

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

“*Jüdische Mystik*” by Karl Erich Grözinger

was originally published in

Handbuch zur Geschichte der Juden in Europa, Bd. 2, Religion, Kultur, Alltag
by Elke-Vera Kotowski (Ed.) Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (2001),
127-137.

This article is used by permission of [Wissenschaftliche Buchgesellschaft \(wbq\)](#).

This document has been published under the Creative Commons License Attribution
[CC-BY-NC-ND 3.0 DE](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Jüdische Mystik

Von den zahlreichen bekannten Definitionen des Begriffs Mystik hat der Religionshistoriker W. R. Inge besonders die der Mystik als „Bestreben des menschlichen Denkens, das göttliche Wesen oder die letzte Realität der Dinge zu erfassen und den Segen der realen Vereinigung mit dem Höchsten zu genießen“¹ hervorgehoben. Gershom Scholem hingegen bezieht sich in seinem Standardwerk *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* (1957) auf R. Jones und Thomas von Aquin. Jones schrieb: „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 göttlicher Gegenwart“, und Thomas definierte Mystik als „cognitio dei experimentalis“².

Eine nähere Bestimmung jüdischer Mystik muß vor allem vor dem Hintergrund erfolgen, daß die im Judentum nach der Zerstörung des Zweiten Tempels im Jahre 70 u. Z. herrschend gewordene rabbinische Deutung des Judentums unmittelbare Kontakte zwischen Gott und Mensch auf die biblische Zeit beschränkte, auf die Offenbarung am Sinai und die Visionen der Propheten etwa im Tempel zu Jerusalem. Die Rabbinen verwiesen ihre Glaubensgenossen auf die Tora. Toralektüre und Toraauslegung, d. h. die sogenannte Mündliche Tora, sollten fortan die einzig legitime Offenbarungsquelle und das Gebet der Ort der Gottesbegegnung des Menschen sein.

Alle künftige jüdische Mystik im eingangs definierten Sinn mußte sich fortan mit diesem Schriftprinzip auseinandersetzen, es integrieren oder sich ihm widersetzen. Dies geschah bereits zur Zeit des antiken rabbinischen Judentums. Schon zur Zeit von Mischna und Talmud (1.–7. Jh. u. Z.) wurden jene Grundkategorien geprägt, welche die gesamte spätere jüdische Mystik begleiten sollten. Unter diesem Einfluß ist die mittelalterliche Kabbala im 12./13. Jh. in der Provence und Spanien entstanden. Zur selben Zeit entstand im Rhein- und Donaugebiet der aschkenasische Chassidismus, wohingegen die frühneuzeitliche Kabbala im 16./17. Jh. ihren Anfang im palästinischen Safed nahm, schnell auf Europa übergriff, um dann im Osteuropa des 18. Jhs mit dem Chassidismus wieder einen europäischen mystischen Impuls zu erfahren. Zwischen diesen Innovationsschüben gab es eine kontinuierliche Reihe individueller Mystiker, die von diesen großen Umwälzungen zehrten oder ihre eigenen Wege gingen.

¹ W. R. Inge, *Mysticism in Religion*, London 1969, S. 31.

² G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt a. M. 1967, S. 4.

Die Grundformen jüdischer Mystik und die Weisen ihrer sprachlichen Mitteilung

Die verwirrende Vielfalt unterschiedlicher mystischer Phänomene in der langen jüdischen Religionsgeschichte läßt sich letztlich auf drei typologische Grundformen reduzieren, die trotz unterschiedlicher Weltdeutungen in fast allen Phasen wiederkehren. Sie unterscheiden sich in ihrer Vermittlung zwischen Gottheit und Mensch, den beiden fundamentalen Polen einer jeden Mystik:

1. Beim *weltflüchtigen ekstatisch unitiven Typ* verläßt der Mensch seinen irdischen Raum, um mit dem Ziel einer *unio mystica* in die Nähe oder Verbindung zur Gottheit zu gelangen.
2. Beim zweiten Typus, der *Visitationsmystik*, bleibt der Mensch an seinem irdischen Ort, während die Gottheit den Menschen in seinem irdischen Raum besucht.
3. Beim dritten Typus schließlich, der *sakramental-theurgischen Überbrückungsmystik*, bleiben beide, Gott und Mensch, an ihrem angestammten Ort. Die Distanz wird durch sakramental-theurgisches Handeln des Menschen überbrückt.

Die große Vielfalt jüdisch-mystischer Erscheinungsformen kommt im wesentlichen dadurch zustande, daß jede der drei mystischen Grundformen mit Hilfe unterschiedlicher Theologien, Kosmologien und Menschenbilder beschrieben wird. Die folgende Darstellung muß darum zunächst in der gebotenen Kürze das von den Mystikern vertretene Weltbild vorstellen, Gotteslehre, Kosmologie und Menschenbild, mit deren Hilfe sie ihre mystischen Erlebnisse und Aktivitäten beschreiben. Erst vor diesem Hintergrund lassen sich die drei mystischen Grundtypen auffinden.

Das körperlich-personalistische Welt- und Gottesbild des antiken rabbinischen Judentums und seine Mystik

Die antike rabbinische Literatur zeichnet wie die Bibel die Gottheit in personhaften Kategorien, als König, der im siebten Himmel thronet, umgeben von einem ihn preisenden und ihm dienenden Hofstaat. Der Mensch wird entsprechend als ein Wesen aus Fleisch und Blut gezeichnet, das der Erde zugehört. Diese in räumlichen und personalistischen Kategorien beschriebene Theologie und Anthropologie hat die drei Grundtypen mystischer Aktivitäten wie folgt beschrieben.

Der visitationsmystische Grundtypus hat sich dem rabbinischen Schriftprinzip gebeugt und das mystische Erlebnis an das Torastudium gebunden. Dem räumlichen Denken dieses Weltbildes entsprechend geschieht die himmlische Visitation des Mystikers so, daß Engel und die himmlischen Elemente, zuweilen auch die Gottheit selbst, sicht- und hörbar zu dem Mystiker auf die Erde herabsteigen, wie dies einst am Sinai geschehen war.

Im Talmud wird darum von einigen Rabbinen berichtet: „Sie setzten sich und befassten sich mit den Worten der Tora [...], da fiel Feuer vom Himmel und loderte um sie [...] Da

freuten sich die Worte der Tora wie bei ihrer Offenbarung am Sinai und das Feuer umzingelte sie, wie es vom Sinai züngelte [...]“³

Besonders eng gehörte diese sinaimystische Visitation zum Studium von *Maase Bereschit*, „Dem Schöpfungswerk“ (Gen 1), und *Maase Merkava*, „Dem Werk des Thronwagens“ (Ez 1). Dieser Visitationstypus gemäß der körperlich-räumlichen Beschreibungssprache bleibt während der gesamten jüdischen Religionsgeschichte erhalten, bis herab zum osteuropäischen Chassidismus des 18./19. Jhs., in dem die sinaitischen Phänomene bei Gesang, Tanz und Gebet geschildert werden.

Die antike jüdische Theologie konnte den weltflüchtig unitiven Typus der Vereinigung von Gott und Mensch nur in räumlichen und körperlichen Kategorien beschreiben. Dies geschieht in der sogenannten Hechalotmystik (1.–5. Jh. u.Z.) als Beschreibung einer Himmelsreise des Mystikers, bei welcher er durch die sieben Himmel und die himmlischen Hallen (Hechalot) bis vor den Thron Gottes schreitet. Dort sind Vision, Audition und Beteiligung an der himmlischen Liturgie die Klimax der unio mystica.

Der Auf- und Abstieg wie der mystische Akt vor dem Gottesthron wird durch Singen himmlischer Gesänge und Vorweisen von Siegeln mit Gottesnamen bewerkstelligt, die den Mystiker der Himmelswelt angleichen und seinen Leib transfigurieren. Der ekstatische Himmelsaufstieg, in der mittelalterlichen Mystik in philosophischen unkörperlichen Kategorien dargestellt, hat in seiner räumlichen Form durch den Begründer des osteuropäischen Chassidismus im 18. Jh. eine Neubelebung erfahren. Auch die spanische Kabbala des 13. Jhs. wie die lurianische Kabbala des 16./17. Jhs. kennt diese Himmelshallen, vor allem als Ziel nächtlicher Himmelsaufstiege der Seelen, um dort die ihnen zugehörige Tora-Deutung zu erfahren.

Die frühen Hechalottexte kennen schließlich eine Form der theurgischen Überbrückungsmystik, die magischen Charakter hat. Bei ihr werden unter mehrtägigem Fasten, Beten und Beschwören der himmlischen Mächte überirdische Güter auf den Menschen herabgeleitet, die mühelose Kenntnis der Tora und ihrer Mysterien sowie die „Vergöttlichung“ des irdischen Lebens. Eine zentrale Rolle für diese theurgische Form der Überbrückung zwischen der himmlischen und der irdischen Welt spielen, wie bei der Himmelsreise, die Gottesnamen. Sie sind Machtträger, die der Beschwörung der himmlischen Mächte dienen und dem Menschen himmlische Einsichten verleihen.

Die onomatologisch-linguistische Theologie als mystische Beschreibungssprache

Die frühjüdische Lehre von den Gottesnamen, die wegen ihrer grundsätzlichen Bedeutung für die gesamte spätere jüdische Mystik hier ausführlicher dargestellt werden muß, ist in der Hechalotliteratur zu fassen. Sie ist, abgesehen von Philo von Alexandrien, innerhalb der frühjüdischen Tradition der erste Versuch einer Überwindung des personalisti-

³ jHagiga 77a; vgl. auch Apostelgesch. 2.

schen Gottesbegriffes. In dieser Lehre von den Gottesnamen, einer theologischen Onomatologie, wird die Gottheit nicht länger als menschlich gestaltete Person gesehen, sondern als Wort, als Laut, d. h. als kraftgeladener sprachlicher Klang. Gott wird identisch mit seinem Namen: „Er ist sein Name und sein Name ist Er.“

Namen im Sinne dieser Texte sind keine semantischen Bedeutungsträger, sondern vom Menschen unabhängige Machtträger, mit denen Gott die Welt erschaffen hat. Ein „Name“ kann schon aus einem hebräischen Buchstaben oder aus einer „willkürlichen“ Reihe solcher bestehen. Neue Gottesnamen werden durch Reihungen und Umstellungen erzeugt und damit neue machtttragende Namen. Dies war auch die Art und Weise, wie die Gottheit die Welt erschaffen hatte. Die späteren Kabbalisten werden diese onomatologische Schöpfer-Welt-Dynamik dann mit den platonischen Emanationsvorstellungen weiter interpretieren und identifizieren. Eine weitergehende theoretische Grundlegung im Geiste des mittelalterlichen Denkens erhielt diese Namenmystik erst durch die aschkenasischen Chassidim.

Eleasar ben Jehuda von Worms (1165–ca. 1230), einer der fruchtbarsten Autoren der mystisch-asketischen Volksbewegung an Rhein und Donau während des 12./13. Jhs., hat die antike onomatologische Theologie um eine analoge Anthropologie ergänzt und so den Menschen als ein onomatologisches Ebenbild Gottes gedeutet, das im Wege der *imitatio dei* seinem Schöpfer ähnlich werden konnte. Der Mensch ist nach dieser Lehre befähigt, mittels der hebräischen Sprache Werke zu vollbringen wie einst der Schöpfergott. Die bis in die Prager Legende um den Hohen Rabbi Löw nachwirkende Lehre schreibt darum dem Menschen die Fähigkeit zu, mit Hilfe der hebräischen Buchstaben und Gottesnamen einen toten Lehmkloß, hebräisch Golem, zu beleben und in diesem höchsten Akt der *imitatio dei* seine Gottebenbildlichkeit zu erreichen.

Die mittelalterlichen Kabbalisten ab dem beginnenden 13. Jh. verwendeten neben ihrer noch zu beschreibenden Lehre von den Zehn Sefirot an hervorragender Stelle die Onomatologie zur Beschreibung der göttlichen Welt und der vom Mystiker erstrebten *unio mystica*, die mit dem Begriff *Dewekut*, „Anhaftung“, benannt wird. Dabei gilt die Tora als die Offenbarung der Gottesnamen schlechthin. Ihr gesamter Text ist nichts als ein einziger, reich gegliederter Gottesname, aus dessen Studium der Mensch Einsicht in Struktur und „Innenleben“ der Gottheit erlangen kann. Die richtige Erkenntnis der Gottesnamen in der Tora und deren Funktionen in der göttlichen und außergöttlichen Welt ist nun die Grundlage für die eigentlich mystischen Aktivitäten, die sowohl theurgische wie unitive Seiten haben.

Die theurgische Buchstabenmystik der mittelalterlichen Kabbalisten sieht in den Gottesnamen im Sinne der altjüdischen Onomatologie die eigentlichen göttlichen Machtträger, die der Mystiker bei seinem Torastudium aktivieren möchte: „Wahrheit und Bundestradi-tion ist, daß derjenige, der seine Wünsche in Sachen der Gottesnamen erreichen will, sich mit ganzer Macht um die Tora mühen muß, um die Bedeutung, *Kawwana*, eines jeden Namens der Heiligen Namen, der Tora zu erfassen [...]“⁴ „Alle Seine heiligen Namen, die in

⁴ Josef Gikatilla, *Schaare Ora*, Warschau 1883 (Neudruck Jerusalem 1960), S. 2.

der Tora genannt werden, sind im Tetragrammaton enthalten, [...] es ist der Stamm [...] und sie die Äste und Wurzeln, Schätze und Schatzkammern. Und jeder hat eine andere Wirkung als der andere.“⁵ Der Mensch muß sich daher in seinem auf die Theurgie ausgerichteten Studium und Gebet auf die für seine Wünsche zuständigen Gottesnamen ausrichten, um den unmittelbaren Segensfluß aus der Gottheit auszulösen.

Der unitive Aspekt dieser onomatologischen Mystik wird als Dewekut beschrieben, als Haften an den Gottesnamen. Besonders klar formuliert dies der der Soharkabbala verpflichtete Elijah de Vidas (Safed 16. Jh.) in seinem Werk *Reschit Hochma*: „Das ist die Stufe der Gerechten, Zaddikim, die am Namen JHWH haften (*davak*), [...] denn dank ihres Haftens am Namen JHWH, der die Quelle des Lebens ist, geben sie Lebenskraft sogar an das Fleisch weiter.“⁶ Ähnlich Josef Gikatilla (Kastilien 1248–1325): „Darum muß sich jeder Mensch mit all seiner Macht bemühen, sich zu heften und zu hangen an dem Namen JHWH.“⁷

Ihren Höhepunkt fand die onomatologische Deutung des unitiven Aktes beim Begründer des osteuropäischen Chassidismus, Israel Ben Elieser, dem Baal Schem Tow (Akronym: Bescht) (1700–1760). Für ihn ist die gesamte Schöpfung, die sich aus dem entfalteten hebräischen Alphabet entwickelte, ein einziger von Gott bei der Schöpfung gesprochener Text, in dem die Gottheit selbst anwesend ist. Darum kann und soll die Dewekut überall in dieser Welt erlangt werden, in besonderem Maße allerdings an den Buchstaben des hebräischen Textes von Tora und Gebet. Der Bescht fordert darum seine Anhänger auf, beim Beten nicht auf den Sinn der Worte zu achten, sondern sich an die in den Buchstaben gegenwärtige Gottheit zu heften: „Das Wort, das man [bei Tora und Gebet] spricht soll leuchten, denn in jedem Buchstaben sind Welten und Seelen und Gottheit [...] Und der Mensch muß seine Seele in all diese Stufen hineingeben, dann einen sich alle Welten in eins [...]“⁸

Das philosophische Gottes- und Weltbild und die theosophische Kabbala

Das Mittelalter brachte dem Judentum unter dem Einfluß der griechisch-arabischen Philosophie ein völlig neues Gottes-, Welt- und Menschenbild, das tiefgreifenden Einfluß auf die Sprache der Darstellung des mystischen Erlebens hatte. Die Gottheit wurde nun nicht mehr in personalistisch-körperlichen und räumlichen Kategorien vorgestellt. Gott ist kein Körper, er steht über Raum und Zeit. Gott wird nach aristotelischer Diktion zur *prima causa*, zur Ursache aller Ursachen oder nach platonischer Diktion zum absolut Einen. Dieser Gott ist unerkennbar, unansprechbar, ohne Relation zur irdisch-körperlichen Welt, jenseits jeglicher menschlicher Erkenntnis und Erfahrung. Sein Verhältnis zur Welt ist das von

⁵ Ebd., S. 7.

⁶ Elijah de Vidas, *Reschit Hochma*, Ahava X, S. 87c.

⁷ Josef Gikatilla, *Schaare Ora*, S. 31.

⁸ *Sefer ha-Bescht*, I, S. 119, § 15.

Ursache und Wirkung (aristotelisch) oder das der Sonne zu ihrem Licht, d. h. des Emanators zum Emanierten (platonisch).

Beide Philosophenschulen rangen mit dem Problem der möglichen Beziehung des Unendlichen zum Endlichen bzw. des absolut Einen zur totalen Vielfalt. Die für die Philosophen typische Lösung ist die Überbrückung dieser Kluft mittels einer Reihe von intelligiblen Mittelstufen zwischen den beiden Extremen, aristotelisch gesprochen mittels zehn separater Intelligenzen, neoplatonisch mittels Weltintellekt und Weltseele.

Wesentlich ist nun auch die Neudefinition des menschlichen Wesens entweder als Intellekt oder als Seele, die beide göttlicher oder himmlischer Herkunft sind. Dank dieser intelligiblen Wesenheit des Menschen ist ihm ein Kontakt zur göttlichen Welt oder gar zur Gottheit selbst möglich, sei es zu dem engelgleichen aristotelischen Aktiven Intellekt oder der neoplatonischen Weltseele und dem ihr vorgeordneten Intellekt. Die Rückkehr des göttlichen Teiles im Menschen zu seinem Ursprung wird auch bei Philosophen wie Moses Maimonides (1135–1204) oder Salomo ibn Gabirol (1020/21–1057/58) in durchaus mystischen Tönen beschrieben, als Einswerdung und damit als Auflösung des Individuums in der jeweiligen intelligiblen Mittelsubstanz. Der Weg dahin führt, sei es noch während des irdischen Lebens oder nach dem Tode, über eine Abkehr von der körperlichen Welt und eine Hinwendung zur intelligiblen Welt mittels der Wissenschaft und Erkenntnis. Diese neuen philosophischen Auffassungen wurden nun auch von den mittelalterlichen Mystikern bei ihren Beschreibungen des mystischen Erlebens herangezogen.

Abraham Abulafia (ca. 1240–1291), der in verschiedenen Mittelmeerländern lebte, übernimmt im wesentlichen das von Maimonides vertretene aristotelische Weltbild, nach welchem die zehnte Zwischeninstanz, der Aktive Intellekt, eine auch für den Mystiker entscheidende Stellung einnimmt. Er ist entweder das Ziel der *unio mystica* oder vermittelt eine solche mit der Gottheit selbst: „[...] dadurch, daß die Seele den menschlichen Intellekt ergreift, der aus dem separaten Aktiven Intellekt emaniert ist, erreicht sie die Vereinigung mit ihrem Gott.“⁹ Im Weg, dieses Ziel zu erreichen, unterscheidet sich Abulafia jedoch grundlegend von den Philosophen. Für ihn ist dies nicht die wissenschaftliche Forschung, sondern die Rezitation und Permutation der Gottesnamen, Atemtechnik und Gestik.

Die seit dem Anfang des 13. Jhs. in der Provence und im Norden Spaniens auftretenden Kabbalisten, unter ihnen auch der mutmaßliche Verfasser des *Sohar*, Mose von León (1240–1305), haben den philosophischen Grundgedanken der absoluten ontologischen Distanz von Gottheit und Geschöpfen übernommen und zu ihrer Überbrückung gleichfalls intelligible Mittelinstanzen angenommen. Zwischen die unendliche, unerkennbare Gottheit, das *En Sof* („Endloses“), und die sensible Welt traten bei ihnen schon im ersten kabbalistischen Buch, dem *Sefer ha-Bahir* (Provence um 1200), gleichfalls zehn Substanzen, die alsbald mit den aristotelischen und neoplatonischen verglichen und unter dem Einfluß des vorkabbalistischen *Sefer Jezira* als Zehn Sefirot kanonisch wurden.

Die kabbalistischen zehn Sefirot sind allerdings nicht Teil der von der Gottheit ver-

⁹ *Or ha-Sekhel*, zit. nach M. Idel, *Studies in Ecstatic Kabbalah*, Albany 1988, S. 13.

ursachten Welt, sondern zunächst die Offenbarungsgestalt der verborgenen Gottheit selbst, als göttliche Zehnfaltigkeit, mit welcher der Mensch kommunizieren kann. Wichtig für das kabbalistische Gottesbild ist, daß es die biblische Rede vom Menschen als Ebenbild Gottes konsequent auf die zehn Sefirot bezieht, die selbst Adam Kadmon (Urmensch) genannt werden. In ihm gibt es wie im irdischen Abbild männliche und weibliche Kategorien, deren jeweilige geschlechtlich gedachte Vereinigung (Jichud) den Segen für die Welt gebiert, eingeschlossen die Seelen der Menschen. Die streng monotheistisch gedeutete Zehnfaltigkeit ist darum zugleich Quelle von Gut und Böse. Dieser offenbare Gott, Schöpfer und Erhalter der Welt, hat seine offenbarte Struktur zugleich als Grundmuster des Seins auf alle vier Weltstufen übertragen. Das neue kabbalistische Welt- und Gottesbild wurde nun von den kabbalistischen Mystikern wiederum zur Beschreibung aller drei Grundtypen mystischer Kontaktaufnahme zur göttlichen Welt herangezogen.

In dem vielleicht zu Unrecht Mose ben Nachman (Nachmanides) (Gerona, 1194–1270) zugeschriebenen *Iggeret ha-Kodesch* wird das visitationsmystische Modell als Folge eines zuvor erfolgten unitiven Aktes (s. u.) dargestellt. Nachdem das Denken des Mystikers, so sagt der Verfasser in aristotelischer Diktion, bis zu seiner göttlichen Quelle emporgestiegen ist und sich mit diesem vereint hatte, geschieht folgendes: „[...] wenn das Denken des Menschen von oben nach unten zurückkehrt, [...] fließt jenes obere Licht nach unten, [...] dann ist die Schechina (die göttliche Gegenwart) unten, dann fließt das helle Licht und breitet sich an jenem Orte aus, an dem der Denker sitzt.“¹⁰

Demgegenüber deutet Jesaja Horowitz (ca. 1565–1630, Prag, Krakau, Frankfurt a.M., Palästina) in seinen *Schne Luchot ha-Brit* die visitationsmystische Gegenwart des Sinai (s.o.) mit Hilfe der Sefirot und den aus ihnen geborenen menschlichen Seelen. Eine mythologisch-personalistische Variante bietet der Sohar selbst. Danach kommt die Schechina, die zehnte Sefira als Mutter Israels und zugleich Geliebte des göttlichen Königs (Sefira VI) morgens herab in die Synagoge, um sich dort mit dem ersten anwesenden Beter zu paaren, so auch mit dem Gelehrten, der während der Woche über seinen Studien von seiner irdisch fleischlichen Frau getrennt ist.¹¹ Verbreitet war seit etwa dem 16. Jh. die Visitation durch einen sogenannten Maggid, einen himmlischen „Künder“, der aus dem Mund des Mystikers sprechen kann, wie auch die nächtlichen Traumanfragen im Himmel.

Die Kabbalisten des Geronenser Kreises, u.a. Asriel, Esra und Mose ben Nachman (Anfang 13. Jh.), stützten sich in ihrer Beschreibung des sefirotischen Systems auf die aristotelische und neoplatonische Philosophie, was auch die Terminologie ihrer Beschreibung des unitiven Aktes prägte. So sagt z.B. das *Iggeret ha-Kodesch*: „Das Denken des Menschen kommt aus der rationalen Seele, welche selbst aus den Oberen [d. h. der Sefira Hochma (Weisheit)] fließt. Und darum hat das Denken Macht, sich auszubreiten und bis an den Ort seiner Herkunft aufzusteigen, und dann haftet es am oberen Mysterium, aus dem es geflossen ist. Und so werden das Denken und das obere Mysterium eins.“¹² Und

¹⁰ Kitve ha-Ramban, ed. Schewel, Jerusalem 1963/4, II, S. 333.

¹¹ Vgl. K. E. Grözinger, Kafka und die Kabbala, Frankfurt a. M. 1994, S. 86–87.

¹² *Iggeret ha-Kodesch*, II, S. 333.

Asriel: Es ist das Ziel „sein Denken an die Weisheit (Sefira II) zu heften, daß sie und es eine Einheit sind“¹³.

Demgegenüber ist Asriels Genosse Esra aus Gerona (gest. 1238/45) in seiner Beschreibungssprache mehr der platonischen Tradition verpflichtet: „Der Gerechte läßt seine unbefleckte und reine Seele hinaufsteigen, bis sie die obere heilige Seele erreicht, und sie vereint sich mit ihr.“¹⁴ Unbedingte Voraussetzung für diesen mystischen Aufschwung ist das Ablegen aller irdischen Dinglichkeit bis hin zum mystischen „Tod im Kuß“. Jene Kabbalisten, welche bevorzugt in mythologischen Kategorien denken, begreifen die *unio mystica* als ein Haften der menschlichen Seele oder der Gebetsmeditation, *Kawwana*, an den verschiedenen Sefirot; so Josef Gikatilla in seinem *Schaare Ora*. Eine andere Version ist die, daß während des Gebets die drei menschlichen Seelen je an ihrer Ursprungssefira haften.

Die am weitesten verbreitete mystische Betätigung zur Überbrückung der Kluft zwischen Mensch und Gott bei den Kabbalisten gehört dem Typus der sakramentalen Theurgie an. Der Kabbalist ist der Überzeugung, daß der Mensch durch das von der Meditation begleitete Erfüllen der Gebote, durch Gebet, Liturgie und Studium der Tora die Distanz zur Gottheit überwinden und auf sie Einfluß nehmen kann. Auch für die Beschreibung der theurgischen Mystik greift der Kabbalist zu seinem sefirotischen Gottesbild. Der älteste kabbalistische Text, der um 1200 in der Provence aufgetauchte *Sefer ha-Bahir*, benennt das Grundmotiv allen sakramental verstandenen Tuns der Kabbalisten. In einer etymologischen Deutung des hebräischen Wortes für „Opfer“ (Korban), sagt der *Bahir*: „Warum heißt das Opfer Korban? Weil es die heiligen Mächte zusammenführt.“¹⁵ Gemeint ist, daß die zehn Gotteskräfte, die Sefirot, mit ihren sich widerstrebenden Polen „Gericht“ und „Liebe“, „männlich“ und „weiblich“ etc. sich zu einer wahren und heilspendenden Einheit (Jichud) verbinden.

Häufig wird im Sohar dieser Jichud mittels einer gewagten sexuellen Symbolik beschrieben, so insbesondere als Meditation zum täglichen Einheitsbekenntnis, dem *Schma-Jisrael*. Der voranschreitende liturgische Text wird dabei als Choreographie für eine in der Gottheit sich vollziehende bräutliche Paarung verstanden, die sich über mehrere Akte hinzieht: „[...] dann schmückt sich die Matronita (X), um in den Traubaldachin zu ihrem Gatten (VI) zu treten. All die oberen Glieder vereinen sich dann in einem Verlangen und in einer Lust, um eins zu werden, ohne Trennung.“¹⁶ Auch die altjüdische Onomatologie wird zur Beschreibung des theurgischen Jichud herangezogen. Danach werden die vier Buchstaben des Tetragrammaton, JHWH, welche die Sefirot im ganzen repräsentieren, meditativ zum vereinten Gottesnamen zusammengeführt.

¹³ Asriel, *Perusch ha-Aggadot*, Tishby, S. 20.

¹⁴ Nach M. Idel, *Kabbalah*, S. 42, 290.

¹⁵ *Sefer ha-Bahir* § 109.

¹⁶ Sohar II, 133b–134a.

Das psychologische System der lurianischen Kabbala des 16./17. Jahrhunderts

Die nach ihrem Begründer Isaak Luria (1535–72, Ägypten u. Safed) benannte Kabbala, die sich sogleich nach Europa ausbreitete, hat mit ihrer adamitischen Makro-Psychologie der mystischen Beschreibungssprache und Technik völlig neue Möglichkeiten eröffnet. Isaak Luria und sein Schüler Chajim Vital entwarfen eine die sefirotisch emanatistische spanische Kabbala aufnehmende, sonst aber völlig neue Kosmologie und Anthropologie. Der von der spanischen Kabbala entwickelten Lehre der Emanation der Welt aus der offenbarten Gottheit stellte die lurianische Lehre die Stufen des Zimzum, Selbstkontraktion Gottes, die unvollkommene Emanation (Azilut), mit folgender Schewira (Bruch der Gefäße), voran. Ihnen folgte dann erst die wiederherstellende Emanation des Tikkun (Wiederherstellung), deren endgültige Erfüllung allerdings noch aussteht. Diese dramatischen Schritte bestimmen das Dasein der gesamten Welt. Nach diesen Lehren mußte die Gottheit, um der Welt Raum zu schaffen, sich zunächst ein wenig aus ihrer Allfülle (En Sof) zurückziehen. Der dadurch entstandene Hohlraum konnte jedoch die nun beginnende, zur Welt sich konfigurierende Fülle der Emanation nicht ertragen, weshalb diese ersten Strukturen zusammenbrachen (Schewira). Bei diesem kosmischen Bruch ist allerdings ein Teil des Gotteslichtes in die Tiefe des Hohlraumes gefallen, woraus sich eine widergöttliche Welt des Bösen, der Schalen, konfigurieren konnte, welche fortan gegen die Gottheit um die Herrschaft in der Welt stritt. Erst eine retardierte und reduzierte neuerliche Emanation aus dem En Sof konnte den Bruch heilen in einer Welt des Tikkun, der Wiederherstellung. Der Tikkun sollte vom Ersten Menschen, dem Adam ha-Rischon, im Auftrag Gottes vollendet werden, was aber im Desaster des Sündenfalls mißlang. Er brachte ein erneutes Absinken des Kosmos und vor allem das Zerbrechen der Makroseele des Ersten Menschen in unzählige Seelenfunken in 613 Seelenfamilien, die nunmehr im Zuge der Seelenwanderung eingeleibt, geläutert und schließlich in die Adamseele restituiert werden müssen. Ist diese Kollektivbemühung der Israeliten und Proselyten gelungen, haben sie den Tikkun der Welt gemeinsam erarbeitet, dessen Abschluß schließlich vom wiederhergestellten Adam vollzogen werden kann. Diese kollektive messianische Kooperation der Seelen ist nun das Feld der Vereinigung des Menschen mit der jenseitigen Welt, d. h. mit den Seelen der Verstorbenen.

Die neue anthropologisch-psychologische Basis der lurianischen Kabbala erlaubte zunächst für das überkommene sinaimystische Phänomen (s. o.) eine neue Erklärung. Die sinaimystischen Erzählungen aus dem Schülerkreis Isaak Lurias zeichnen sich dadurch aus, daß die im Torastudium versammelten Schüler stets an Orten sitzen, an welchen einst die großen Gelehrten mit verwandten Seelenfunken saßen, um so das sinaitische Geschehen mittels einer Konjunktion der Seelen von Lebenden und Toten herbeizuführen. Noch deutlicher wird der Vorgang der Visitation bei der als Ibbur („Anschwängerung“) beschriebenen Einwohnung der Seelen von Verstorbenen in einem lebenden Menschen, dem dadurch Erleuchtung und mystische Qualitäten von der besuchenden Seele mitgeteilt werden.

Der unitive mystische Akt wird z. B. in Lurias bzw. Vitals *Sefer ha-Ichudim* beschrieben. Dort wird die Anweisung gegeben, der Mystiker solle sich auf das Grab eines verstorbenen

Meisters legen, wodurch dessen Seele im Grabe aktiviert wird und sich mit der Seele des auf dem Grabe ausgestreckten Mystikers verbindet: „[...] und vollziehe eine Jichud-Formel [...], dann breitet sich seine [des Verstorbenen] Seele vorübergehend in dessen Knochen aus und er verkündet dir Geheimnisse der Weisheit und es ist sogar möglich, daß er sich dir anhaftet und dir für immer anschwängert, um dir zu nützen und dir in der Tora und beim Gebotsdienst zu helfen, sofern dieser Zaddik aus deiner Seelenfamilie ist, denn dann nähert er sich und haftet an dir über die Maßen.“ Zu Beginn des Kapitels nennt Vital diesen Vorgang „Haften/Vereinen von Geist und Geist“¹⁷.

Der osteuropäische Chassidismus

Die jüngste Phase der jüdischen Mystik, der ab der Mitte des 18. Jhs. entstandene osteuropäische Chassidismus, hat die Vielzahl der oben dargestellten Beschreibungsweisen der vorausgegangenen Mystiker weitgehend übernommen. Allerdings zeichnet sich der Chassidismus im Vergleich zu den älteren Phasen der jüdischen Mystik durch ein gesteigertes Interesse am individuellen mystischen Erleben aus, so daß Scholem sie in seinem berühmten Aufsatz zur Dewekut als Zentrum und Anfang des Chassidismus sah.

Dieser neue mystische Impetus hat darum auch zwei wirklich neue Beschreibungsweisen oder gar Modi des mystischen Aktes geschaffen, die mit den Namen der beiden wichtigsten Schüler des Gründers Israel Ben Elieser Baal Schem Tow, nämlich Dow Ber von Międzyrzec (gen. Maggid) (gest. 1772) und Jakob Josef aus Polnaa (gest. 1782), verbunden sind. Während der Bescht selbst, wie oben schon vermerkt, den unitiven Typus in Gestalt der Himmelsreise wie in dem der Onomatologie bevorzugte, kreierte Dow Ber eine unitive Nichtungsmystik, wohingegen Jakob Josef eine kommunale Gemeinschaftsmystik schuf.

Abweichend von der schon beschriebenen Alphabetmystik des Baal Schem Tow hat der Nachfolger des Bescht, Dow Ber, eine absolut weltabgewandte Nichtungsmystik konzipiert. Gemäß seiner lurianische Topoi umdeutenden Kosmologie hat Gott die Welt erschaffen, um mit seinem Volk Israel kommunizieren zu können. Dies war aber nur möglich, wenn er sich seiner allumfassenden Größe begab und sich bis zum Nichts selbst einschränkte (Zimzum). Dort im göttlichen Nichts herrscht die absolute Einheit. Diese Einheit des Nichts ist in einer Art *felix culpa* in die Vielheit der Individuen zerbrochen (Schewira), aus der alleine die Schöpfung entstehen konnte. Das Nichts ist also die Schöpferkraft, aus der die Vielheit gebrochen wurde, das Nichts ist aber zugleich die hinter der Vielheit stehende alles zusammenhaltende Einheit und damit das Medium der Gottesgegenwart in der Schöpfung.

Das mystische Streben des Menschen muß darum auf dieses göttliche Nichts ausgerichtet sein. Dazu bedarf es einer kontemplativen Nichtung der Welt und des eigenen Selbst. Paradigmatisch ist dafür die kleine Anekdote von jenem Schüler des Maggid, der auf die Frage seines Freundes, wer denn draußen an die Tür poche, antwortete: „Ich!“ Damit zeigte

¹⁷ Sefer Schaar ha-Jichudim, Krakau 1783, c. 4, S. 4c.5b.

der Schüler, daß er noch nicht die mystische Stufe des Nichts erreicht hatte, denn „Wer ist es, der »Ich« sagen kann, außer dem Heiligen, gesegnet sei Er!“¹⁸. Erst wenn der Mensch alles Weltliche genichtet hat und er selbst in das Nichts eingetreten ist, wird er im göttlichen Nichts eine Einheit mit diesem.

Nach Jakob Josefs Auffassung ist die gesamte Schöpfung von einer grundlegenden Bipolarität geprägt. Alles in dieser Welt ist in Gegensatzpaaren angelegt, in die Gegensätze von Materie und Form, von Leib und Seele, von Gelehrten und einfachem Volk etc. Diese Bipolarität ist gottgewollt und entspricht dem göttlichen Urbild, das gleichermaßen polig strukturiert ist – z.B. als Liebe und Strenge. Nur, in der Gottheit sind diese Gegensätze nicht im Widerstreit, sondern zur Einheit miteinander verbunden, derart, daß etwa die Liebe über die Strenge herrscht. Und so war es eigentlich auch für die Welt gedacht. Auch in der Welt sollen die Pole sich einander unterordnen, die Materie unter die Form und das einfache Volk unter die Gelehrten etc.

Wichtig für die mystische Konzeption des Jakob Josef ist nun die Vorstellung, daß die chassidische Gemeinde dem Menschen gleicht, der aus Leib und Seele besteht, wobei nur die Seele das Subjekt der unio mystica sein kann, während der Körper, der die Seele beherbergt und für ihr Wohlergehen sorgt, aus dieser Verbindung allenfalls einen abgeleiteten Segen empfängt. Die Seele der Gemeinde ist natürlich der Zaddik oder Rebbe, der vom Gemeindegörper getragen und von den weltlichen Bürden entlastet wird. Ist er nun, mit Unterstützung seines Gemeindeleibes, in der Dewekut mit der Gottheit, so wirkt sich dieser Segen auch auf die Gemeinde aus. Haftet der Chassid darum am Rebben, so haftet er durch ihn vermittelt auch an Gott. Die Unterstützung der Gemeinde für den Zaddik ist zunächst materieller Natur, dann aber auch für die Dewekut des Rebben auxiliär, indem die Gemeinde den Aufschwung des Rebben durch Alkohol, Tabak und Tanzen unterstützen kann.

¹⁸ Mifalot ha-Zaddikim, ed. G. Nigal, Sippurim Hasidim, Tel Aviv 1990, S. 114f.