren jüdischen Hekhalot-Mystik und sollte nunmehr in die Geschichte der jüdischen⁶² Mystik eingearbeitet werden.⁶³

Außerdem ist Alexander überzeugt, und dies steht in deutlichem Kontrast zu Elior, daß dieser ›neue‹ Versuch, »die jüdische Mystik dezidiert in die Zeit des Zweiten Tempels zurückzuverfolgen«, dem von Scholem eingeführten Paradigma widerspricht, der – in Alexanders Worten – »nicht willens war, die Ursprünge der jüdischen Mystik viel weiter zurückzudatieren als bis ins dritte Jahrhundert n. Chr.«.⁶⁴ Ich bin nicht sicher, ob diese Aussage Scholems Ansicht korrekt wiedergibt;⁶⁵ denn wie wir gesehen haben, ist dieser im Blick auf das vorrabbinische Stadium der ersten Epoche der jüdischen Mystik viel komplexer.⁶⁶ Wir werden sehen, ob unsere Analyse der Qumranquellen – insbesondere der Sabbatopferlieder und des Selbstverherrlichungshymnus – die These unterstützt, daß Qumran die Hauptquelle ist, aus der sich die jüdische Mystik speist.

»Unio mystica«

Weil die unio mystica, die mystische Vereinigung des Adepten mit dem Göttlichen, in den meisten Definitionen von Mystik (das heißt in Religionen, die sich Gott personal vorstellen) als das Kernstück betrachtet wird und da Scholem nicht bereit war, auf dieses spezielle Element besonders viel Gewicht zu legen, haben Forscher darum gestritten, ob es auf die jüdische Mystik anwendbar ist. Moshe Idel, einer der schärfsten Kritiker Scholems, geht sogar so weit, Scholem zu beschuldigen, daß er in seiner beeindruckenden Forschung implizit, wenn nicht sogar gezielt diesen speziellen Strang der jüdischen Mystik unterdrückt habe, für den die mystische Vereinigung charakteristisch ist. Idel unterscheidet zwischen zwei Hauptströmungen der jüdischen Mystik, der theosophisch-theurgischen und der ekstatischen Richtung. Erstere definiert er als mythisch oder mythozentrisch, symbolisch, theozentrisch, sefirotisch (das heißt, das System der zehn Sefirot, der zehn

dynamischen Potenzen in Gott, beschreibend), nomistisch (das heißt auf die Halakha konzentriert), kanonisch, exoterisch allen Juden offenstehend, weniger mystisch und nicht an einer Vereinigung mit Gott interessiert, während er letzterer die Attribute anthropozentrisch, esoterisch, erhaben, nicht nomistisch, individualistisch, zur Herbeiführung übersinnlicher Erfahrungen tendierend, mystisch par excellence und wirklich auf eine Vereinigung mit Gott abzielend zuzusprechen geruht.⁶⁷ Zu Idels Leidwesen ist Scholems Verdikt, daß »eine völlig Vereinigung mit dem Göttlichen in jüdischen Texten fehlt«,⁶⁸ von den meisten neueren Erforschern der jüdischen wie auch der Mystik im allgemeinen akzeptiert worden. Schlimmer noch, meint Idel, Scholems Betonung des theosophischen Typus der jüdischen Mystik und seine Vernachlässigung des ekstatischen Typus habe einige Forscher zu der Folgerung geführt, daß die jüdische Mystik gar nicht Mystik genannt werden sollte, da ihr deren Wesensgehalt abgehe.⁶⁹ Letzten Endes, so folgert Idel, nimmt diese Ablehnung der unio mystica, des Herzstückes der Mystik, für die jüdische Mystik bei christlichen Forschern wie Carl Jung und Robert C. Zaehner (einem bekannten Religionshistoriker der Generation Scholems) eine offen antijüdische Färbung an. Als ein Musterbeispiel für diese Tendenz zitiert Idel Zaehner:

Wenn Mystik der Schlüssel zur Religion ist, dann können wir auch die Juden aus unserer Untersuchung gänzlich ausschließen; denn jüdische Mystik, wie Professor Scholem sie in so bewundernswerter Weise dargestellt hat, <...> würde dann gar keine Mystik sein. Die visionäre Erfahrung ist keine mystische Erfahrung; denn wenn Mystik überhaupt irgend etwas bedeutet, dann geht es ihr um die Realisierung einer Vereinigung oder um ein Einssein mit oder in etwas, was unermesslich, wenn nicht sogar unendlich größer ist als das empirische Selbst. Mit dem Jahwe des Alten Testaments ist eine solche Vereinigung nicht möglich. Das vorchristliche Judentum ist nicht nur unmystisch, es ist antimystisch <...>. [E]s liegt deshalb in der Natur der Sache, daß jüdische »Mystik« höchstens die Gemeinschaft mit Gott, aber niemals die Vereinigung mit ihm anstrebt.⁷⁰

Die christliche Voreingenommenheit in dem Satz über den »Jahwe des Alten Testaments« ist unverkennbar, und Scholem würde sicherlich nicht die jüdische Mystik aus der Mystik ausschließen wollen; aber muß das gleich bedeuten, daß Zaehners Unterscheidung zwischen ›Gemeinschaft‹ und ›Vereinigung‹ falsch ist (ungeachtet der Frage, ob man eine solche Gemeinschaft ›Mystik‹ zu nennen geneigt ist)? Schließlich hat Philip Alexander, der gewiß nicht zu einer antimystischen Einstellung tendiert, jüngst genau dieselbe Unterscheidung zwischen ›Gemeinschaft‹ (die er »theistischen Systemen zugesteht, die sich eines unüberbrückbaren ontologischen Grabens zwischen Schöpfer und Geschaffenem bewußt sind«) und ›Vereinigung‹ (die er pantheistischen Systemen vorbehält) getroffen.⁷¹ Bei Idels Versuch eines Nachweises, daß der ekstatische Typus die dominante Strömung in der jüdischen Mystik und das Streben nach mystischer Vereinigung deshalb ihr vorherrschendes Merkmal sei, kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß er mehr als nötig von dem Eifer getrieben ist, annähernd alles, was Scholem geschrieben hat, auf den Kopf zu stellen. Wenn wir bei ihm nach Beweisen für die Vorstellung einer mystischen Vereinigung in der frühen Epoche der jüdischen Mystik (der Merkava-Mystik) suchen, finden wir jedenfalls bemerkenswert wenig. Obwohl er die Merkava-Mystik (weil sie für ihn von Natur aus ›ekstatisch‹ ist) in die ekstatische Strömung einordnet, stürzt sich das Kapitel »Unio Mystica in der jüdischen Mystik« in seinem Buch *Kabbalah. New Perspectives*⁷² sofort auf die ekstatische Kabbala im engeren Sinne⁷³ und befaßt sich gar nicht mit der Merkava-Mystik, mit Ausnahme einiger weniger Sätze über die Verwandlung Henochs in Metatron, die für ihn unter die Kategorie einer Vereinigungserfahrung fällt.⁷⁴ Hauptsächlich beeinflusst von Abulafias spezieller Variante von Mystik, treibt Idel die Vorstellung einer jüdischen unio mystica auf die Spitze.

Unter den zeitgenössischen Forschern hat Elliot Wolfson den größten Fortschritt hinsichtlich einer Typologie der mystischen Erfahrung erzielt, die nicht nur (angebliche) antike Erscheinungsformen der jüdischen Mystik mit einschließt, sondern diese Ausprägungen (Apokalypsen, Qumranquellen, Hekhalot-Literatur) zum Ausgangspunkt der Untersuchung macht.⁷⁵ In Erwiderung auf einen Aufsatz der Qumranspezialistin Bilhah Nitzan⁷⁶