

Spiritualisierung im Judentum – Kabbala und Mystik

Andreas Lehnardt

1. Einleitung

Mystik und Kabbala sind im Hinblick auf das Judentum oft verwendete, jedoch meist nicht näher definierte Begriffe. Kabbala etwa ist ein Begriff, dessen Konnotationen sich kaum in einer knappen Einführung angemessen beschreiben lassen. Die Bezeichnung kommt aus dem Hebräischen, in dem „qabbala“ zunächst einfach „Überlieferung“ bedeutet, und zwar genauer: Überlieferung, die man empfängt. Erst im Mittelalter wurde der Begriff zur Bezeichnung für eine bestimmte spekulative Richtung und eine mit ihr verbundene Frömmigkeitsform des Judentums, mit der sie bis heute etwa im Chassidismus verbunden ist.

Spiritualisierende Deutungen von religiösen Texten, insbesondere der Bibel, sind im Judentum freilich seit der Antike verbreitet und anhand zahlreicher Schriften gut belegt – von Philo von Alexandrien bis hin zu den klassischen rabbinischen Werken, vor allem im Talmud (nach seiner palästinischen und seiner babylonischen Version) und in den zahlreichen Midraschim, d.h. in den bibelauslegenden Schriften. Dabei wird der Begriff „Spiritualität“ in diesen klassischen Texten des Judentums selbst nicht verwendet. Auch lässt sich keine inhaltliche Reflektion über den Vorgang der Spiritualisierung belegen. Als abstrakter Begriff wird das hebräische Synonym für Spiritualität „Ruḥaniyut“ erst in der philosophischen Literatur der gaonäischen Zeit, also im frühen Mittelalter eingeführt, und dies, obwohl natürlich bereits in der hebräischen Bibel sich jener intellektuelle Vorgang ausmachen lässt, den man heute als Spiritualisierung versteht – eine verinnerlichte Betrachtungsweise eines sich stets in dynamischen Relationen zwischen Mensch und Gott ereignenden Geschehens.

In vielen Texten – schon in der Bibel, dann auch in der rabbinischen Literatur – geht es um ein Nachahmen Gottes (*imitatio dei*) und/oder um ein Einswerden bzw. eine Schau Gottes (*visio dei*).¹ Beide Aspekte einer so verstandenen Spiritualität werden im Judentum vor allem in der Mystik und Kabbala entfaltet, so dass ihnen im Kontext des vorliegenden Bandes besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden sollte. Freilich kann innerhalb dieses Beitrags nur auf wenige Grundlinien der geistigen Bewegung hingewiesen werden: Zu umfangreich und vielschichtig ist das Phänomen als dass es sich, insbesondere im Hinblick auf die bis in die

¹ Vgl. dazu einleitend etwa Paul Mendes-Flohr, Art. Spiritualität, IX. Judentum, in: RGG4 (2004), S. 1598–1599.

Gegenwart zu beobachtenden Entwicklungen, in einem knappen Artikel wirklich darstellen ließe. In diesem Rahmen können daher nur einige wichtigste literarische Zeugnisse vorgestellt werden, die für das Verständnis des Phänomens im Judentum bis in die Gegenwart von Bedeutung sind.

2. Literarische Gestalten der Spiritualisierung

Sämtliche Texte, die der jüdischen Mystik zuzuordnen sind, verstehen sich als Traditionswerke. Die ältesten Schriften sind allerdings anonym überliefert, und dies erklärt, warum wir Autoren mystischer Werke im Judentum erst im Mittelalter begegnen. Doch auch dann bemühen sich viele Autoren darum, sich als Kommentatoren und Kopisten älterer mystischer Tradition darzustellen. In der ältesten Schicht der jüdischen mystischen Literatur, die unter dem Begriff *Hechalot*-Literatur bekannt ist, begegnen wir daher keinen Autoren, sondern nur Tradenten wie die legendären Rabbinen des 2. Jahrhunderts n. d. Z.: Rabbi 'Aqiva oder Rabbi Yishma'el. Doch werden einige Abschnitte sogar ganz ohne einen Namen überliefert.² Eine Datierung und geschichtliche Einordnung solcher Traditionen wird dadurch erschwert oder ist zum Teil nicht möglich.

Vorausgesetzt wird in den frühen mystischen Schriften des Judentums meist eine Schilderung des Weges eines Adepten durch die himmlischen Thron- oder Palasthallen. Diese Schilderungen knüpfen an prophetische Texte, insbesondere im Buch Ezechiel an. Doch wird das Geschehen oft nur angedeutet und bleibt daher chronologisch und geographisch unbestimmt. Die in dieser Literatur *sui generis* überlieferten Gebetslitaneien bilden eine grundlegende Basis für die Lehren der Kabbala, gehören selbst aber noch nicht zur „klassischen“ kabbalistischen Literatur. Wie kompliziert die Abgrenzung dieser Tempel- oder Thronhallen-Mystik von der klassischen jüdischen Mystik ist, wird daran deutlich, wenn man betrachtet, dass einige der in ihr überlieferten Traditionen Spekulationen über die leiblichen Maße Gottes („Shiur Qoma“ – Maße der Höhe) enthalten.³ Diese das biblische Gottesbild auf bizarre Weise übersteigenden Schriften bilden dann eine wichtige Grundlage für Gedanken und Motive, die in der Kabbala weiterentwickelt werden.

² Vgl. dazu Peter Schäfer, *Die Ursprünge der jüdischen Mystik*, Berlin 2011.

³ Vgl. dazu etwa S. M. Cohen, *The Shi'ur Qomah. Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism*, Lanham u.a. 1983.

3. Die Schau der Thronhallen – *Hechalot*-Literatur

Die Bezeichnung *Hechalot*-Literatur ist eine Prägung der neueren Forschung zur jüdischen Mystik. Es handelt sich um eine spätantike, frühmittelalterliche Literaturform, die formal und inhaltlich eng mit der älteren rabbinischen Literatur, wie sie in den Talmudim und Midraschim überliefert wird, verwandt ist.⁴ Unter Talmud (wörtlich: Lehre) und Midrasch (Auslegung) kann man die im weitesten Sinne Kommentare zur Bibel, aber auch zusätzliche und eigenständige Überlieferungen der Rabbinen verstehen. Ihre Schriften, die man als die rabbinische Literatur bezeichnet, enthalten sowohl rein exegetische als auch erzählende Abschnitte, wobei gerade letztere einen wichtigen literarischen Entwicklungsrahmen für die spätere Mystik bieten. Die meisten mittelalterlichen kabbalistischen Werke erscheinen in der Form von Midraschim, d.h. es handelt sich um Bibelkommentare. Jüdische Mystik und damit die Spiritualisierung des Judentums kristallisiert sich insofern häufig an der Beschäftigung mit Bibeltexten – insbesondere jenen, die Anlass für weitergehende Spekulationen über Gott und die richtige Interpretation seiner Gebote bieten.

Die *Hechalot*-Literatur hat man auch deswegen lange zur antiken rabbinischen Literatur gezählt. Ihre Hauptschriften sind gattungsgeschichtlich betrachtet tatsächlich eher antiken Bibelkommentaren verwandt und nehmen auf die von ihnen überlieferten Tradition explizit oder implizit Bezug. Belege für exegetische Traditionen mystischen Inhalts finden sich etwa schon im ältesten Kern des Talmud, in der um 150 n.d.Z. redigierten Mischna. Die eigentliche *Hechalot*-Literatur mit ihrer charakteristischen Kosmologie und Theologie entwickelte sich jedoch erst in nach-talmudischer bzw. frühmittelalterlicher Zeit, d.h. viele Jahrhunderte nachdem sich exegetische Vorstellungen entwickelt hatten, die dann zu einem mystischen Gedankengebäude zusammengefügt wurden.

Inhaltlich verbinden die Texte Spekulationen über die Schöpfung der Welt (*ma'ase bereshit*) mit Gedanken zur Bedeutung des himmlischen Thrones (*ma'ase merkava*). Ein wichtiges Motiv ist dabei etwa die erwähnte Schau der *merkava*, also des in Ezechiel 1 erstmals erwähnten himmlischen Thronwagens.

⁴ Die wichtigsten Schriften wurden synoptisch ediert von Peter Schäfer (Hrsg.), *Synopse zur Hekhalot-Literatur, Texte und Studien zum Antiken Judentum 2*, Tübingen 1987. Siehe auch die von Peter Schäfer herausgegebenen Übersetzungen der Hekhalot-Literatur, Tübingen 1985–1991. Schäfer verwendet in diesem Zusammenhang den Terminus „Makroformen“, um dem fluiden Charakter der Überlieferung gerecht zu werden. Der Verständlichkeit halber wird im Folgenden von „Schriften“ gesprochen, obgleich der fluide Charakter nicht bestritten werden soll.

Die in dem Prophetenbuch nur knapp geschilderte Vision wird in den *Hechalot*-Schriften zu einer breit vorbereiteten Schau des verborgenen Gottes ausgestaltet. Den Engeln kommt in diesem Zusammenhang besondere Bedeutung zu.

Der Einzelne, der sich mit einer solchen Schau befasst, ist u.a. wegen dieser himmlischen Wesen, ganz in Übereinstimmung mit der älteren rabbinischen Tradition von der Rivalität von Engeln und Menschen,⁵ großen Gefahren ausgesetzt. Diesen Risiken des Aufstiegs zur Schau des Thrones bzw. der Thronhallen kann man nur mittels Studium und richtiger Anwendung von beschwörenden Gebeten entgehen. Die Kenntnis dieser Gebete ermöglicht es dem Adepten, einen direkten Weg zur Schau des dennoch und paradoxerweise stets verborgenen Gottes zu finden.⁶

In den 12 Hauptschriften der *Hechalot*-Literatur werden freilich sehr unterschiedliche Szenarien des durch Gebete und Fasten möglichen Aufstiegs zur mystischen Schau Gottes auf seinem Thron im himmlischen Tempel bzw. Palast angedeutet. Die knappen, oft kryptischen Schilderungen berühren Motive der Kosmogonie und Kosmologie, ohne diese jedoch theoretisch oder spekulativ zu entfalten. Der Leser solcher Texte wird in das angedeutete Geschehen so nur indirekt einbezogen, und er kann es gewissermaßen nur mittels Rezitierens der teils monotonen Serienbildungen nachvollziehen. Erst durch diesen literarisch vermittelten Nachvollzug des rituellen Geschehens eröffnen sich ihm die dem Adepten offenbaren Geheimnisse Gottes.

Eine unter dem Titel *Seder Rabba de-Bereshit* bekannte Schrift entwickelt dagegen eine andere Szenerie und bietet eine detaillierte Schilderung der göttlichen Schöpfungsprozesse. Auch in ihr sind mit den erläuterten Visionen keine philosophischen Einsichten verbunden. Es geht scheinbar zunächst nur um eine vertiefte Betrachtung der biblischen Texte, die für sich betrachtet mehrdeutig sind und daher Möglichkeiten für mehrere Auslegungen und Spekulationen bieten.

Ein weiteres Anliegen vieler Texte der *Hechalot*-Mystik ist schlicht die Überlieferung magischer bzw. beschwörender Gebete, wie sie in unterschiedlichen Kontexten verwendet werden können. Die Vorstellung einer besonderen Wirkmacht des unaussprechlichen und unausgesprochenen göttlichen Namens, des Tetragramms oder *shem ha-meforasch* („der [nicht] ausgesprochene Name“), ist hierfür zentral. Das Tetragramm, der aus vier Buchstaben bestehende heilige Name Gottes,

⁵ Vgl. dazu Peter Schäfer, Rivalität zwischen Engeln und Menschen. Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorsstellung, *Studia Judaica* 8, Berlin, New York 1975; ders., *Hekhalot-Studien*, Tübingen 1988, S. 250 – 276.

⁶ Vgl. Peter Schäfer, *Der verborgene und offenbare Gott. Hauptthemen der frühen jüdischen Mystik*, Tübingen 1991

wird traditionell nicht gesprochen, sondern nur umschrieben wiedergegeben, etwa mit *Adonai* („mein Herr“) oder *ha-Shem* bzw. *shema* („der Name“). Die hinter diesem Brauch zu vermutenden namenstheologischen Vorstellungen gehen vermutlich auf priesterliche Kreise am Jerusalemer Tempel zurück und wurden von dort in das rabbinische Denken übernommen. Der Name Gottes wie auch die von ihm abzuleitenden sowie synonym gebrauchten Bezeichnungen gelten als heilig und sind daher wie Gott selbst dem Menschen unverfügbar.

In der *Hechalot*-Literatur wird ausgehend von dieser Tradition mittels zahlloser Beschwörungsformeln, in denen verschiedene Namen Gottes und der Engel genannt werden, geschildert, wie Gott bzw. seine Wirkweisen zu bannen oder zu bewegen sind. Typisch für die teilweise äußerst kryptischen Texte ist etwa die Schrift, die unter dem Titel „*Harba de-Moshe*“, „Schwert des Mose“, bekannt ist.⁷ Sie ist rein magischen Inhaltes und dient vor allem dem Ziel der Vermittlung wirksamer Beschwörungsgebete. Hierin gleicht sie dem in unterschiedlichen Fassungen erhaltenen *Sefer ha-Razim*, dem „Buch der Geheimnisse“, bei dem es sich um ein reines Zauberbuch handelt.⁸ Sowohl formal als auch inhaltlich unterstützen diese Schriften die praktische Anwendung spiritualisierter Vorstellungen. Mittels magischer Rituale soll Gott selbst beschworen und von seinem vermeintlichen Ratschluss abgebracht werden. Die Spiritualisierung der biblischen Gottesvorstellungen geht in dieser Form in eine letztlich nur Eingeweihten nachvollziehbaren magischen Anwendung über.

Spekulativ ausgerichtet ist hingegen eine Schrift aus diesem Korpus, die unter dem Titel *Shi'ur Qoma*, „Maß(e) der Größe (Gottes)“ überliefert ist. In ihr werden Details bezüglich der Größe der Lippen, des Bartes, der Stirn, der Augen und der Iris Gottes überliefert. Für das später entwickelte System der göttlichen Emanationen, der sogenannten *Sefirot*, war die Ausbildung dieser Vorstellungen grundlegend. Die in der älteren rabbinischen Tradition vermiedene anthropomorphe Redeweise Gottes konnte hinter sich gelassen werden.

Die wirkungsgeschichtlich bedeutendste Schrift aus dem Umfeld dieser Literatur trägt den Titel „Buch der Schöpfung“, *Sefer Yesira*.⁹ In knappen Formulierungen stellt dieser Traktat von wenigen Seiten die Entstehung und Konstitution der Welt

⁷ Vgl. Yuval Harari, *Harba de-Moshe, mahadura hadasha u-mehqar*, Jerusalem 1997.

⁸ Vgl. Bill Rebigier / Peter Schäfer, *Sefer ha-Razim I und II, Das Buch der Geheimnisse I und II, Texte und Studien zum Antiken Judentum 125*, Tübingen 2009 sowie Bill Rebigier / Peter Schäfer (Hrsg.), *Sefer ha-Razim I und II, Bd. 2, Einleitung, Übersetzung und Kommentar, Texte und Studien zum Antiken Judentum 132*, Tübingen 2009.

⁹ Vgl. Klaus Herrmann, *Sefer Jezira. Buch der Schöpfung*, Berlin 2008

dar. Das Werk wurde nachträglich dem biblischen Patriarchen Abraham zugeschrieben, sein wahrer Autor wie die genaue Zeit seiner Abfassung bleiben jedoch unbekannt. Hauptanliegen der Schrift ist es, die Welt durch 32 Pfade der Weisheit zu erklären, die aus zwei ursprünglich selbstständigen Teilen bestehen: der eine konstituiert sich durch die zehn *Sefirot*, die Emanationen Gottes. Sie bestehen aus den Grundzahlen, die zugleich die Grundprinzipien der Welt sind, nämlich die vier Grundelemente (Geist, Äther, Wasser und Feuer) sowie die sechs Grundelemente des Raums (die vier Himmelsrichtungen, Höhe und Tiefe).

Der zweite Teil des Buches der Schöpfung erläutert die Funktion und mystische Symbolik der 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets. Grundkonzept des dahinter aufscheinenden, an pythagoreische Vorbilder erinnernden Denkens ist das der Harmonie der Welt, der *harmonia mundi*. Jedem Buchstaben des Alphabets entspricht etwas in der realen Welt. Bereits die hebräische Grammatik ist daher wie ein Grundgesetz der Natur zu betrachten.

Für die weitere Geschichte der jüdischen Mystik war diese wohl im 4. Jahrhundert n.d.Z. entstandene Schrift von grundlegender Bedeutung. Bereits im frühen Mittelalter wurde sie Gegenstand von mehreren Kommentaren und Auslegungen. Einflussreich war etwa der im 9. Jahrhundert entstandene Kommentar von Rav Sa'adya Ga'on, der die Schrift philosophisch interpretierte und ihre Beachtung im Judentum noch einmal erhöhte.¹⁰

4. Die Frommen aus Aschkenas und die Verinnerlichung der Mystik

Im Hochmittelalter waren es dann vor allem die sogenannten „Frommen Deutschlands“, die *Haside Ashkenaz*, die vom Rheinland ausgehend an der Weitergabe und Kommentierung frühjüdischer Schriften wie der *Hechalot*-Literatur beteiligt waren. Diese kleine, soziologisch schwer zu definierende Gruppe bestand aus meist verwandtschaftlich verbundenen Gelehrten, die sich in den sogenannten Shum-Städten, Speyer, Worms, Mainz und Regensburg, angesiedelt hatten. Die Kalonymus-Familie etwa stammte der Sage nach aus Lucca und soll Anfang des 10. Jh. nach Mainz gezogen sein.¹¹ Aus diesen Familien gingen neben Mystikern auch Dichter und Rechtsgelehrte hervor. Zentrale Figuren dieser Bewegung von Frommen waren Rabbi Yehuda ben Samuel he-Ḥasid, „der Fromme“, gestorben 1217, und sein Verwandter und Schüler, Rabbi El'azar von Worms, der 1230 gestorben ist.

¹⁰ Vgl. dazu etwa Tzahi Weiss, *Sefer Yesira and its Contexts. Other Jewish Voices*, Philadelphia 2018.

¹¹ Vgl. Andreas Lehnardt, *Die Kalonymiden – von Lucca an den Rhein*, in: Wolfgang Dobras (Hrsg.), „Es war eine berühmte Stadt ...“ Mainzer mittelalterliche Erzählungen und ihre Deutungen, Mainz, Würzburg 2016, S. 171 – 190.

Die Weltanschauung dieser Gelehrten war durch die leidvollen Verfolgungen während des ersten Kreuzzugs geprägt. Sie vertraten daher eine Ethik der Entsagung und Selbstzucht, die auf das Martyrium vorbereiten sollte. Ihre von hohen moralischen Standards geprägte Sicht der Gegenwart war pessimistisch. Die Welt wurde als eine Reihe von Prüfungen gedeutet. Vor allem die mit der richtigen spirituellen Ausrichtung (*Kawwana*) rezitierten Gebete und die Hoffnung auf die Teilhabe an der Kommenden Welt (*'Olam ha-ba*) sollte über die Nöte der Gegenwart hinweghelfen. In ihren Kreisen diente die Spiritualisierung also eher einer frommen Weltflucht und Introversion als rein spekulativen oder exegetischen Anliegen.

Vor allem mit dem Namen Rabbi Yehuda he-Chassid ist dann ein neues Konzept des Gebets verbunden. Die Buchstaben einzelner Wörter in Gebeten oder Psalmen werden von ihm als verborgene Hinweise auf innergöttliche Harmonie gedeutet. Charakteristisch für die aus seiner Schule hervorgegangen Gebetbuchkommentare wird die genaue numerische Berechnung einzelner Buchstaben und Wörter. Zwar gehört die hermeneutische Methode der Gematria bereits zum Repertoire der antiken jüdischen Hermeneutik. Doch im 13. Jahrhundert wird diese Methode gewissermaßen weiterentwickelt und der Zahlenwert einzelner Buchstabenfolgen symbolisch gedeutet. Ein Gebetstext, der nicht in einer bestimmten Reihenfolge der Buchstaben rezitiert wird, gilt nun konsequenterweise als fehlerhaft und wirkungslos. Wird er nicht mit der entsprechenden Intention im Hinblick auf die verborgene Einheit Gottes (bzw. seines Namens) gesprochen, bleibt das Gebet unerhört. Alle bislang geübten magisch-mystischen Gebets- und Auslegungspraktiken sind damit übertroffen.¹²

¹² Vgl. Joseph Dan, *History of Jewish Mysticism and Esotericism. The Middle Ages*, Bd. 6: *Rabbi Elcazar of Worms and Thirteenth-Century Circles of Jewish Mysticism and Esotericism in Germany*, Jerusalem 2011 (hebr.).

5. Das Buch *Bahir* – Mystische Bibelexegese

Die weitere Entwicklung mystischer Bibelauslegung ist durch nicht näher bekannte Gelehrte in Frankreich bestimmt worden. Das früheste Werk der Kabbala, das Buch *Bahir*, das Buch des hellen Glanzes, stammt wohl aus Kreisen in Südfrankreich bzw. der Provence, die einerseits die ältere mystische Literatur der Antike kannten, als auch die neueren Auslegungen wie sie von Gelehrten wie Se'adya Gaon vertreten wurde.¹³

Das Buch *Bahir* ist allerdings im Unterschied zu Rav Se'adya Gaons Kommentaren wieder anonym und ganz im Stil des antiken Midrasch verfasst.¹⁴ Einer seiner ersten Abschnitte nimmt auf einen antiken Midrasch Bezug (§ 3), in dem die Frage erläutert wird, „warum die Tora mit dem Buchstaben beth“ beginnt.¹⁵ Der anonyme Autor verwendete allerdings neben Midraschim auch Texte aus der *Hechalot*-Literatur und nimmt auch auf Schriften jüdischer Philosophen wie Avraham bar Hiyya (um 1070 – 1136) und Rabbi Avraham ibn Ezra (1092 – 1167) Bezug. Als Zeit der abschließenden Redaktion des Buches *Bahir* lässt sich daher ein Zeitraum um das Jahr 1185 annehmen.¹⁶

Als erstes im eigentlichen Sinne kabbalistisches Buch kann es bezeichnet werden, weil in ihm Konzepte und Vorstellungen entwickelt werden, die danach zum ständigen Repertoire mystischer Autoren gehören: So etwa das Konzept der zehn Hypostasen, der so genannten *Ma'amarot*, der „Aussprüche“ Gottes. Diese Vorstellung wird später mit dem Motiv der *Sefirot*, der göttlichen Sphären verbunden. Ein weiteres neues Konzept im *Sefer Bahir* ist die Identifizierung einiger spezieller göttlicher Kräfte mit dem weiblichen Geschlecht.¹⁷ Hierdurch wird ein geschlechtlicher Dualismus entwickelt, der in der älteren rabbinischen Literatur noch unbekannt war.

Eine dritte Neuerung, die nicht minder wichtig für die spätere Kabbala ist, betrifft die Vorstellung der Welt als Baum („*Ilan*“). Auf diesem Baum sind die göttlichen Mächte gleichsam übereinander angeordnet, wobei der Baum als ein solcher vorgestellt wird, der von oben (aus dem Himmel) nach unten (auf die Erde) wächst.

¹³ Vgl. dazu die auch heute noch lesenswerte, wenn auch in Teilen überholte Darstellung von Gerschom Scholem, *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, *Studia Judaica* 3, 2. Auflage, Berlin 2001, S. 43 – 174.

¹⁴ Vgl. Gerschom Scholem, *Das Buch Bahir. Ein Schriftdenkmal aus der Frühzeit der Kabbala auf Grund der kritischen Neuausgabe*, Leipzig 1923. Siehe auch Daniel Abrams, *The Book Bahir. An Edition of the Earliest Manuscripts*, Los Angeles 1994 (hebr.).

¹⁵ Vgl. dazu Scholem, *Bahir*, S. 5.

¹⁶ Vgl. Scholem, *Ursprung*, S. 109.

¹⁷ Vgl. hierzu ausführlich Peter Schäfer, *Weibliche Gottesbilder im Judentum und Christentum*, Berlin 2008, S. 160 – 180

Das Böse, welches im Buch *Bahir* ebenfalls thematisiert wird, ist in dem so entfalteten kosmologischen Gefüge als ein Finger Gottes linker Hand beschrieben.

Woher diese Vorstellungen in das Buch *Bahir* stammen, ist nicht geklärt. Gerschom Scholem war einer der ersten Forscher, die versucht haben, die Herkunft der neuen Motive im *Sefer Bahir* zu erklären. Er verwies vor allem auf enge Bezüge zur älteren Gnosis, was in der heutigen Forschung jedoch nicht mehr vertreten wird. Auch der Versuch, die eigenen Konzepte in dem Buch auf den Einfluss der südfranzösischen Katharer zurückzuführen, gilt inzwischen als unwahrscheinlich.

Dennoch wird der innovative Charakter des Buches *Bahir* anerkannt und betont, dass viele Gedanken in ihm an ältere Vorbilder erinnern. Wie sehr sich das Buch *Bahir* dennoch von der älteren rabbinischen Tradition unterscheidet, wird etwa an einem Abschnitt deutlich, in dem die Vorstellung einer Gottheit und seiner Wirkweisen weitgehend spiritualisiert und mit einer zehn Sphären-Lehre verbunden wird:

„Es wurde gelehrt: Es gibt zehn Sphären, und es gibt zehn *Logoi* (*Ma'amarot*), und jede Sphäre hat ihren Logos, nicht (in dem Sinne), dass er sie umgibt, sondern dass er ihre Ursache ist. Diese (materielle) Welt ist wie ein Senfkorn in einem Ringe. Warum? Wegen des Windes, der in ihr weht, und dadurch besteht sie, und würde der Wind eine Stunde oder einen Moment aufhören, würde die Welt zugrunde gehen.“ (§ 122)¹⁸

6. Kabbala im Wandel – Gegengewicht zur philosophischen Rationalisierung

Steht man bezüglich der Autorschaft des Buches *Bahir* vor einem Rätsel, ändert sich dies im weiteren Fortgang der Entwicklung. Der erste kabbalistische Text, dessen Autor wir kennen, ist wohl ein Kommentar zum Buch *Yešira*, verfasst von Rabbi Isaak ben Avraham dem Blinden (*sagi nahor*; um 1200). Isaak der Blinde wirkte in der ersten Hälfte des 13. Jh in dem katalonischen Städtchen Gerona, in der Nähe von Barcelona. Er war der Sohn eines berühmten Talmud-Gelehrten, Rabbi Avraham aus Posquierre, der einen Kommentar zu dem halachischen Hauptwerk des bedeutenden Rabbi Moshe ben Maimon, latinisiert Maimonides (1135 – 1204), verfasste hatte. Der aus Cordoba stammende, später

¹⁸ Übersetzung nach Scholem, *Bahir*, S. 130.

in Kairo wirkende Maimonides hatte in Auseinandersetzung mit dem Aristotelismus seiner Zeit, eine eigenständige rationale Kritik des Judentums vorgelegt, die von weiten Kreisen des damaligen Judentums übernommen wurde. In mehreren Kontroversen um sein Werk kam es fast zu einer Spaltung des südfranzösischen und katalanischen Judentums.¹⁹ Die provenzalische Schule der mystischen Gelehrsamkeit war zunächst eng mit dieser Familie Rabbi Isaaks verbunden. Sie war zunächst um Unabhängigkeit von durch Maimonides und seinen Anhängern vermittelte rationalisierende Tendenzen bemüht, gleichzeitig nahm man Gedanken wie sie im älteren *Sefer Bahir* verbreitet worden waren, nur zurückhaltend auf.

Der herausragende Gelehrte dieser Richtung des katalanischen Judentums wurde Moses ben Nachman (gest. 1270), bekannt auch unter dem latinisierten Namen Nachmanides. Er war nicht nur bedeutender Gesetzeslehrer und Prediger, sondern auch politischer Repräsentant des Judentums der iberischen Halbinsel und nahm an Zwangsdisputationen mit christlichen Theologen teil.

Die katalanische Schule der jüdischen Mystik zeichnete sich bald dadurch aus, dass in ihr die rationalistischen Momente der maimonidischen Lehre mit einem irrationalen Konzept von Judentum verbunden wurde. Bei den meisten Vertretern dieser geistigen Strömung wie etwa bei Nachmanides ist daher nicht genau zu unterscheiden, ob sie Kabbalisten oder Philosophen waren – oder beides gleichzeitig. Sie waren zunächst an einer korrekten Interpretation von Bibel und Talmud interessiert, und dafür konnten sie auch neue, bis dahin nicht bekannte kabbalistische Deutungen hinzuziehen. Einzelne Gebote der Tora konnten neu interpretiert werden und erhielten eine zusätzliche symbolische Bedeutung.²⁰

Neben diesen „rationalistischen“ Kabbalisten gab es in der zweiten Hälfte des 13. Jh. in Spanien allerdings noch eine weitere Richtung, die man mit Scholem als ekstatische oder prophetische Kabbala bezeichnen kann. Ihr Hauptvertreter war Rabbi Abraham Abulafia (1240 – 1291/92), ein Wanderprediger, der zahllose Traktate hinterlassen hat, in denen visionäre und praktische Aspekte der Kabbala betont werden.²¹ Von Abulafia wird betont, dass man mit der Kabbala auch experimentieren kann, ohne sich auf theosophische Spekulationen einlassen zu müssen.

¹⁹ Vgl. dazu etwa D. J. Silver, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy, 1180 – 1240*, Leiden 1965

²⁰ Vgl. zur umfangreichen halachischen Literatur mit kabbalistischem Einschlag Jacob Katz, *Halakhah and Kabbalah as Competing Disciplines of Study*, in: Arthur Green (Hrsg.), *Jewish Spirituality. From the Sixteenth-Century Revival to the Present*, London 1987, S. 34 – 63.

²¹ Vgl. Moshe Idel, *Abraham Abulafia und die mystische Erfahrung*, Frankfurt am Main 1994.

Später trug dies mit zu einem ausgeprägt praktischen Interesse an Magie und Mystik bei, und der Gebrauch von Amuletten erhielt hierdurch etwa eine weitere Basis.

Interessant ist, dass zu den wichtigsten Schülern dieses praktischen Kabbalisten Rabbi Yosef Gikatilla (1248 – ca. 1325) gehörte. Dieser Kabbalist trug maßgeblich dazu bei, im Unterschied zu seinem Lehrer Abulafia eine theosophische Richtung der Kabbala zu entwickeln. Mit dem von ihm verfassten Buch *Sha'are Ora*, „Pforten des Lichts“, schuf er eines der einflussreichsten theoretischen Werke der Hoch-Kabbala. Es handelt sich um eine Art *Summa* aller bis dahin entwickelter mystischer Vorstellungen und Lehren,²² die dann zum inspirierenden Ausgang für das Hauptwerk der Kabbala wurde: das von Moses de-Leon (ca. 1250 – 1305) begonnene *Sefer ha-Zohar*, „das Buch des Glanzes“.

7. Der *Zohar* – Pseudepigraphie Mystik

Die Frage, ob Moses de-Leon das Buch *Zohar* tatsächlich und komplett verfasst hat, ist bis heute allerdings umstritten. Für orthodoxe Gelehrte gilt nach wie vor der antike Gelehrte (*Tannait*) Rabbi Shim'on ben Yoḥai als sein Autor. Für sie gilt nur derjenige als wirklich orthodox, der seine Verfasserschaft anerkennt. Traditionell ist es daher so, dass Bibel, Talmud und *Zohar* die drei Säulen des heutigen orthodoxen Judentums bilden.

In der Forschung wird dies nicht erst seit den Studien Scholems bestritten. Schon im 15. Jh. wurden Zweifel an der Verfasserschaft laut.²³ Und bereits ein Renaissance Gelehrter wie Rabbi Yehuda Arie von Modena in Italien äußerte die Vermutung, das Werk müsse Moses de Leon aus Spanien zugeschrieben werden. Im 19. Jh. war es dann vor allem der jüdische Historiker Heinrich Graetz, der scharfe Zweifel am Wert und der Echtheit des Werkes vorbrachte. Gerschom Scholem, nachdem er in seiner Antrittsvorlesung an der Hebräischen Universität in Jerusalem, zunächst noch die traditionelle Auffassung vertreten hatte,²⁴ führte dann den detaillierten Nachweis, dass der *Zohar* ein pseudepigraphisches Werk darstellt, welches trotz des in ihm verwendeten altertümlichen Aramäisch nicht aus der Antike stammen könne.

²² Vgl. Rabbi Joseph, the Son of Abraham Gikatilla, *Sha'are Orah. Gates of Light*, Translated with an Introduction by Avi Weinstein, San Francisco 1994. Siehe dazu auch die Leseproben in Johann Maier, *Die Kabbalah. Einführung – Klassische Texte – Erläuterungen*, München 1995.

²³ Vgl. hierzu Gerold Necker, *Sohar. Schriften aus dem Buch des Glanzes*, Berlin 2012, S. 99 – 114. Siehe auch die englische Übersetzung von Daniel C. Matt, *The Zohar*, 10 Bände, Stanford 2004 – 2016.

²⁴ Vgl. auch Gerschom Scholem, *Die Geheimnisse der Schöpfung. Ein Kapitel aus dem Sohar*, Berlin 1935, S. 11.

Diese These ist mittlerweile durch Dokumente belegt, aus denen de Leons Verfasserschaft zu erschließen ist. Demzufolge ließ der Verfasser seine Frau und seine Kinder nach seinem Tod völlig mittellos zurück. Als ein reicher Kabbalist der Witwe eine große Summe anbot, um von ihr die originalen alten Manuskripte zu kaufen, auf die sich der *Zohar* beruft, konnte sie dies nicht, weil sie wusste, dass er alles aus seiner eigenen Erinnerung niedergeschrieben habe.

Trotz seines eigenartigen sprachlichen und offensichtlich pseudepigraphen Charakters behielt das Werk bis heute einen gewissermaßen „kanonischen“ Status. Bis heute werden verschiedene Abschnitte aus dem *Zohar* in der täglich rezitierten Liturgie der Synagoge verwendet. Und für viele Fromme gehört seine Lektüre zum festen Lernpensum.

Bei näherer Betrachtung stellt der *Zohar* so etwas wie eine kleine Bibliothek oder ein Corpus von Schriften aus sehr unterschiedlichen Teilen dar. Zunächst finden sich wiederum Midraschim, und der älteste Teil des Werkes heißt sogar ausdrücklich *Midrasch ne'elam*, „der verborgene Midrasch“, ist formal betrachtet also eine Bibelauslegung. Die Sprache dieses Teils ist teilweise Hebräisch, während andere auf Aramäisch verfasst sind. Inhalt dieses Werks sind Erläuterungen der Gebote und seltsame Offenbarungen eines alten Mannes und eines kleinen Jungens.

Die zentralen Abschnitte des *Zohar* werden *Idra Rabba* („Große Versammlung“) und *Idra Zutta* („Kleine Versammlung“) genannt. Sie schildern eine Gelehrtenversammlung vor dem legendären Rabbi Shim'on bar Yoḥai, in dessen Verlauf die bis jetzt verborgenen Geheimnisse der Gottheit und Welt enthüllt werden. Formal handelt es sich um Erläuterungen der ersten sechs Kapitel der hebräischen Bibel. Die Teilnehmer an der Versammlung, so schildert es der anonym hinter den Texten stehende Verfasser, geraten hierbei in Ekstase, und in einem dramatischen Schlussakt erleiden drei von ihnen den Tod.

Ein weiterer Teil des *Zohar*, der vermutlich nicht mehr von Mose de Leon selbst, sondern von seinen Schülern verfasst wurde, trägt den Namen *Ra'aya Mehemna*, „treuer Hirte“, womit Mose gemeint ist. Dieser Abschnitt enthält kabbalistische Deutungen der Ge- und Verbote der Tora. Dieser wichtige Teil des Corpus begründet damit die Gebote neu, indem ihrer Beachtung eine symbolische Bedeutung zugeacht wird. Abgeschlossen wird das Werk von Zusätzen, die ebenfalls von Schülern verfasst wurden und in die Material aufgenommen wurde, welches nicht mehr in den *Zohar* selbst gelangte: die so genannten *Tiqqune ha-Zohar*, „Verbesserungen/Ergänzungen zum *Zohar*“ und ein Teil mit dem Titel *Zohar ḥadash*, „neuer *Zohar*“.

Inhaltlich bietet der *Zohar* neben spekulativen Abschnitten zahlreiche Erzählungen, aber auch Gebete wie sie etwa aus der *Hechalot*-Literatur bekannt sind. Berühmt ist etwa die im *Zohar* überlieferte Legende über die Krankheit und den Tod des Rabbi Shimon bar Yohai.

Formal wird die Lehre des *Zohar* im Stil eines antiken Midrash entfaltet, verwendet aber sowohl erzählende Techniken als auch Homilien. Die Verwendung der aramäischen Sprache in weiten Teilen des *Zohar* ist einerseits eine geschickte Form der Verkleidung, andererseits reflektiert darin auch das Anliegen, das Werk in eine ungebrochene Tradition des religiösen Studierens einzuordnen. Ähnliche pseudographische Techniken lassen sich jedoch auch in anderen jüdischen Schriften belegen. Das im *Zohar* verwendete Aramäisch kann dabei allerdings nicht einfach als „Kunstsprache“ bezeichnet werden. Es verdankt sich in weiten Teilen wohl eher einem lebendigen Gebrauch im Lehrbetrieb, wie er bis ins 13. Jahrhundert gepflegt wurde.²⁵

Die Inhalte des *Zohar* kreisen, wenn man dies eingrenzen will, um zwei Hauptthemen: Die Schöpfung und die Thronwagenmystik, *ma'ase bereshit* und *ma'ase merkava*. Diese Themen sind zwar aus der älteren Mystik übernommen, werden in diesem Corpus aber neu entfaltet. Es geht zum einen um die Emanation der göttlichen Sphären, der *Sefirot*, wie sie schon im *Sefer Bahir* vorgestellt werden, zum anderen um die himmlische Welt und die Möglichkeit einer Vereinigung mit ihr. Die Beobachtung der 613 Ge- und Verbote der Tora, wie sie in der älteren Überlieferung geordnet wurden, kann den Kampf gegen das Böse, die *sitra aħra*, die andere, linke Seite innerhalb des Lebensbaums, ermöglichen.²⁶ Die für rabbinisches Denken obligatorische Gebotsbefolgung wird im *Zohar* somit in einen neuen, symbolischen Zusammenhang gestellt.

Der *Zohar* nimmt im Übrigen den Gedanken der universalen Reflektion auf: alles ist die Reflektion von etwas anderem. Eignet sich etwas in der mundanen Welt, so findet dies zuvor seine Entsprechung in der göttlichen. Jede menschliche Handlung emaniert nur aus innergöttlichen Prozessen, die wiederum

²⁵ Vgl. Alinda Damsma, *The Aramaic of the Zohar: The Status Question*, in L.O. Kahn (Hrsg.), *Jewish Languages in Historical Perspective*, IJS Studies in Judaica, Leiden 2018, 9 – 38.

²⁶ Siehe dazu Peter Schäfer, *Das Böse in der mittelalterlichen jüdischen Mystik*, in: Carsten Colpe / Wilhelm Schmidt-Biggemann (Hrsg.), *Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*, Frankfurt am Main 1993, S. 90 – 108.

menschliche Handlung reflektieren. Jede Schrift ist daher Reflektion der Emanation und der Strukturen der innergöttlichen Welt; menschlicher Körper und anthropomorph gedachte *Sefirot* interagieren. Die Relation des Menschen zum göttlichen Bereich wird vor diesem Vorstellungshintergrund auf sublimale Weise spiritualisiert.

8. Zusammenfassung: Kabbala und Spiritualisierung des Leidens

Trotz seiner raschen Verbreitung in gedruckten Büchern, fand der *Zohar* im fünfzehnten Jahrhundert nur langsam Beachtung. Erst nach und nach und gegen manche innerjüdische Widerstände wurde das Buch zu dem einflussreichsten kabbalistischen Werk am Ausgang des Mittelalters.²⁷ Der größte Teil des *Zohar* wurde erstmals 1558 – 1560 in Mantua gedruckt; gleichzeitig entstand ein weiterer Druck in Cremona. Bald erschienen Ausgaben an anderen Orten, und sogar eine Übersetzung der aramäischen Teile ins Hebräische wurde angefertigt.²⁸ Noch in der Zeit der Drucklegung entstanden bereits erste Kommentare und Deutungen des *Zohar*, so z. B. der Kommentar des Josef Shalom Ashkenazi (13./14. Jh.).

Seine eigentliche Erfolgsgeschichte begann mit den Verfolgungen und Vertreibungen auf der iberischen Halbinsel. Das Bewusstsein des Exils, ein zentraler Gedanke im *Zohar*, wurde zum Allgemeingut jüdischen Bewusstseins. Apokalyptische und messianische Spekulationen, wie sie im *Zohar* angedeutet und tradiert werden, sind nach 1492 in weiten Kreisen rezipiert worden und wurden zum Motor weiterer intellektueller Entwicklungen.

Die einflussreichste Fortsetzung findet die Rezeptionsgeschichte des *Zohar* in der mythischen Kabbala des Isaak Luria (1534 – 1572) in Safed in Galiläa. Motive und Vorstellungen, die in der klassischen Kabbala des *Zohar* angedeutet waren, werden von Luria zu einem neuen kabbalistischen Mythos des Exils ausgebaut.²⁹ Die Erfüllung gewisser Gebote und die Beachtung spezieller Bräuche wird zu einem Moment der Welterhaltung, des *Tiqqun 'Olam*. Der Einzelne wird dadurch zum Mitwirkenden am innergöttlichen Geschehen und damit letztlich auch bei der Herbeiführung der Erlösung im messianischen Zeitalter.

²⁷ Vgl. Israel M. Ta-Shema, *Creativity and Tradition. Studies in Medieval Scholarship, Literature and Thought*, Cambridge, London 2006, S. 184 – 93. Siehe auch Boaz Huss, *The Zohar. Reception and Impact*, Oxford 2016.

²⁸ Vgl. dazu Necker, *Sohar*, S. 149 – 154.

²⁹ Vgl. Gerold Necker, *Einführung in die lurianische Kabbala*, Frankfurt am Main, Leipzig 2008.

Die sich nach der Vertreibung der Juden von der iberischen Halbinsel verbreitende lurianische Interpretation der klassischen kabbalistischen Lehren entwickelt sich in der Folge zur wirkungsvollsten Spielart der jüdischen Mystik. Die sich seit Ende des 18. Jahrhunderts in Osteuropa verbreitende jüdische Frömmigkeitsbewegung des Chassidismus wird erst durch die Kabbala Isaak Lurias ermöglicht. Der Chassidismus in seinen unterschiedlichen Strömungen bildet schließlich die sublimsten Formen der Spiritualisierung des Judentums aus und entwickelt die in der Antike begründeten Gedanken bis in die Gegenwart weiter.³⁰

Die auf Israel ben Eli' eser (gest. 1760), genannt *Ba'al Shem Tov* („Herr des guten Namens“), zurückgehende Bewegung verbreitete sich sehr rasch und machte kabbalistische Lehren vor allem osteuropäisch geprägten Judentums zum Allgemeingut.³¹ Bis heute sind viele Gemeinden durch die spirituelle Neudeutung des Judentums und vieler religiöser Praktiken und Bräuche geprägt. Auf dem Weg über Osteuropa und den Chassidismus prägt die Kabbala das Judentum bis heute – bis hin etwa zum Neochassidismus und dem *Jewish Renewal* sowie der post-modernen Kabbala-Bewegung in den USA und Israel.³² Nicht zuletzt inspiriert durch Musiker wie Shlomo Carlebach (1925 – 1994) oder Madonna Louise Veronica Ciccone alias Madonna (geb. 1958) kann die jüdische Mystik als Hochform menschlicher Spiritualität ihre spirituelle Kraft und Faszination auch weit über die Grenzen der Religion hinaus entfalten.³³

³⁰ Vgl. Susanne Talabardon, *Chassidismus*, Tübingen 2016, S. 29 – 31

³¹ Vgl. etwa Morris M. Faierstein, *From Kabbalist to Zaddik: R. Isaac Luria as Precursor of the Baal Shem Tov*, in: Leonard Greenspoon / Ronald A. Simkins (Hrsg.), *Studies in Jewish Civilization*, Vol. 13: *Spiritual Dimensions of Judaism*, Omaha NE 2003, S. 95–104.

³² Vgl. dazu den Sammelband von Boas Huss (Hrsg.), *Kabbalah and Contemporary Spiritual Revival*, Beer Sheva 2011. Siehe auch Natan Ophir (Offenbacher), *Rabbi Shlomo Carlebach. Life, Mission, and Legacy*, *Modern Jewish Lives* 4, Jerusalem, New York 2014; Gabrielle Werner, *Madonna und die Kabbala – Zwischen Zivilreligion und Identitätspolitik*, in: Peter Schäfer / Irina Wandrey (Hrsg.), *Reuchlin und seine Erben*, *Pforzheimer Reuchlinschriften* 11, Ostfildern 2005, S. 337 – 348.

³³ Siehe dazu etwa auch den Katalog zu einer Ausstellung in den Jüdischen Museen Wien und Amsterdam: *Kabbala*, herausgegeben von Domgaoj Akrap, Klaus Davidowicz und Mirjam Knotter, Bielefeld 2018.