

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

“Formen jüdischer Mystik” by Karl Erich Grözinger

was originally published in

Die Mystik des Judentums by David S. Ariel, München: Diederichs (1993), 7-31.

This article is used by permission of [Bertelsmann / Random House](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Karl Erich Grözinger

Formen jüdischer Mystik

Es ist eine alte jüdische Tradition, einem lesenswerten Buch einen Kommentar beizugeben. Auch die Schriften der jüdischen Mystiker sind zum großen Teil solche Kommentare. Sie sollen helfen, den Grundtext zu verstehen, ihm widersprechen oder ihn in ein neues Licht setzen. Einen solchen Weg will ich hier beschreiben.

Aus der langen Geschichte der jüdischen Mystik hat David S. Ariel in diesem schönen Buch vor allem die Kabbala des Sohar dargestellt, jenes vielgenannten Klassikers aus dem Spanien des 13. Jahrhunderts. Anschließend folgt noch ein kürzerer Streifzug durch den osteuropäischen Chassidismus. In den einführenden Kapiteln diagnostiziert Ariel eine zunehmende »Entfernung« von Mensch und Gott seit der biblischen Zeit, herab über die rabbinisch-talmudische Literatur der Antike bis zum Mittelalter. Das Bewußtsein dieser zunehmenden Kluft zwischen Gott und Mensch habe die Mystik hervorgebracht als den Versuch, den entstandenen Abgrund zwischen Mensch und Gott im mystischen Aufschwung zu überwinden.

Die Nähe Gottes zu suchen, der Wunsch, seine Gegenwart unmittelbar zu erleben, ist ein Phänomen, das die gesamte jüdische Religionsgeschichte begleitet. Und es ist denkbar, daß der vom Mystiker dabei erlangte Glückszustand durch die Jahrtausende der selbe geblieben ist. Was sich allerdings veränderte, ist seine Beschreibung. Denn der Versuch, das Erlebte in Worte zu fassen, ist jeweils bedingt und abhängig vom Gottes-, Welt- und Menschenbild, das der Mystiker mit seinen übrigen Religionsgenossen teilt.

Es ist demnach möglicherweise nicht das Distanzbewußtsein, welches den mystischen Impetus hervorbrachte. Mystisches Drängen scheint eine zeitunabhängige anthropologische Konstante zu sein, eine Veranlagung ausgewählter Menschen, unabhängig vom »Entwicklungsstand« der Religion. Der »Ent-

wicklungsstand« der Religion ist allerdings entscheidend für die Sprache des Mystikers, wenn er sein Erleben mit Worten mitteilen will. Dies geschieht jeweils mit den religiösen Vorstellungen seiner Zeitgenossen, die auch seine eigenen sind.

Die Beschreibung der erlebten Gottesgegenwart wird anders aussehen, wenn der Mystiker glaubt, daß Gott noch bei den Menschen auf Erden wandelt – ein Zustand, den die Bibel selbst in die adamitische Urzeit und in die Tage der Erzväter hinaufverlegt – oder wenn er als König im Himmel thront oder gar als abstrakter Geist gesehen wird. Dies ist die Wandlung, die der Religionshistoriker beim Studium der mystischen Quellen erkennt, weniger die zunehmende Distanz – sind es doch gerade die späten osteuropäischen Mystiker des Chassidismus, die nicht müde werden zu betonen, daß Gott ganz nahe ist, in allem was vor Augen liegt.

Die Möglichkeiten jüdisch mystischer Berichte werden darum von den Eckpunkten der jüdischen Theologie geprägt. Sie entscheiden, ob das mystische Erleben als Begegnungsmystik, als theurgische Mystik oder als Vereinigungsmystik beschrieben wird.

Gerade in dieser Frage steht nun David S. Ariel in seiner Darstellung noch unter dem fast übermächtigen Eindruck des großen Gershom Scholem, der mehrfach betont hatte, die jüdische Mystik kenne keine wirkliche *unio mystica*, das heißt kein wirkliches Verschmelzen von Mensch-Ich und Gott-Du, weil die theistische Grundform jüdischer Theologie stets einen Rest der Trennung zwischen Mensch und Gott bewahrte. »Aber immer bleibt ein Rest von Distanz in der Beziehung zu Gott, auch in den enthusiastischsten Schilderungen solcher communio mit Gott, wie sie etwa später chassidische Schriften geben.«¹ Diese Einschränkung, schon von Scholem selbst relativiert, wurde von der neueren Forschung aufgegeben, und man pflegt demgegenüber im wesentlichen zwei Typen von Mystik in der jüdischen Religionsgeschichte zu unterscheiden, eine *unitive Mystik* und eine *theurgisch sakramentale Mystik*,

¹ G. Scholem, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Frankfurt a.M. 1967, S. 133; u.ö.

wobei natürlich stets mit Vermischungen gerechnet werden muß.

Diese beiden Grundformen jüdischer Mystik sind nun ihrerseits von dem jeweils herrschenden Gottes- und Menschenbild abhängig. Wo Gott und Mensch als personhafte »körperliche« Wesen definiert sind, muß im mystischen Akt zwangsläufig eine personhafte Grenze zwischen Gott und Mensch bleiben; wo beide als Geistwesen definiert werden, kann die vollkommene Verschmelzung statthaben. Das sind die Koordinaten, in welche sich die jüdische Mystik einordnet – dies sei im folgenden kurz skizziert, damit der Ort der in diesem Buch beschriebenen Kabbala im Rahmen der jüdischen Religionsgeschichte deutlich wird.

Für die biblische wie für die talmudisch-rabbinische Zeit, d.h. von ca. 1200 vor bis 900 nach der Zeitrechnung, bleibt das jüdische Gottesbild ein personalistisches. Auch wenn es im fünften Buch Mosis zur Sinaioffenbarung heißt »ihr habt ja keinerlei Gestalt gesehen« (Dtn 4,15), ist dieser Gott dennoch einer, der liebt und zürnt, hört und sieht, also typisch körperliche Merkmale besitzt. Trotz dieser generellen theologischen Einheit von Bibel und Talmud gibt es auch zwischen der biblischen und der rabbinischen Zeit gewisse, für das mystische Erlebnis bedeutende Unterschiede, wie im folgenden noch deutlich werden wird.

Gewöhnlich pflegt man die direkten Gotteswiderfahrungen der historischen biblischen Zeit nicht der Mystik im späteren Sinne zuzurechnen, sondern spricht bezüglich ihrer lieber von prophetischen Visionen. Dessenungeachtet gehören aber auch sie zu der Kategorie direkter Kommunikation zwischen Gott und Mensch, die ja das Wesen der Mystik ist. Da ist zum einen die Vision des Propheten Micha (LKön 22), der Gott auf seinem himmlischen Thron, von seinem Hofstaat umgeben, schaut, ähnlich Ezechiels Vision der *Merkava*, d.h. des himmlischen Gottesthrons (Ez 1). Sodann die prophetischen Visionen des Jesaja (Jes 6) und des Amos (c. 9) im Tempel zu Jerusalem.

Für den biblischen Menschen war Gott ein Himmelskönig, der aber zugleich seinen Namen oder seine Gegenwart im Heiligtum von Jerusalem wohnen ließ. Mystisches Erleben des

leib- fleischlichen Menschen, dessen Gott als ein personhaftes Wesen auf dem himmlischen und zugleich irdischen Tempelthron ruhte, konnte sich adäquaterweise nur als Himmels- oder als Tempelvision und als Audition artikulieren.

Ein davon zu unterscheidendes mystisch-ekstatisches Erlebnis der biblischen Zeit war die rauschhafte Gottesergriffenheit, speziell zum Kampf, wie sie von den charismatischen Helden des Richterbuches erzählt wird, oder die ekstatische musische Verzückung der »Prophetenzirkel« zur Zeit Samuels (1Sam 10,5 ff; 19,18-24).

Mit der Zerstörung des Ersten Tempels im Jahre 587 vor der Zeitrechnung scheint man im alten Israel den Glauben an die Throngegenwart Gottes im Tempel verloren zu haben, wie ihn die rabbinische Literatur später dogmatisch formulierte. Danach kehrte Gottes Gegenwart – die Rabbinen werden sie *Schechina* nennen – nicht wieder in den Zweiten Tempel zurück. Dies ist der Grund, warum die Visionäre der nachbiblischen Zeit in der apokryphen Literatur die Gottesschau ganz in den Himmel verlegten, wie ja auch Paulus von einem Hinaufgerissenwerden in den dritten Himmel spricht (2.Kor 12). Dennoch weiß auch noch der Talmud von einer Gottesbegegnung im Allerheiligsten zur Zeit des Zweiten Tempels zu berichten. R. Jischma'el der Hohe Priester sah dort, wie Jesaja, Gott selbst auf dem Throne sitzen und hörte seine Rede¹. Man muß allerdings beachten, daß für die Erzähler dieser Begebenheit in der talmudisch-rabbinischen Zeit auch der Zweite Tempel, der im Jahre 70 n.d.Z. gefallen war, schon längst der Vergangenheit angehörte. Ganz in die ferne Vergangenheit verlegt die rabbinische Literatur auch eine kollektive Gottesschau beim Durchzug der Israeliten durch das Schilfmeer, die jener am Sinai vergleichbar ist.

Diese Rückverlegung von direkten Gotteserscheinungen in die Vergangenheit entspricht der Gesamttendenz der talmudisch-rabbinischen Literatur. Sie erklärte die Prophetie mit der Zerstörung des Ersten Tempels für beendet und ließ als einzige

¹ Babylonischer Talmud, Berachot 7a; vgl. dazu I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkava Mysticism*, Leiden/Köln, 1980, S.96.

Offenbarungsquelle nur noch die schriftlich und mündlich überlieferte Tora gelten. Spätere Offenbarungen, gar solche in der eigenen Gegenwart, hatten die Rabbinen strikt abgelehnt. Trotz dieses dekretierten Ausschlusses prophetisch-mystischer Gotteskontakte in der nachbiblischen Gegenwart ist es den rabbinischen »Buchgelehrten« nicht gelungen, den mystischen Impetus zu unterdrücken. Der Talmud selbst und die ihm zugehörige Midrasch-Literatur wissen zu erzählen, daß sich die mystische Aktivität nun eben an das Studium der Tora selbst gebunden hatte. Beim intensiven und hingebungsvollen Studium der Tora, so berichten mehrere Erzählungen, geschah eine Vergegenwärtigung der Sinai-Offenbarung mitsamt den dazugehörigen wunderbaren Erscheinungen: Feuer fällt vom Himmel, der Donner erschallt, die Engel sind zugegen, und die Worte der Tora erklingen wie bei ihrer Offenbarung am Sinai¹ »Sie setzten sich und befaßten sich mit der Tora ... Feuer fiel vom Himmel und loderte um sie ... Da freuten sich die Worte wie bei ihrer Offenbarung am Sinai.«² Die ehemalige Kollektivverfahren des Sinai wird nunmehr zum Individualwiderfahrnis des Tora-Lernenden. Diese *Tora-Sinai-Mystik* wird die jüdische Tora-Frömmigkeit durch die folgenden Jahrtausende begleiten, sie wird im Mittelalter mit philosophischen und kabbalistischen Begriffen gedeutet und findet ihren schönsten Ausdruck in einigen chassidischen Erzählungen des 18. und 19. Jahrhunderts. Dort wird von R. Baruch aus Mesibos erzählt, daß bei seinem Gesang des Hohenliedes das sinaitische Feuer auf ihn fällt, wobei die ganze Schönheit und Süße der Liebeslyrik das mystische Erleben ausschmücken. Die mystische Begeisterung ist auch hier, wie schon bei den biblischen Ekstatikern der Samuelisbücher, vom Tanz begleitet.

Eine eigene Variante dieser *Tora-Mystik* entstand um das Studium der Thronwagenvision im ersten Kapitel des Propheten Ezechiel. Es ist da, als ob das himmlische Paradies beim

1 Vgl. K.E. Grözinger, Die Gegenwart des Sinai, Erzählungen und kabbalistische Traktate zur Vergegenwärtigung des Sinai, Frankfurter Judaistische Beiträge (FJB) 16 (1988), S. 143-183.

2 Palästina. Talmud 77 b; vgl. bei Grözinger, Gegenwart (Anm. 3).

Tora-Vortrag auf die Gelehrten herabkommt, und man wußte, daß die Gegenwart Gottes, die *Schechina*, selbst zugegen ist. In den Umkreis dieser ab dem ersten Jahrhundert der Zeitrechnung belegten *Merkava-Mystik* gehört eine weitere Disziplin, das Studium der Schöpfungsgeschichte, *Ma'ase Bereschit* genannt. Das Studium dieser Texte war offenbar mit der Visualisierung der kosmischen Hierarchien verbunden, an deren Spitze die Gottheit auf der Merkava thronte. Gershom Scholem nannte diese Form der Schau des Weltenkönigs nicht zu Unrecht *Kosmokratoresmystik*.

In welchem weitem Maße auch diese Kosmokratoresmystik noch einem personalistischen Gottesbild verhaftet ist, zeigt eine Gruppe von mystischen Texten aus dem Kreise dieser frühjüdischen Mystiker, in denen die Gottheit als riesige, auf dem himmlischen Thron sitzende Menschengestalt, als »Maß der Gestalt«, hebräisch *Schi'ur Koma*, gezeichnet wird. Die litaneiartigen Rezitationstexte, in denen von den Zehen aufsteigend Glied um Glied beschrieben und mit unermesslichen Maßangaben versehen wird, sind indessen zugleich bemüht, die Unendlichkeit der Gottheit anschaulich zu machen, soweit dies bei körperlich-personalistischem Denken möglich ist. Die ungeheuren, alle Vorstellung sprengenden Maße dieser göttlichen Gestalt, bei der alleine der Abstand von der Nasenwurzel zu den Augenbrauen Welten sind, darf man als einen vorphilosophischen Versuch verstehen, mit Hilfe körperlichen Denkens die Unendlichkeit Gottes auszudrücken. Die Maße sind so groß, daß sie unvorstellbar sind. Und in diese Gottesgestalt versenkt sich der Mystiker im Aufsagen der Litanei der Gottesmaße. Man könnte dies füglich *Gestalt-Meditationsmystik* nennen¹. Zugleich ist dies der Versuch einer unio mit der Gottheit, trotz der stets trennenden körperlichen Kategorien.

Ein anderer Versuch einer unitiven Mystik trotz körperlicher Gott- und Menschekategorien ist die antike jüdische *Hechalotmystik*. So benannt, weil der Mensch hier Gott dadurch nahe kommen will, daß er dank ethischer Reinheit sowie mittels

¹ Vgl. dazu M.S. Cohen, *The Shi'ur Qomah: Texts and Recensions*, Tübingen 1985; ders., *The Shi'ur Qomah*, New York/London 1983.

mystischer und magischer Techniken einen Himmelaufstieg unternimmt, und dort in den Himmeln durch die himmlischen Hallen (*Hechalot*) schreitet, um schließlich vor Gottes Thron zu treten und die Gottheit zu schauen.

Die bei einem solchen Himmelaufstieg zu überwindende Kluft ist weniger die räumliche Entfernung von Himmel und Erde als vielmehr die Kluft zwischen himmlischer Reinheit und Heiligkeit sowie irdischer Unreinheit und Fleischlichkeit. Der Mystiker, der diese Qualitätsdistanz überwinden will, um vor Gott zu treten, muß zuvor seine irdische Körperlichkeit in eine himmlisch-körperliche Substanz transfigurieren lassen. Wenn auch des Mystikers Leib ein heiliger Feuerleib geworden ist und seine Zunge eine Feuerslohe und er so befähigt wird, in Gestik und Gesang den himmlischen Scharen gleich zu werden, dann gelangt er bis in Gottes Gegenwart. Diese *Himmelfahrtsmystik* ist somit ihrem Wesen nach zugleich körperliche *Transfigurationsmystik*.¹

Diese Weise der leiblich-räumlichen Suche der Gottesgegenwart soll auch in der nachphilosophischen Mystik des späteren osteuropäischen Chassidismus im 18./19. Jahrhundert sowie in einzelnen Erzählungen über die rheinischen Mystiker des 12./13. Jahrhunderts, den *Chasside Aschkenas*, wieder aufleben, allerdings sprechen die Texte hier nun lieber von Seelenaufstiegen. Dennoch bleibt auch da der Himmel als Raum vorgestellt, durch den die Seele wandert – gleich einem körperlichen Wesen.²

Die antike Hechalotmystik wurde wahrscheinlich schon in einer frühen Phase mit einem zusätzlichen eigenartigen Beschreibungsinventar ausgestattet, mit dessen Hilfe die Gotteslehre völlig neu gestaltet werden konnte, und mit ihr auch der mystische Akt. Es ist jenes Beschreibungsinventar, das ich

1 Siehe auch G. Scholem, *Hauptströmungen* (S.8, Anm. 1); K.E. Grözinger, *Musik und Gesang in der Theologie der frühen jüdischen Literatur*, Tübingen 1982; P. Schäfer, *Der Verborgene und der offenbare Gott*, Tübingen 1991.

2 Beispiele bei K.E. Grözinger, *Kafka und die Kabbala*, *Das Jüdische in Werk und Denken von Franz Kafka*, Frankfurt a. M. 1992.

an anderer Stelle *onomatologische* Theologie (von griechisch *onoma*, Name) genannt habe.¹ Mit dieser Onomatologie wurde im Rahmen des nicht hellenistischen Judentums zum ersten Mal der Versuch unternommen, eine nicht personalistische Gottesvorstellung zu konzipieren. Ausgehend von der Macht des göttlichen Wortes, von dem schon die Bibel zu sprechen wußte, insbesondere im kreativen Schöpferwort, wurde göttliche Macht als Sprachmächtigkeit definiert. Alle himmlischen Mächte galten dieser neuen onomatologischen Theologie als Ausflüsse oder Permutationen des göttlichen Namens, als wirkmächtige Gottesnamen, wie auch Gott selbst nichts anderes als sein eigener kraftgeladener schöpfungsmächtiger Gottesname ist – »Gott ist sein Name und Sein Name ist Er«². Verschiedene Wirkungsweisen Gottes, so glaubte man, sind nichts anderes als die verschiedenen Gottesnamen.³

Das Ziel des Mystikers, der dieser onomatologischen Gottheit begegnen wollte, mußte es nunmehr sein, Gottes Namen kennenzulernen, denn im Namen hatte er Gott. Der in den Himmel aufsteigende Mystiker mußte demnach zum Erweis seiner Würdigkeit, den himmlischen Bereich betreten zu dürfen, die richtigen Gottesnamen vorweisen können. Er mußte in der Lage sein, die richtige Sprache zu sprechen oder die richtigen Gesänge zu singen, die voll solcher Gottesnamen waren, galt doch schon ein einziger Buchstabe des hebräischen Alphabetes als ein Gottesname.

Der mystisch-unitive Akt ereignet sich nunmehr als ein sprachlich-liturgischer Akt vor dem Gottesthron. Der Mystiker vermag die richtigen himmlischen Gesänge anzustimmen, die Scharen der Höhe respondieren ihm, und die Gottheit öffnet sich dem Mystiker selbst als Sprache und Gesang.⁴ Der Akt der *unio mystica* ist hier eine sprachlich-liturgische Vereinigung des Menschen mit Gott und den himmlischen Sängern. Wie-

1 Die Namen Gottes und der himmlischen Mächte – ihre Funktion und Bedeutung in der Hekhalot-Literatur, FJB 13 (1985), S.23-41.

2 Vgl. K. E. Grözinger, Musik und Gesang (S. 10, Anm. 2), S. 291.

3 Vgl. Die Namen Gottes (Anm. 8).

4 Vgl. Musik und Gesang (S. 10, Anm. 4), S. 301-308.

derum ein für die verwendete Sprech- und Denkweise weitestgehendes Maß der Vereinigung von Mensch und Gott, wenn dabei auch noch ein Rest der Trennung in verschiedene Sänger bleibt. Man mag diese Form der Mystik *onomatologisch-liturgische Kommunion-Mystik* nennen.

Eine kommunalisierte Form dieser liturgischen Kommunion-Mystik hat sich bis heute im jüdischen Gottesdienst erhalten. In den synagogalen Gebetbüchern und ihren Kommentaren liest man, daß die Beter beim Gesang des drei mal Heilig (Jes 6), der liturgischen *Keduscha*, auf ihren Zehenspitzen »hochfliegen« und nach vorwärts und rückwärts springen sollen, um auf diese Weise den Tanz der Engel um den Gottesthron nachzuahmen. Denn beim Gesang der *Keduscha*, so sagen die Kommentare, öffnet sich der Himmel, die irdische und himmlische Liturgie vereinen sich, und obere wie untere Scharen bringen gemeinsam im Angesicht Gottes Ihm mit ihrem Gesang ein aus den Gebeten gewundenes Diadem dar.¹

Außer dieser unitiven Mystik bot die onomatologische Theologie auch das Inventar zur Konzeption einer theurgischen Mystik. Zurück auf der Erde hat der Mensch mit den Gottesnamen jene Machtmittel in der Hand, mit deren Hilfe Gott selbst die Welt erschaffen hat. Der Mensch kann darum mystisch-magischer Teilhaber an der Macht Gottes werden, er ist befähigt zur göttlichen Namen-Magie, zur onomatologisch-theurgischen Teilhabe an der Gottheit.

Das onomatologische Deutungsmuster wird ein bleibendes Element in den verschiedenen späteren Phasen der jüdischen Mystik sein und dort neben den neu entstehenden theologisch-mystischen Denkweisen weiter seinen Dienst tun. Ihre höchste Entfaltung erfuhr die mystische Onomatologie im hohen Mittelalter bei den Chasside Aschkenas, das sind die schon erwähnten Mystiker von Rhein und Donau, deren wichtigste Gestalten die beiden Chassidim Schmu'el und Jehuda aus Speyer bzw. Regensburg sowie El'asar aus Worms waren.

Die Chasside Aschkenas selbst wußten sehr wohl um die

¹ Vgl. Musik und Gesang (Anm. 3), S. 290; ders., Ich bin der Herr dein Gott, Frankfurt a. M. 1976, S. 160-168.

orientalische Herkunft ihrer onomatologischen Traditionen. Nach einer von ihnen überlieferten Legende soll ein gewisser König Karl (der Große?) die Familie der Kalonymiden, welche die führenden Kräfte dieser Bewegung hervorbrachte, aus dem norditalienischen Lucca nach Mainz gebracht haben. Die italienischen Kalonymiden wiederum beriefen sich auf einen gewissen Abu Aharon, welcher die mystische Tradition aus Bagdad nach Italien gebracht haben soll.¹

Die Chasside Aschenas, die im 12. und 13. Jahrhundert bereits zur philosophischen Phase der jüdischen Mystik gehören, glaubten wie die im folgenden zu besprechenden Philosophen und Mystiker an die absolute Körperlosigkeit und grenzenlose Einheit Gottes, der darum den Kontakt zur begrenzten Welt, ähnlich wie in der Lehre der Kabbalisten, durch ein emanirtes Mittelwesen herstellen mußte, worauf ich sogleich zu sprechen kommen werde.

Betrachten wir jedoch zunächst die weitere Entfaltung der alten Onomatologie in den Schriften des El'asar aus Worms, des wichtigsten Autors des aschenasischen Chassidismus. Er übertrug das onomatologische Deutemuster der alten Theologie auch auf die Anthropologie und hat im Sinne der biblischen Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen auch das Wesen des Menschseins im Lichte der sprachlich-onomatologischen Theologie neu definiert. Der Mensch ist laut El'asar *darum* Ebenbild Gottes, weil er fähig ist, die göttliche Sprache zu gebrauchen. Daraus folgert El'asar, daß der Mensch geradezu aufgerufen ist, die hebräische Gottessprache aktiv, d.h. kreativ, zu verwenden bis hin zur höchsten Stufe der *imitatio dei*, nämlich der Nachahmung Gottes in der Erschaffung eines Menschen.² Von daher rührt die verbreitete jüdisch-aschkena-

1 Vgl. J. Dan, Das Entstehen der Jüdischen Mystik im mittelalterlichen Deutschland, in: K. E. Grözinger (Hrsg.), Judentum im deutschen Sprachraum, Frankfurt a. M. 1991, S. 128f., 140; u. I. Marcus, Die politischen Entwicklungen im mittelalterlichen deutschen Judentum, ihre Ursachen und Wirkungen, ebda., S. 76f.

2 Vgl. K. E. Grözinger, Between Magic and Religion, demnächst in:

sische Tradition von der Erschaffung eines Golem – die im Talmud zwar schon episodisch belegt ist¹, ihre verpflichtende Bedeutung aber erst für den aschkenasischen Mystiker bekommen hat.²

Die erste wirkliche Golemschöpfung auf aschkenasischem Boden wird denn in der Tat dem »Vater« der Chasside Aschkenas zugeschrieben, Schmu'el dem Chassid.³

Aus dieser norditalienisch-aschkenasischen Tradition stammt schließlich noch der »Beruf« des jüdischen Wundermannes, des *Ba'al Schem* – Meister des Gottesnamens – , von dem es in Deutschland bis zum 19. Jahrhundert nachweislich wenigstens vierzig Vertreter gab. Erst von hier, aus dem Rhein- und Donaugebiet, ist dieser »Berufsstand« später in den Osten Europas, nach Polen, gewandert und hat im 18. Jahrhundert dem Gründer des osteuropäischen Chassidismus seinen dann zuweilen umstrittenen Titel geschenkt.⁴ Ein wesentliches Werkzeug dieses Wundermannes ist das Amulett mit wirkmächtigen Gottesnamen, worüber alsbald sachdienliche Schriften Auskunft gaben.⁵

Mit diesem Blick auf die Chasside Aschkenas sind wir schon tief in das Mittelalter gekommen, ohne jedoch die wirklich großen Veränderungen bedacht zu haben, die sich geistesge-

J. Dan, K. E. Grözinger (Hrsg.), *Mysticism, Magic and Kabbala in Ashkenazi Judaism*, Berlin/New York 1993; u. ebda. J. Dan, *The Language of the Mystics in Medieval Germany*.

1 Babyl. Talmud Sanhedrin 65 b; gleichfalls in den mehrfach bezeugten Traditionen über Ben Sira und Jeremia, vgl. G. Scholem, *Die Vorstellung vom Golem in ihren tellurischen und magischen Beziehungen*, in: *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Zürich 1960, S. 233 ff.

2 Vgl. M. Idel, *Golem*, Albany 1990.

3 Vgl. K. E. Grözinger, *Jüdische Wundermänner in Deutschland*, in: *Judentum im deutschen Sprachraum* (Anm. 1).

4 Vgl. *Jüdische Wundermänner* (Anm. 5); u. M. Oron, *Dr. Samuel Falk and the Eibeschütz-Emden Controversy*, in: *Mysticism* (Anm. 2).

5 Vgl. z. B. *Sefer Raziel*, Amsterdam 1701; *Ohel Avraham*, Pietrkov 1901 (Neudr. Israel 1968); K. E. Grözinger, *Wundermänner* (S. 12, Anm. 5); siehe auch insbes. T. Schrire, *Hebrew Amulets*, London 1966; J. Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition*, New York 1974 (1939).

schichtlich innerhalb des Judentums ereignet hatten. Das anbrechende Mittelalter schuf mit der im Judentum bekannt werdenden griechisch-arabischen Philosophie eine völlig neue Basis für die jüdische Theologie und Anthropologie und damit zugleich für die Mystik. Unter dem Einfluß dieser Philosophie, dem arabischen *Kalam* sowie dem Platonismus und Aristotelismus wurde in erster Linie das Gottesbild völlig neu konzipiert. Es war zunächst die rationalistische Philosophie des Sa'adja Ga'on (892-942), des ersten mittelalterlichen jüdischen Philosophen, der die Gottesvorstellung entpersonalisierte und Gott jegliche körperlichen Attribute und Qualitäten absprach, darunter auch die, mit körperlichen Wesen in irgendeine Beziehung zu treten. Damit schien jegliche Kontaktaufnahme des Menschen zu Gott durch Gebet, Gebot oder Ritus ausgeschlossen, um wieviel mehr der mystische Zugang zu Ihm.

Die Sa'adja folgenden Philosophen der platonischen und aristotelischen Schule wollten sich indessen aus philosophischen wie religiösen Gründen nicht mit der von Sa'adja aufgerissenen Kluft zwischen Gott und Schöpfung und Gott und Mensch zufrieden geben. Die Frage, wie denn der grenzenlose Eine, d.h. die Gottheit, die Vielheit des Begrenzten hervorgebracht haben konnte, wo doch eine Ursache nur das verursachen kann, was in ihr selbst vorhanden ist, diese Frage haben beide Schulen in ganz ähnlicher Weise beantwortet. Nämlich durch die Annahme vermittelnder Zwischeninstanzen zwischen dem Einen und den Vielen, dem Grenzenlosen und dem Begrenzten. Zu dieser Lösung haben im Gefolge der Philosophen auch die in diesem Buche beschriebenen Kabbalisten und die Chasside Aschkenas gegriffen. Bei den Platonikern waren diese Zwischenstufen der *Intellekt* (oder *Nous*), die Weltseele und gegebenenfalls die Natur, bei den Aristotelikern hingegen waren es zehn körperlose Intelligenzen, zehn sogenannte separate Intelligenzen, bei den Chasside Aschkenas »Gottes Herrlichkeit« (*Kavod*) und bei den Kabbalisten die *Zehn Sefirot* – ungeachtet mancher Unterschiede im Detail. Nach diesen körperlosen, intelligiblen Wesenheiten, die meist mit den Engeln der Tradition identifiziert wurden, folgen die neun Himmelsphären. Deren Reibung bringt die

vier Elemente – Feuer, Luft, Wasser und Erde – hervor, und deren Mischung schließlich die zusammengesetzten Körper unserer irdischen Welt. Durch die Einfügung solcher Zwischenstufen glaubte man den logischen Ursache-Wirkungs-Widerspruch und die Kluft zwischen dem Einem und den Vielen bzw. dem Unbegrenztem und dem Begrenztem aufgelöst und überbrückt zu haben.

Mit dieser kosmologischen Überbrückung des durch den philosophischen Gottesbegriff aufgerissenen Abgrundes war zunächst allerdings nur die Frage der Möglichkeit der Erschaffung der Welt durch die Gottheit einer Lösung zugeführt, noch nicht aber das für die Religion noch wichtigere Problem der menschlichen Kontaktaufnahme mit Gott. Auch dafür fanden die Philosophen eine Formel. Sie definierten das Wesen des Menschen neu. Als Wesen des Menschseins galt ihnen hinfort nicht mehr die belebte Körperlichkeit des Menschen, sondern die rationale Seele (platonisch) oder der menschliche Intellekt (aristotelisch). Sie sind der »göttliche« oder zumindest Engelsfunke im menschlichen Leib, und sie machen ihn erst zum Menschen, im Unterschied zum Tier. Der Körper hatte jetzt nur noch vorübergehend eine Bedeutung für das menschliche Erdendasein, wurde aber nicht mehr als zu dessen Wesen gehörig betrachtet. Die Erfüllung des Menschseins wird demgemäß verstanden als die Heimkehr der vom irdischen Ballast geläuterten Seele oder als die Vereinigung des menschlichen Intellekts mit dem zehnten Intellekt, den die Philosophen »Aktiver« oder »Wirkender Intellekt« benannten.

Mit dieser neuen Sicht von Gott und Mensch wird auch die Mystik auf eine neue Ebene gehoben, oder richtiger: Sie hat nunmehr eine neue Begrifflichkeit gewonnen, um das mystische Erleben zu beschreiben. Erst jetzt, wo Gottheit und Menschenwesen von den personhaften Begrenzungen befreit sind, kann die jüdische Mystik die *unio mystica* als eine vollkommene Aufhebung der Grenzen zwischen Gott und Mensch beschreiben.

Die Mystiker brauchten nunmehr nur den glückhaften Zustand, den die Philosophen erst am Ende des menschlichen Lebens erwarteten und den sie zuweilen mit mystischem

Unterton als Tod im Kuß beschrieben, mitten ins Leben hereinzunehmen, als vorübergehende Vorwegnahme der endlichen Glückseligkeit. Diese philosophische Neuformulierung der mensch-göttlichen Beziehung bedeutete jedoch zumeist eine »Herab-Deutung« dieser Möglichkeit zu einer Engel-Mensch-Beziehung. Denn der Mensch kann sich in der *unio mystica* nur mit seinesgleichen vereinen, und dies ist die intelligible Weltseele oder der Aktive Intellekt, denn die Gottheit selbst ist ja unendlich, unerreichbar und unerkennbar. Aber doch soviel ist gewonnen: Mit diesen körperlosen »göttlichen« Engelwesen kann es zu einer wahrhaften, echten Einung ohne Unterschiede kommen, woran auch die Philosophen glaubten.¹

Die jüdischen Mystiker der Folgezeit sind die Schüler der Philosophen und sind darum in ihren Beschreibungen des mystischen Erlebens der einen oder anderen philosophischen Schule verpflichtet. Die Aristoteliker denken an eine intellektuelle *unio mystica*, die Platoniker an eine psychische mit der Weltseele, doch zuweilen auch mit der Gottheit selbst. Laut Abraham Abulafia (ca. 1240-1291), einem »Schüler« des Maimonides, vereint sich der Mystiker mit dem Aktiven Intellekt², bei Asriel aus Gerona ist es die sefirotische Weisheit, bis zu der das menschliche Denken hinaufsteigt³ (auch Johannes Reuchlin aus Pforzheim folgt dieser Konzeption⁴), wohingegen es bei Asriels Genossen Esra aus Gerona und bei Menachem Rekanati (Ende 13. Jh.) die Seele ist, welche die Welt-Seele erreicht⁵. Der bedeutendste Lehrer des osteuropäischen Chassidismus schließlich spricht einfach von einer Einung Gottes mit dem

1 Vgl. K. E. Grözinger, Neoplatonisches Denken in Chasidismus und Kabbala, FJB 11 (1983), S. 57-89; ders., Theosophie, Historiosophie und Anthroposophie: des Kabbalisten Azriel aus Gerona (13. Jh.), FJB 14 (1986), S. 111-151; M. Idel, Kabbalah, New Perspectives, New Haven/London 1988.

2 Vgl. M. Idel, Studies in Ecstatic Kabbalah, Albany 1988.

3 Vgl. K. E. Grözinger, Theosophie (Anm. 1), S. 148 ff.

4 K. E. Grözinger, Reuchlin und die Kabbala, in: Reuchlin und die Juden, ed. A. Herzig, J. H. Schoeps, S. Rohde, Pforzheim 1993.

5 Vgl. M. Idel, Kabbalah (Anm. 1), S. 38 ff.

Menschen, der seine leibliche Körperlichkeit (kontemplativ) vollkommen abgelegt hat.¹

Diese unitive Mystik hat sodann im osteuropäischen Chassidismus durchaus verschiedene Formen angenommen. Der Ba'al Schem Tov hat eine Form der Mystik vertreten, die man *Immanenz-Mystik* nennen könnte. Das bedeutet ein konsequentes Ernstnehmen der göttlichen Immanenz in allem und jedem Ding dieser Welt. Der Ba'al Schem Tov bedient sich dafür wieder der alten Namenmystik und sagt, daß das göttliche Licht in Gestalt der Buchstaben des Alphabetes sich in die Welt ergossen hat, derart, daß der hebräische Name eines Dinges oder Menschen sein Wesen ausmacht – dies ist das göttliche Licht in den Dingen in Gestalt der Buchstaben des hebräischen Alphabets. Ihnen muß der Mensch sich zuwenden, wo immer er steht, dann kann er immer und überall, auch schon in dieser Welt, an der Gottheit haften. Dies insbesondere beim Gebet, wo er achtsam von Buchstabe zu Buchstabe voranschreiten, sie vereinen und sie sodann mit seiner eigenen Seele *einen* soll.²

Der Nachfolger des Ba'al Schem Tov, Dov Ber aus Mesritsch, der *Maggid*, hingegen läßt die göttliche Immanenz in der Welt nur als *Hinweis* auf die Fülle des göttlichen Lichtes gelten, und ihr, der Fülle, soll der Mensch sich zuwenden, weg von der nur schwach durchleuchteten Niedrigkeit der Welt. In dieser Abwendung von den konkreten Dingen nichtet der Mystiker die Vielheit dieser Welt im *Nichts* der Gottheit, in dem alles Eines ist. So nichtet sich der Mensch auch selbst im göttlichen *Nichts* und wird Eins mit Ihm. – Eine unitive *Nichtungsmystik*.

Der Schüler des Maggid, der Begründer des HaBaD-Chassidismus, Schne'ur Salman aus Liadi, und dessen Nachfolger schließlich, huldigten einem konsequenten Akosmismus. Der

1 Vgl. K.E. Grözinger, Neoplatonisches Denken (Anm. 1), S. 84; ders., Martin Bubers Chassidismus-Deutung, in: Dialog mit Martin Buber, ed. W. Licharz, Frankfurt a. M. 1982, S. 239; u. vgl. ders., Die Hasidim und der Hasidismus, in: Beter und Rebellen, ed. M. Brocke, Frankfurt a. M. 1983.

2 Vgl. L. Jacobs, Hasidic Prayer, New York, 1972 u.ö., S. 75 ff.

richtige Blick auf die Welt zeigt, daß sie nur Schein (entsprechend der indischen »Maya«) ist und daß es in Wahrheit nur ein Sein gibt, nämlich das Sein Gottes. Auch dieser kontemplative Akt gilt als ein *Bittul ha-Jesch*, eine Nichtung des Seienden.¹

Alle diese hier skizzierten unitiven, philosophisch geprägten Formen jüdischer Mystik aus verschiedenen Jahrhunderten kommen ohne das kabbalistische Konzept von den Zehn Sefirot aus. In ihnen findet eine Einung des »göttlichen Funkens« im Menschen mit den ihm wesensgleichen göttlich-englischen Substanzen statt, der Weltseele, dem Aktiven Intellekt oder der Gottheit selbst.

Natürlich wurde diese unitive Konzeption auch auf die Sefirotlehre übertragen, derart, daß die Seele oder das menschliche Denken an seinen Herkunftsort oder seine Wurzel zurückkehrt, d.h. in eine der Sefirot.² Die Sefirot-Lehre eignete sich für diese Übertragung, da sie, wie gesagt, letztlich eine Variante jener philosophischen Lehren von den Zwischeninstanzen darstellt. Der wesentliche Unterschied zur philosophischen Konzeption ist im Sohar und den vorsoharischen Sefirot-Lehren, etwa der Geronenser Kabbalisten (Anfang 13. Jh.) der, daß die Zehn Sefirot hier nicht als mittelnde »Engelwesen«, sondern als offenbare Gottheit verstanden werden. Der offenbare Gott (die Zehn Sefirot) ist der Mittler zwischen dem verborgenen Gott und der Welt. Spätestens mit der Sohar-Spätschicht *Ra'ja Mehemna* folgen allerdings den ersten zehn göttlichen Sefirot drei weitere Sefirot-Dekaden, die in ihrer Stellung nun wieder den philosophischen Zwischenstufen entsprechen: Die zehn Sefirot von *Azilut* sind der eben genannte offenbare Gott, die von *Beri'a* der Gottesthron, den einst Ezechiel schaute, die von *Jezira* sind die Engelwelt, und die von *Asija* schließlich die Himmelsphären oder überhaupt die Erdenwelt.³ Über den göttlichen Azilut-Sefirot steht der

1 Zu allen dreien siehe K. E. Grözinger, *Der Chassidismus in Osteuropa*, Theol. Realenzyklopädie (Stichwort »Judentum«), XVII, S.377-386.

2 Siehe dazu Ariel, vorliegende Ausgabe, S. 71.

3 Siehe Isaiah Tishby/F. Lachower, *The Wisdom of the Zohar*, Oxford 1991, Vol II, S. 555-560.

unendliche und unerkennbare Gott der Philosophen, hinter den auch die Kabbalisten nicht zurückgehen konnten; sie nannten ihn daher *En Sof*, das Unendliche.

Religionsgeschichtlich vermerkwürdig ist noch, daß die kabbalistische Konzeption der Sefirot nicht eine einfache Ableitung aus der philosophischen Lehre der Mittelinstanzen ist, sondern vielmehr die Interpretation alter mythisch-gnostischer oder angelogischer Vorstellungen von personhaften Himmelswesen mit Hilfe des neuen philosophischen Denkens.¹ Bei der Deutung der alten Engel oder mythischen Gestalten mittels der Philosophie wurden zugleich eine Reihe von Funktionen der philosophischen Mittelinstanzen auf die Sefirot übertragen. So die Auffassung, daß die Sefirot die Wurzeln der menschlichen Seele oder der Quell des menschlichen Denkens oder Intellektes sind. D.h. die Rolle, welche die Philosophen der Weltseele bzw. dem Aktiven Intellekt zugeschrieben hatten, ist hier auf die Sefirot übertragen. Die Kabbalisten haben mithin einen großen Teil der psychologischen und intellektualistischen Konzeptionen für ihre Theologie und Anthropologie von den Philosophen übernommen.

Die psychologisch-intellektualistische Neudeutung des Judentums durch die Philosophie hatte indessen schwerwiegende Folgen für die Bedeutung der traditionellen Gebote und Riten des Judentums. Die neue spiritualistische Ausrichtung des philosophischen Judentums bewirkte in ihrem Gefolge eine Verlagerung der Frömmigkeit auf das Spirituell-Intellektuelle. Der Mensch als intellektuell-psychisches Wesen sollte seine Frömmigkeit in erster Linie in diesem Bereich erweisen. Dadurch mußte die physische Gebotserfüllung zwangsläufig als sekundär oder nur propädeutisch erscheinen und konnte gar in Einzelheiten ganz in Frage gestellt werden, wie dies Maimonides etwa für die dauernde Gültigkeit des Tieropfers tat.

¹ Vgl. G. Scholem, *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, Berlin 1962; J. Dan, *Gershom Scholem and the Mystical Dimension of Jewish History*, New York/London 1988; K. E. Grözinger, *Handling of Holy Traditions as a Path to Mystical Unity in the Iyyun Texts*, in: *Rashi 1040-1990*, ed. S. Sed-Rajna, Paris 1993.

Dies war der Punkt, an dem die Kabbalisten der Philosophie die Gefolgschaft verweigerten. Sie beharrten auf der Gültigkeit und Gleichrangigkeit der physischen Gebotserfüllung an der Seite eines spirituell-intellektuellen Gottesdienstes. Eine solche Wiederaufwertung auch der körperlich-physischen Seite des Menschseins konnte nur gelingen, wenn auch der menschliche Körper gleich der Seele sein Pendant in der göttlichen Welt der Sefirot hatte. Darum glaubten die Kabbalisten, daß die Zehn Sefirot die Gestalt eines Menschen haben, den sie *Adam Kadmon*, den Urmenschen, nannten. Mit dieser Sicht war das gesamte leib-seelische Wesen des Menschen wieder Ebenbild der Gottheit. Die Ebenbildlichkeit war nicht auf die spirituelle Innenseite beschränkt, wie dies die Philosophen forderten.¹ Nach dieser Einbeziehung auch des Leibes in das Wesenhafte des Menschen mußte und konnte die Frömmigkeit ebenfalls wieder beide Seiten des Menschseins beanspruchen. Konkret dachte man sich dies so, daß der Leib die physischen Gebote und Riten ausführt, während das menschliche Denken, d.h. Seele und Intellekt, dieses Handeln in der *Kawwana* (Intention) kontemplativ mit der sefirotischen Welt verbindet.²

Diese neue Auffassung von der Beziehung zwischen Gott und Mensch ermöglichte einen steten direkten Kontakt des Menschen mit der göttlichen Welt mittels der von der theosophischen Kontemplation begleiteten Erfüllung von Gebot und Ritus. Und damit ist eine neue Form der Mystik entstanden, die man *theosophisch-theurgische Mystik* oder *Sakramental-Mystik* nennen kann. Die theosophisch gewonnene Konzeption der zehn Gotteskräfte erlaubte dem Menschen, wann immer er wollte, mit der Gottheit zu kommunizieren, auf sie einzuwirken und aus ihr neuen Segensfluß herabzuziehen. Das dabei erstrebte mystische Ziel innerhalb der göttlichen Zehnfaltigkeit

1 Siehe K. E. Grözinger, *Der Mensch als Ebenbild Gottes – im Wandel der jüdischen Tradition*, in: *Nordisk Judaistik*, 10 (1989), S. 63-74.

2 Vgl. G. Scholem, *Der Begriff der Kawwana in der alten Kabbala*, *MGWJ* 78 (NF 42) (1943), S. 492-518; ders., *Jüdische Mystik in Westeuropa im 12. und 13. Jahrhundert*, in: *Judaica* 3, Frankfurt a. M. 1973; u. K.E. Grözinger, *Theosophie* (S. 14, Anm. 1), S. 148ff.

war, mit erhabener Eintönigkeit, den *Jichud*, d.h. die – auch sexuell gedachte – Einung der Gotteskräfte herbeizuführen. Die Einung der göttlichen Kräfte gebiert gleich einer ehelichen Verbindung den neuen Segen, wovon Ariel in seinem Buch ausführlich spricht.

Es ist diese theurgisch-sakramentale Mystik der Sohar-Theologie, die man in der Öffentlichkeit gewöhnlich mit jüdischer Mystik schlechthin verbindet. Dies darf aber nicht zu dem, von Scholem suggerierten, Fehlschluß verleiten, unitive Mystik könne es im Judentum nicht geben.

Eine neuerliche Variante gewann die jüdische Mystik durch die lurianische Kabbala, die am Ende des 16. Jahrhunderts von Jizchak Lurja im palästinischen Safed konzipiert wurde und die sich ab dem 17. Jahrhundert wie ein Lauffeuer über Italien nach Deutschland und ganz Osteuropa verbreitete. Die lurianische Kabbala ließ der vom Sohar gedachten Selbstoffenbarung der Gottheit in Zehn Sefirot noch den Akt des *Zimzum* vorangehen, d.h. eine Selbstkontraktion der alles erfüllenden unendlichen Gottheit, wodurch innerhalb des *En Sof* ein konzentrischer Hohlraum entstand, in den die sich offenbarende Gottheit (die Zehn Sefirot) mitsamt der ganzen Schöpfung emanieren konnte. Bei diesem Emanationsprozeß der Weltstufen gab es wegen der Fülle des ausströmenden Gotteslichtes den vielgenannten Bruch der Gefäße, welche die Fülle des Lichtes nicht verkraften konnten. Das Gotteslicht strömte in den Emanator zurück, außer einem Rest, der mit den Schalen in die Tiefe stürzte und zum Kern des Reiches der Finsternis und des Bösen wurde. Der Emanator unternahm danach einen erneuten Versuch der Emanation, um den Bruch zu »reparieren«. Diese neuerliche Weltenemanation galt nunmehr als »Welt der Wiederherstellung« (Reparatur), *Olam ha-Tikkun*. Sukzessive hat der Emanator diese Welt aufgebaut und wollte sie durch die Tat des *Ersten Menschen*, des Adam, vollenden lassen. Allein, der Erste Mensch verfehlte diese Aufgabe – dies ist der Sündenfall –, und es ereignete sich ein weiterer relativer kosmischer Bruch. Wichtiger ist jedoch, daß dabei der Erste Mensch selbst zerbrach. Seine Seele mit ihren 613 Seelengliedern barst und zerstob in unzählige einzelne

Seelenfunken. Sie wurden die Seelen Israels und einzelner Nichtisraeliten. Diesen Seelen obliegt es nunmehr, in einer kollektiven Leistung die Makroseele des Ersten Menschen wiederherzustellen, damit dieser schließlich den ihm ursprünglich auferlegten *Tikkun*, d.h. die Vollendung des *Olam ha-Tikkun*, vollbringen kann. Die Rückführung der Einzelseelen geschieht als Seelenläuterung auf dem Wege unzähliger Seelenwanderungen (*Gilgul*), wobei die Seelen in Menschen, Tieren Pflanzen und Mineralen eingeleibt sein können. Spätere Versionen der lurianischen Lehren haben indessen die Lehre von den kosmischen Funken mit dieser psychologischen Funkenlehre vermischt und den Läuterungsprozeß beider als einen einzigen Vorgang betrachtet.

Diese Lehre vom kosmischen Tikkun durch des Menschen Hand ist gleichsam die Lehre von einer kollektiven messianischen Leistung, in der das Seelenkollektiv im Laufe der Geschichte den Tikkun der Welt stufenweise erarbeitet. Das eigentlich mystische Element an dieser Vorstellung ist, daß die zu läuternden göttlich-menschlichen Funken dem Menschen in allen Dingen und Wesen entgegentreten können, er also jederzeit gewärtig sein muß, diesen Kontakt mit den verborgenen Funken aufzunehmen, sie gegebenenfalls sich bei den Mahlzeiten einzuverleiben, um sie so auf seine eigene Stufe emporzuheben. Ihre weitere Rückführung nach oben auf der Stufenleiter vermag der aufmerksame Mystiker schließlich durch Gebet und Ritus zu vollbringen.

Im Rahmen dieser *Seelen-Funken-Mystik* werden insbesondere die Sabbatmahlzeiten, aber auch jeder gewöhnliche Tisch zu Gelegenheiten sakramental-mystischen Handelns, wofür die lurianischen Ritualbücher detaillierte Anweisungen geben. Hier wird der Anordnung der Speisen auf dem Tisch, der Anzahl der kauenden Zähne, der Anzahl und Reihenfolge der Handwaschungen eine nicht austauschbare sakramentale Bedeutung zugeschrieben. Der lurianische Mystiker ist beim Mahl, im Gebet und im Alltagshandeln nicht eigentlich auf dieser Welt, sondern er ist stets in das hinter dieser Welt verborgene Seelendrama involviert und mit ihm aufs engste verbunden.

In späteren Weiterbildungen dieser Funkenlehren durch chassidische Mystiker Osteuropas wird des Menschen gesamter Besitz dank der ihm innewohnenden Funken als ihm mystisch-sakramental zugeordnetes Gut verstanden. Ähnlich verstehen sich auch die Glieder einer chassidischen Gemeinde ihrem Rebbe seelenwurzelnhaft verbunden. Selbst die Bewegungen und Reisen, die der Mensch willentlich oder unwillentlich macht, versteht der Ba'al Schem Tov in diesem Licht. Sie alle sind Führungen zu Orten, an denen es gilt, solche einem selbst verwandte und zugehörige Funken einzusammeln.

Das Einsammeln oder auch nur vorübergehende Beherrbergen solcher Seelenfunken – die Texte nennen dies Anschwängerung, *Ibbur* – verleiht dem Menschen meist eine höhere mystische Qualität, die ihn zu unerwarteten spirituellen und intellektuellen Leistungen befähigt. Es entsteht hier demnach eine *unio mystica* mit anderen Seelen aus der gemeinsamen Seelenwurzel im *Ersten Menschen*. Im Wissen um die Möglichkeit und die Verpflichtung zu solchen Seelenverbindungen haben die Lurianer eigens den Ritus entwickelt, sich auf dem Grab von großen heiligen Männern auszustrecken, um dort mit ihnen zu einem *Jichud*, einer Einung mit ihrer Seele, zu gelangen. All dies ist zweifellos ein völlig anderer Typ des mystischen Erlebens – die Seele des Mystikers sucht nicht die Einung mit der Gottheit, sondern mit Gliedern des großen Seelenkollektivs.

Letztes Ziel all dieser Bestrebungen ist natürlich die Vereinigung aller Seelen im Makroanthropos »Adam«, der dann den endgültigen Tikkun vollendet. Dann stirbt das Böse ab, und der *Olam ha-Tikkun* ist in der von Gott ursprünglich intendierten Gestalt errichtet. Er ist dann nichts als eine schillernde Vielfalt des einen Gotteslichtes, oder wie die lurianischen Texte zuweilen sagen: Diese ganze emaniertere Vielfalt ist nichts als eine Fülle von Aspekten der Aspekte des En Sof – eine Auffassung, die nahe an Spinozas *deus sive natura* steht. Die weltliche Vielfalt ist nur eine Fülle verschiedener Aspekte der einen Gottheit. Jetzt noch unvollkommen, dereinst völlig restauriert.

Aus dieser langen Reihe mystischer Formen des Judentums behandelt David S. Ariel hier, wie gesagt, im wesentlichen die

Konzeption des Sohar und mit dem Scholemschen Mystik-Vorbehalt einige Gedanken des osteuropäischen Chassidismus. Dies ist lediglich ein Ausschnitt, wenn auch ein sehr gewichtiger.

An mehreren Stellen dieser kurzen Skizze wurde auf die spezifisch aschkenasischen Beiträge zur jüdischen Mystik hingewiesen, auf die Chassidut Aschkenas des 12./13. Jahrhunderts, wie auch auf den gleichermaßen aschkenasischen Chassidismus Osteuropas des 18./19. Jahrhunderts, der bis in unsere Gegenwart als vitale Kraft jüdischer Frömmigkeit weiterlebt. Letzterer ist jedoch die Frucht einer Verbindung oder auch nur Verklammerung von fast allen hier skizzierten mystischen Traditionen.

Diese im Osten geschaffene Verbindung mystischer Traditionen hatte jedoch bereits im Westen, in den deutschsprachigen Ländern, begonnen und ging zuweilen im gleichen Schritt mit den osteuropäischen Entwicklungen. Schon ab dem 14. Jahrhundert und auch noch früher¹ ist das Eindringen der spanischen Kabbala in den deutschen Sprachraum zu erkennen, zunächst in einem im Rheinland nachweisbaren Kreis von Kabbalisten², deren bekanntester der Kölner Menachem Zioni (Übergang 14./15. Jh.) ist, der die spanische Kabbala mit den Traditionen der Chasside Aschkenas verband.

Die Macht der spanischen Kabbala drängte die aschkenasisch-chassidische Mystik bald in den Hintergrund, dies um so leichter, als auch die spanische Kabbala der aschkenasischen Vorliebe der Alphabetsmystik huldigte. Als der Pforzheimer christliche Kabbalagelehrte und Humanist Johannes Reuchlin im Jahre 1517 sein Buch *De arte cabbalistica* veröffentlichte, konnte er auf hebräische Handschriften aller Spielarten der spanischen Kabbala zurückgreifen – ein Zeichen für deren

1 Dazu demnächst M. Idel, An Anonymous Kabbalistic Commentary on Shir ha-Yihud, in: J. Dan, K. E. Grözinger (Hrsg.), *Mysticism* (S. 12, Anm. 2).

2 Vgl. I. J. Yuval, Magie und Kabbala unter den Juden im Deutschland des ausgehenden Mittelalters, in: *Judentum im deutschen Sprachraum* (S. 12, Anm. 1).

weite Verbreitung in Deutschland, wenn sie sogar einem christlichen Gelehrten zugänglich waren.

Aber nicht alleine die spanische Kabbala eroberte sich den aschkenasischen Raum. Kaum war die lurianische Kabbala in Europa angekommen, hatte sie alsbald ihre eifrigen Adepten auch im deutschen Sprachraum. Schon im Jahre 1630, als der Frankfurter Josef Juspa Han sein für jedermann verständliches »alltägliches« Ritualbuch *Josif Omez* verfaßte, schöpfte er reichlich aus lurianischen Traditionen. Und der von 1606 bis 1614 in Frankfurt amtierende Rabbiner Jesaja Horowitz beendete bald nach seinem Weggang vom Main seinen vielgelesenen Klassiker *Schne Luchot ha-Brit*, der gleichfalls eine Verbindung von halachisch-ritueller Literatur mit der Kabbala darstellt. Schon im Jahre 1682 hat der Frankfurter R. David Gruenhut – wenn auch gegen den Widerstand der Gemeindeoberen – das lurianische Werk über die Seelenwanderung, *Sefer ha-Gilgulim*, gedruckt. Und im Jahre 1705 erschien in Frankfurt am Main das jiddisch-hebräische Moral- und Erbauungsbuch *Kav ha-Jaschar* für Frauen und alle jüdischen Hausväter, das im folgenden über dreißig Auflagen erlebte – auch dieses ist ohne die Kabbala des Sohar und die Schriften Lurias nicht denkbar.¹

Zur selben Zeit amtierten am Main nacheinander zwei Rabbinen, die als Kabbalisten und Ba'ale Schem bekannt waren, Naftali Katz (ha-Kohen) (1645-1719)² und Avraham Abusch (1700-1769). In der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts (1741-1800) lebte in Frankfurt Rabbi Nathan Adler, der um sich einen Kreis von Kabbalisten scharte, die sich wie ihre Brüder im damaligen Osteuropa Chassidim nannten und auch äußerlich in einem ganz ähnlichen Bild erschienen.³ Daß auf solchem

1 Zu ihm siehe K. E. Grözinger, Jüdische Literatur zwischen Polen und Deutschland. In: ders., Die wirtschaftlichen und kulturellen Beziehungen zwischen den jüdischen Gemeinden in Polen und Deutschland vom 17. bis zum 20. Jahrhundert, Wiesbaden 1992, S. 53–78.

2 Zu ihm siehe Y. Liebes, A Profile of R. Naphtali Katz from Frankfurt and His Attitude towards Sabbateanism, in: *Mysticism* (Anm. 1).

3 Vgl. R. Elior, Rabbi Nathan Adler of Frankfurt and the Controversy

Boden auch die Saat des in diesem Buch kurz gestreiften kabbalistischen Messias Schabtaj Zwi² aufgehen konnte, braucht nicht wunder zu nehmen. Bekannt ist ja die diesbezügliche Auseinandersetzung um den Altonaer Rabbiner Jonathan Eybeschütz (1690-1764)³ wie auch die Tatsache, daß die spätsabbatianische Sekte der Frankisten in Offenbach am Main ihr letztes Domizil hatte.⁴

Frankfurt sollte hier nur als Beispiel dienen. Auch in anderen deutschen Städten traf man auf jüdische Kabbalisten. Mit der Aufklärung um Moses Mendelssohn (1729-86) kam indessen das Studium der Kabbala in Deutschland – im Gegensatz zum jüdischen Osten – offenbar zu einem jähen Ende. Dennoch weiß G. Scholem in seinem Aufsatz »Die letzten Kabbalisten in Deutschland«⁵ noch einzelne Vertreter dieser Mystik im 19. Jahrhundert zu benennen, etwa Moses Fränkel, einen Neffen des Lehrers von Mendelssohn, den Mainzer Rabbiner Hirz Scheyer (gest. 1822), Joseph Schnaittach aus Freudenthal (1769-1861) und den Michelstädter Ba'al Schem Seckel Löw Wormser (1769- 1847). Genannt sei noch Hile Wechsler (gest. 1894), der als Prophet des Untergangs aufgetreten war.⁶

Schließlich soll nicht unerwähnt bleiben, daß die Kabbala in

Surrounding Him, in: *Mysticism* (Anm. 1); K.E. Grözinger, Wunderrabbiner in Deutschland. Die Schule von Nathan Adler in Frankfurt a. M., in: Publikation der Hochschule für Jüdische Studien, Heidelberg 1994.

2 Vgl. G. Scholem, *Sabbataj Zwi*, Frankfurt a. M. 1992.

3 Zu ihm siehe H. Graetz, *Geschichte der Juden*, Leipzig³1897 Bd. 10, S. 347ff., 495ff.

4 Dazu K. Werner, *Die Sekte der Frankisten*, in: *Zur Geschichte der Juden in Offenbach am Main*, Bd. 2, Offenbach 1990, S. 106-115; P. Arnsberg, *Von Podolien nach Offenbach*, in: *Offenbacher Geschichtsblätter* 14, Offenbach 1965.

5 *Judaica* 3, Frankfurt a. M. 1973.

6 Vgl. Mosche Pinchas Elchanan (Hyle) Wechsler. *Ein Wort der Mahnung an Israel*, hrsg. und eingel. von R. Horwitz, *Kuntresim* 74, Jerusalem 1991; dies., *The Mystical Visions of Rabbi Hyle Wechsler in the 19th Century*, in: *Mysticism* (S. 12, Anm. 2).

Deutschland auch unter Christen ihre Adepten gefunden hatte, sogar am Württembergischen Hof, wovon bis heute die 1673 errichtete kabbalistische Lehrtafel der Prinzessin Antonia in der kleinen Schwarzwaldkirche in Bad Teinach zeugt¹, Knorr von Rosenroth (1636-89), ein von Jakob Boehmes Schriften angeregter Verehrer der Kabbala, der in seinem monumentalen Werk *Kabbala Denudata* (1677-1684) eine Fülle kabbalistischer Originale ins Lateinische übersetzte, der Kreis um F.C.Oetinger (1702-82), der Deutungen zu Antonias Lehrtafel verfaßte und dessen Schriften Hegel (1770-1831) und Schelling (1775-1854) beeinflussten, christliche Theosophen wie F.J. Molitor (1779-1860) und F. von Baader (1765-1840)². Und abschließend sei erwähnt, daß das Werk eines der bedeutendsten Schriftsteller deutscher Sprache, nämlich des Prager Juden Franz Kafka, ohne die verschiedenen Seiten der jüdischen Mystik und Kabbala kaum wirklich zu verstehen ist.³

Karl Erich Grözinger

1 Vgl. z.B. F. Häussermann, *Pictura Docens – Ein Vorspiel zu Fr. Chr. Oetingers Lehrtafel der Prinzessin Antonia von Württemberg*, in: *Blätter für württembergische Kirchengeschichte* 66/67 (1966/67), S.65-155; ders., *Theologia Emblematica – kabbalistische und alchemistische Symbolik bei Fr.Chr. Oetinger und deren Analogie bei Jakob Boehme*, ebda. 68/69 (1968/69); G. Scholem, *Zur Geschichte der Anfänge der christlichen Kabbala*, in: *Essays presented to Leo Baeck*, London 1954; K. Reichert, *Pico della Mirandola and the Beginnings of Christian Kabbala*, in: *Mysticism* (Anm. 3); K.E. Grözinger, *Reuchlin und die Kabbala* (S. 14, Anm. 4); J.L. Blau, *The Christian Interpretation of the Cabbala in the Renaissance*, New York 1944; F. Secret, *Les Kabbalistes Chrétiens de la Renaissance*, Milano 1985.

2 Dazu Chr. Schulte, *Kabbala-Rezeption in der deutschen Romantik*, in: *Mysticism* (Anm. 3).

3 Vgl. dazu K. E. Grözinger, *Kafka und die Kabbala* (S. 10, Anm. 3).