



Gersholm Scholem

Judaica III

Studien zur jüdischen Mystik

Suhrkamp Verlag

Erste Auflage 1973  
© Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1970  
Druck: Poeschel & Schulz-Schomburgk, Eschwege  
Printed in Germany

## Inhalt

Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala . . . . .	7
Jüdische Mystik in Westeuropa im 12. und 13. Jahrhundert . . . . .	71
Farben und ihre Symbolik in der jüdischen Überlieferung und Mystik . . . . .	98
Die Krise der Tradition im jüdischen Messianismus	152
Die Metamorphose des häretischen Messianismus der Sabbatianer in religiösen Nihilismus im 18. Jahrhundert . . . . .	198
Die letzten Kabbalisten in Deutschland . . . . .	218
Die Erforschung der Kabbala von Reuchlin bis zur Gegenwart . . . . .	247
Zehn unhistorische Sätze über Kabbala . . . . .	264
<i>Nachweise</i> . . . . .	272



# Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala

## *Sprachmystik*

»Der Anfang [oder auch: das Wesen] deines Wortes ist Wahrheit« sagt ein in der kabbalistischen Literatur viel zitiertes Wort des Psalmisten (119:160). Wahrheit war in dem zuerst vom Judentum konstituierten Sinn das Wort Gottes, das akustisch = sprachlich vernehmbar war. Die Offenbarung nach dem Lehrbegriff der Synagoge ist ein akustischer, kein visueller Vorgang, oder mindestens auf einer Sphäre erfolgt, die mit der akustischen, sinnlichen, metaphysisch in Zusammenhang steht. Immer wieder wird dies unter Beziehung der Worte der Tora (Deut. 4:12) betont: »Ihr habt keinerlei Bild gesehen – nur eine Stimme.« Was es mit dieser Stimme auf sich hat und mit dem, was in ihr zum Ausdruck kommt, das ist die Frage, die das religiöse Denken im Judentum sich immer wieder vorgelegt hat. Die unlösliche Verbindung des Begriffs der Wahrheit der Offenbarung mit dem der Sprache, indem nämlich im Medium der menschlichen Sprache das Wort Gottes vernehmbar wird, wenn anders es ein solches Wort Gottes in der menschlichen Erfahrung gibt, das ist wohl eine der wichtigsten, vielleicht sogar die wichtigste Erbschaft des Judentums an die Religionsgeschichte.

Im folgenden sollen die Literatur und das Denken der jüdischen Mystiker auf das hin befragt werden, was für dies Problem aus ihnen zu lernen ist. Den Ausgangspunkt aller mystischen Sprachtheorien, zu denen ja auch die der Kabbalisten gehört, bildet die Überzeugung, daß die Sprache, das Medium, in dem sich das geistige Leben des Menschen vollzieht, eine Innenseite hat, einen Aspekt, der in den Beziehungen der Kommunikation zwischen den Wesen

nicht restlos aufgeht. Der Mensch teilt sich mit, sucht sich dem andern verständlich zu machen, aber in all diesen Versuchen schwingt etwas mit, was nicht nur Kommunikation, Bedeutung und Ausdruck ist. Der Laut, auf den alle Sprache gebaut ist, die Stimme, die sie gestaltet, aus ihrem Lautmaterial aushämmert, ist für diese Ansicht schon *prima facie* mehr, als je in die Verständigung eingeht. Die alte Frage, die seit Plato und Aristoteles die Philosophen geteilt hat, ob die Sprache auf Übereinkunft, Verabredung oder auf einer inneren Natur in den Wesen selber beruht, wurde von jeher vor diesem Hintergrund des Unenträtselbaren in der Sprache behandelt. Wenn Sprache aber mehr ist als Mitteilung und Ausdruck, welche die Sprachforscher ergründen, wenn dies Sinnliche, aus dessen Fülle und Tiefe sie sich bildet, auch noch jenen andern Aspekt besitzt, den ich ihre Innenseite nannte, so erhebt sich die Frage: was ist diese »geheime« Dimension der Sprache, über die alle Mystiker von jeher einig sind, von Indien und den Mystikern des Islam bis zu den Kabbalisten und Jakob Boehme? Die Antwort kann kaum zweifelhaft sein: es ist der symbolische Charakter der Sprache, der diese Dimension bestimmt. In der Bestimmung dieses Symbolischen gehen die Sprachtheorien der Mystiker nicht selten auseinander; daß aber sich hier in der Sprache etwas mitteilt, was weit über die Sphäre hinausreicht, die Ausdruck und Gestaltung gestattet; daß ein Ausdrucksloses, das sich nur in Symbolen zeigt, in allem Ausdruck mitschwingt, ihm zugrunde liegt und, wenn ich so sagen darf, durch die Ritzen der Ausdruckswelt hindurchscheint, das ist der gemeinsame Grund aller Sprachmystik und ist zugleich die Erfahrung, aus der sie sich noch in jeder Generation, die unsere nicht ausgeschlossen, genährt und erneuert hat. Der Mystiker entdeckt an der Sprache eine Würde, eine ihr immanente Dimension oder,

wie man heute sagen würde: etwas an ihrer Struktur, was nicht auf Mitteilung eines Mitteilbaren ausgerichtet ist, sondern vielmehr – und in diesem Paradox gründet ja alle Symbolik – auf Mitteilung eines Nicht-Mitteilbaren, das ausdruckslos in ihr lebt und selbst wenn es Ausdruck hätte, so jedenfalls keine Bedeutung, keinen mitteilbaren »Sinn«.

Damit aber stoßen wir im religiösen Bereich – der gewiß nicht der einzige ist, in dem Symbolik beheimatet sein kann, wie ja schon jede halbwegs diskutabile Theorie der Ästhetik ausweist – auf die Rede von der Sprache Gottes als jenem Phänomen, das mit der geheimen Dimension der Sprache in innigster Verbindung steht. Das ursprüngliche Anliegen der Mystiker in diesem Bereiche war, daß sie von der Sprache des Menschen ausgingen, um in ihr die Sprache der Offenbarung, ja sogar die Sprache als Offenbarung zu finden. Sie haben immer gegrübelt, wie es möglich sei, daß in die gesprochene Sprache hinein sich die Sprache der Götter oder Gottes verflucht und sich aus solcher Verflechtung heraus aufdecken ließe. Von jeher haben sie einen Abgrund, eine Tiefe in der Sprache gefühlt, die zu ermessen, zu durchschreiten und damit zu überwinden sie sich vorgesetzt haben. Das ist der Punkt, aus dem die mystischen Sprachtheorien der Religionen herkommen, der Punkt, wo Sprache zugleich Sprache der Offenbarung sein soll wie auch Sprache der menschlichen Vernunft, wie Johann Georg Hamann mit großartigem Lakonismus die Grundthese der Sprachmystik bezeichnet hat: »Sprache – die Mutter der Vernunft und Offenbarung, ihr A und O«<sup>1</sup>. Wenn im folgenden versucht wird, einiges zum Verständ-

<sup>1</sup> In einem Brief Hamanns an Jacobi vom Ende 1785, nicht lange vor seinem Tod, vergl. Hamanns Schriften ed. Gildemeister 5, S. 122, und Rudolf Unger, Hamanns Sprachtheorie im Zusammenhange seines Denkens, 1905, S. 216, der die Bedeutung dieses Epigramms für Hamanns Denken durchaus verkannt hat.



nis der Sprachauffassung der Kabbalisten zu sagen, so vor allem deswegen, weil ihre überschwenglich positive Deutung der Sprache als des »offenbaren Geheimnisses« alles Seienden sie als höchst aufschlußreiches Paradigma einer mystischen Sprachtheorie ausweisen dürfte.

Drei Themata sind es vor allem, die bei solcher Erörterung immer wieder unter verschiedenen Aspekten im Vordergrund stehen:

(1) Die Auffassung, daß Schöpfung und Offenbarung beide vornehmlich und wesentlich Selbstdarstellungen Gottes sind, in die daher, der unendlichen Natur der Gottheit entsprechend, Momente des Göttlichen eingegangen sind, die im Endlichen und Bestimmten alles Erschaffenen sich nur in Symbolen mitteilen können<sup>2</sup>. Damit hängt unmittelbar die weitere Auffassung zusammen, daß das Wesen der Welt Sprache sei.

(2) Die zentrale Stellung des Namens Gottes als des metaphysischen Ursprungs aller Sprache und die Auffassung der Sprache als Auseinanderlegung und Entfaltung dieses Namens, wie sie vornehmlich in den Dokumenten der Offenbarung, aber auch in aller Sprache überhaupt vorliegt. Die Sprache Gottes, die sich in den Namen Gottes kristallisiert und letzten Endes in dem *einen* Namen, der ihr Zentrum ist, liegt aller gesprochenen Sprache zugrunde, in der sie sich reflektiert und symbolisch erscheint.

(3) Die dialektische Beziehung von Magie und Mystik in

<sup>2</sup> Eine andere Auffassung der Schöpfung nicht als Selbstdarstellung, sondern als Schatten Gottes vermeinte Molitor, Philosophie der Geschichte oder über die Tradition 2, 1834, S. 73 und 248, in der Kabbala zu finden. Er hat aber seine Quelle für diese These im *Emek ha-Melech*, Bl. 12b (§ 61) mißverstanden, wo von dergleichen durchaus nicht die Rede ist. Mir ist in der kabbalistischen Literatur nur einmal die, wiederum sprachmystische, Auffassung der Natur als Schatten des göttlichen Namens begegnet, in dem um 1500 verfaßten handschriftlichen Psalmenkommentar *Kaph ha-Ketoreth Ms.* Paris.

der Theorie der Namen Gottes nicht weniger als in der überschwänglichen Macht, die dem reinen menschlichen Wort zuerkannt wird.

### *Gottes Name in der Bibel und im rabbinischen Judentum*

Bevor ich aber auf die Anschauungen der Kabbalisten eingehe, ist eine Bemerkung angebracht, um Mißverständnisse zu vermeiden. Die hebräische Bibel hat, als historisches Dokument verstanden, keinen magischen Begriff vom Namen Gottes. Gewiß ist die Stelle der Tora (Exod. 3:6 - 14), die von der Offenbarung des Namens Gottes JHWH am Dornbusch berichtet (und über die Berge von Erklärungen geschrieben worden sind), mit größter Emphase verfaßt, aber auch in ihr, und noch viel mehr an den vielen andern Stellen, wo von der Anrufung des Namens Gottes die Rede ist, fehlt sichtlich der magische Aspekt. Daß dieser Aspekt dann in den Text hineingetragen wurde, gehört zur Wirkungsgeschichte der Bibel und hat insofern für unsere Darlegungen Gewicht. Der Name, dessen Explikation dem Moses am Dornbusch gegeben wird, ist dabei nicht einmal direkt als das Tetragramm bezeichnet, obwohl er mit der Etymologie »Ich werde sein, der ich sein werde« diesen Namen anvisiert. Wenn diese Erklärung, die gewiß nicht philosophisch gemeint ist, im Sinne der Tora verstanden wird, so scheint sie am ehesten die Freiheit Gottes auszudrücken, der für Israel dasein oder anwesend sein wird, welche Form oder Manifestation dieses Sein oder Anwesendsein immer annehmen möge. Dem so bestimmten Namen fehlt aber, wie gesagt, die Aura des Magischen, die die Tora nicht nur von diesem Namen, sondern vom Wort überhaupt möglichst fernzuhalten sucht.

»Es ist nämlich – um Benno Jacob, einen bedeutenden Forscher auf diesem Gebiet zu zitieren<sup>3</sup> – gegenüber der entscheidenden sakramentalen [es muß wohl heißen: sakralen] Bedeutung, die das *Wort* im gleichzeitigen Heidentum hat, höchst auffallend, daß es in der israelitischen Religion und insbesondere in ihrem Ritus nirgends eine Rolle spielt. Das Stillschweigen ist so vollkommen, daß es nur als geflissentlich gedeutet werden kann. Der israelitische Priester ist, abgesehen von dem Segen, den er [Num. 6:24] zu sprechen hat und der nicht nur [durch seinen Wortlaut] vor Mißverständnis geschützt ist, sondern auch ausdrücklich dagegen sichergestellt wird, bei allen seinen Verrichtungen vollkommen *stumm*. Bei keiner Handlung wird ihm ein Wort vorgeschrieben, das er zu sprechen hätte. Wortlos vollzieht er alle Opfer und verrichtet er seine Funktionen. So sorgfältig er über alle bei dem Dienste des Sühnetages zu beobachtenden Handlungen instruiert wird, so wenig vernehmen wir von einem bestimmten Wort, das er dabei zu sprechen hätte. So genau alle Riten festgestellt werden, die er bei einem Ausätzigen einzuhalten hat, sowenig verlautet von einer Formel, die dazu gehörte. Die Agende des israelitischen Priesters enthält in der Tat nur *agenda*. Wenn wir die sonstige Ähnlichkeit des israelitischen Kultus mit dem der übrigen alten Welt erwägen, so kann dieses Schweigen nur bewußte Opposition sein. Es sollte jeder Schein vermieden werden, als sei das Wort durch sich selber kräftig, als wirke die vorgeschriebene Formel magisch.«

Dieser ausgezeichneten Bemerkung widerspricht nicht die Feststellung, daß im Gebet oder in damit zusammenhängenden Prozeduren der Name Gottes »angerufen« wird, denn dieser Anruf wird in der Tat von dem eigentlichen

<sup>3</sup> Benno Jacob, Im Namen Gottes, Eine sprachliche und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Alten und Neuen Testament, 1903, S. 64.

Ritual, soweit es von Priestern vollzogen wird, geschieden. Daß dabei die magische Note doch wieder mitklingt, ist aber nicht auszuschließen. So sagt, in starkem Kontrast zu dem eben angeführten Zitat, ein zeitgenössischer Forscher von dem Anruf des Namens Jahwe: »Er nimmt theologisch die Stelle ein, an der sich in anderen Kulturen das Kultbild befindet. Ein ganzer Apparat von nicht unkomplizierten kultischen Vorstellungen, Riten und Vorschriften legte sich um ihn herum, um das Wissen von ihm, vor allem aber den Gebrauch, den Israel von ihm machen durfte, zu schützen. Die Anvertrauung einer so heiligen Wirklichkeit hat Israel vor eine ungeheure Aufgabe gestellt, die nicht zuletzt darin bestand, all den Versuchungen zu wehren, die zugleich mit ihr auf den Plan traten«<sup>4</sup>. Das ist der Sinn der biblischen Rede von der »Heiligung des Namens«. Es ist durchaus denkbar, und mehrfach erwogen worden<sup>5</sup>, daß man auch in Israel zu Zeiten dafür anfällig war, sich dieses Namens zu dunklen und geradezu gemeingefährlichen magischen Praktiken zu bedienen. Der Text der Bibel hat uns dafür aber kein direktes Zeugnis aufbewahrt, und das ist bemerkenswert genug.

Bei den Religionshistorikern ist die Vorstellung weit verbreitet, daß die Magie des Namens darauf beruht, daß zwischen ihm und seinem Träger eine enge und wesensmäßige Beziehung besteht. Der Name ist eine reale Größe, keine Fiktion. Er enthält eine Aussage über das Wesen seines Trägers oder doch etwas von der ihm eigenen Mächtigkeit<sup>6</sup>, ja, er wird mit dem Wesen des Benannten selber identifiziert, eine Vorstellung, die in der orientalischen Umwelt des Judentums eine große Rolle spielte, besonders nachdrücklich in der ägyptischen Religion. Man wird

<sup>4</sup> Gerhard von Rad, Theologie des Alten Testaments I, 1957, S. 185.

<sup>5</sup> So von S. Mowinkel, Psalmenstudien I, 1921, S. 50 ff.

<sup>6</sup> von Rad, S. 183.

aber sagen dürfen, daß die Magie des Wortes eine viel weitere Grunderfahrung des Menschen ist, die nur in der Magie des Namens eine besonders scharfe Zuspitzung erfahren hat. Daß Worte weit über alles »Verstehen« hinaus wirken, dazu bedarf es der religiösen Spekulation nicht, weil es die Erfahrung der Dichter, der Mystiker und eines jeden, das Sinnliche des Wortes vollauskostenden Sprechenden darstellt. Aus dieser Erfahrung vor allem entspringt die Vorstellung von der Macht der Namen und ihrer praktikablen Magie. Daß diese dann auch in dem sich bildenden historischen Judentum, bei Schriftgelehrten und Apokalyptikern sich wieder durchgesetzt hat, unter äußeren Einflüssen gewiß nicht weniger als unter innerem Drang, ist nicht erstaunlich<sup>7</sup>. Sie konnte sich in die biblische Vorstellung von der ungeheuren Gewalt, die dem Namen Gottes innewohnt, auch wo sie nicht mit magischen Akzenten versehen war, wieder einnisten. Gab es doch genug Stellen der heiligen Schriften, am nachdrücklichsten wohl im Deuteronomium, an denen geradezu eine Scheidung zwischen Gott selber, der in der Transzendenz verharrt, und seinem Namen, der im Tempel anwesend ist, vollzogen wird, so daß der Name selber etwas wie ein Inbegriff des Heiligen, das heißt des durchaus Unantastbaren ist. Er ist eine innerweltliche, in der Schöpfung wirkende Konfiguration der Macht, ja der Allmacht Gottes.

Die absolute Ehrfurcht, mit der alles umgeben wird, was diesen Namen und seine Erscheinung angeht, bestimmt alles, was die Schriftgelehrten und Lehrer des Talmud von ihm und über ihn auszusagen oder in Bestimmungen festzulegen suchen. »Himmel und Erde sind vergänglich, aber Dein großer Name lebt und besteht in Ewigkeit«. Der

<sup>7</sup> Jacob, S. 110 über das Eindringen solcher Vorstellungen ins pharisäische Judentum.

Name mußte mit Heiligkeit geschrieben werden. Die der Untreue verdächtige Frau wurde aufmerksam gemacht, nicht die Auslöschung des großen in Heiligkeit geschriebenen Namens zu verursachen (nach der Vorschrift von Num. 5). Wenn jemand einen Gottesnamen schreibt, darf er nicht einmal dem ihn begrüßenden König antworten, bevor er geendet hat. Nicht bloß ganze Gottesnamen, sondern auch einzelne Buchstaben desselben dürfen nicht verlöscht werden. Moses erlaubte sich erst nach 21 Worten das Tetragramm zu erwähnen. Bei den Opfern wird ausschließlich dieser Gottesname gebraucht, um den Sektierern keinen Vorwand zu geben [sich mit ihren dualistischen Spekulationen breitzumachen]. Das Tetragramm und alle seine Umschreibungen waren in der Bundeslade niedergelegt<sup>8</sup>. «

Das wichtigste Moment in dieser Entwicklung und zugleich das paradoxeste ist, daß der Name, in dem Gott sich selber benennt und unter dem er anrufbar ist, sich aus der akustischen Sphäre zurückzieht und *unaussprechbar* wird. Er wird zuerst noch für einige wenige besonders ausgezeichnete Gelegenheiten innerhalb des Tempels als aussprechbar geduldet, wie beim Priestersegen oder am Versöhnungstag, wird dann aber, vor allem nach der Zerstörung des Tempels, völlig ins Unaussprechbare zurückgenommen. Gerade diese Unaussprechbarkeit, in der der Name Gottes zwar *angesprochen*, aber nicht mehr *ausgesprochen* werden kann, hat ihn für das Gefühl der Juden mit jener unerschöpflichen Tiefe ausgestattet, von der noch ein so radikaler Repräsentant des theistischen Rationalis-

<sup>8</sup> Ludwig Blau, Das altjüdische Zauberwesen, 1898, S. 119-120, wo auch die Quellenangaben für diese Aussagen gegeben sind. Einige dieser Aussagen sind jüngst in philosophischem Geist von Emanuel Levinas untersucht worden, *Le Nom de Dieu d'après quelques textes talmudiques*, in dem Colloquium »L'Analyse du langage théologique. Le Nom de Dieu«, ed. E. Castelli, Paris 1969, S. 155-167.

mus wie Hermann Cohen an einer ergreifenden Stelle zeugt. Er sagt von der messianischen Verheißung [Scharja 14:9] »An jenem Tage wird Gott einzig sein und sein Name einzig« (ein Satz, der den Schluß des dreimal wiederholten täglichen Gebetes in der jüdischen Liturgie bildet), daß die Hervorhebung des Namens hierbei, wenn man es so in der Übersetzung liest, gar nicht verständlich sei. »Aber *Schem* [der Name], das hat eine unerschöpfliche Sprachkraft im religiösen Gefühl des Juden. Der Name Gottes, das ist kein Zauberwort mehr, wenn es je eines war, aber es ist das Zauberwort der messianischen Zuversicht. . . . Der Name selbst soll einstmals die Einzigkeit Gottes bekunden; in allen Sprachen, in allen Völkern sie bezeugen. »Einstmals werde ich an den Völkern eine lautere Sprache verwandeln, so daß sie allesamt den Namen Gottes anrufen werden.« Das ist der messianische Ursinn des Gottesnamens<sup>9</sup>.« Ob es der messianische Ursinn des Gottesnamens ist, darf dem Religionshistoriker zweifelhaft sein; daß Cohen aber hier als der reine Utopist, der er war, die Haltung des Frommen zur Tiefe des Gottesnamens ausgesprochen hat, ist unbezweifelbar.

Noch bevor die Spekulation über die Sprache bei den Esoterikern des Judentums einsetzte, nimmt der Name Gottes eine zentrale Stellung bei ihnen ein. Spätestens vom zweiten nachchristlichen Jahrhundert an wird das Tetragramm, das inzwischen unaussprechbar geworden ist, mit einem Terminus bezeichnet, der selber schon die möglichen Widersprüche in der Auffassung seiner Bedeutung und seiner Funktion in sich trägt. Der Name Gottes wird nämlich als der *Schem Ha-meforasch* bezeichnet, was keineswegs eine eindeutige, sondern vielmehr eine in verschiedenen und sich widersprechenden Bedeutungen schillernde Be-

<sup>9</sup> Hermann Cohen, *Jüdische Schriften* 1, 1924, S. 63. Die Stelle stammt aus einer von Cohens Altersschriften.

zeichnung ist. Das passive Partizip *meforasch* kann nämlich sowohl »bekanntgegeben«, wie auch »ausdrücklich erklärt« oder direkt (d. h. nach seinen Buchstaben) »ausgesprochen« heißen. Andererseits aber kann es auch »abgesondert« und geradezu »verborgen« in diesem Zusammenhang bedeuten und für alle diese Erklärungen lassen sich durchaus triftige Belege aus dem Sprachgebrauch der hebräischen und aramäischen Quellen der ersten Jahrhunderte anführen<sup>10</sup>. Daß es ein und derselbe Terminus ist, der einmal den ausdrücklichen Namen, ein andermal aber den geheimen und verborgenen Namen bezeichnet, ist nicht das geringste Paradox der religiösen Terminologie. Im Lauf der Zeit wurde aber, was immer die ursprüngliche Bedeutung gewesen sein mag, das Schwergewicht auf die zweite Bedeutungsgruppe verlagert, wo es den geheimen und bei aller ausdrücklichen Bezeichnung doch sich der Erklärung entziehenden Namen bezeichnet. Dies folgt zwingend daraus, daß nun, spätestens vom zweiten oder dritten Jahrhundert an<sup>11</sup>, auch rein mystische Gottesnamen, die auf einer Häufung von Buchstaben beruhen, die aus gewissen Bibelversen oder durch für uns undurchschaubare Prozeduren gewonnen werden, ebenfalls als *Schem meforasch* bezeichnet werden. Daß es solche rein mystischen Gottesnamen auch in der Tradition des strikt rabbinischen Judentums gab und nicht nur in den Schrif-

10 Die Literatur über *Schem meforasch* ist groß. Ich begnüge mich mit dem Hinweis auf die ganz gegensätzlichen Auffassungen von Ludwig Blau in dem oben zitierten Buch, S. 123–126, und Max Grünbaum, *Gesammelte Aufsätze zur Sprach- und Sagenkunde*, 1901, S. 238–434. Die Kabbalisten hielten *beide* Erklärungen von *meforasch* für legitim, vgl. etwa Moses Cordovero, *Pardes Rimmonim* Kap. 19 § 1.

11 Daß dieser Sprachgebrauch in der Tat so alt ist, folgt daraus, daß er mißverstanden schon in die koptisch-agnostischen Schriften übernommen worden ist, vgl. meine Ausführungen in der *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 30, 1931, S. 170–176. Auch in den Schriften der Merkabamystik zwischen dem 3. und 7. Jahrhundert ist dieser Sprachgebrauch öfters belegt.



ten der Magier und *Theurgen* derselben Periode, ist durch das Zeugnis der talmudischen und midraschischen Literatur eindeutig erwiesen. So ist hier die Rede von Namen Gottes, die aus 12, 42 und 72 Buchstaben bestehen und denen besondere Bedeutung oder Funktionen zugeschrieben werden<sup>12</sup>. Wie sie sich etwa zum Tetragramm verhalten, wird nirgends gesagt. Das ist insofern besonders auffallend, als schon sehr früh in der Literatur von dem großen und gewaltigen (das heißt: machtvollen) Namen Gottes die Rede ist, durch den die Schöpfung erfolgte oder mit dem sie versiegelt ist, das heißt in ihren Grenzen zusammengehalten wird. Es ist aber keineswegs stets sicher, daß damit das Tetragramm gemeint ist. Gerade in der Überlieferung großer Schulhäupter des frühen Mittelalters wird der 42buchstabige Name Gottes, der keinerlei ersichtlichen Zusammenhang mit dem Tetragramm hat, als jener Name bezeichnet, der bei der Schöpfung wirksam war<sup>13</sup>. Schon lange bevor eine talmudische Aggada sagt, daß im Namen der »Abgrund« aller Schöpfung versiegelt ist<sup>14</sup>, lesen wir ganz ähnliche Aussagen in apokryphen Schriften der vorchristlichen Zeit. Im »Buch der Jubiläen« (36:7) beschwört Isaak seine Söhne, Gott zu fürchten und ihm zu dienen, »bei dem gelobten, geehrten, großen, strahlenden, wunderbaren und mächtigen Namen, der Himmel und Erde und alles zusammen gemacht hat«. In einem ebenfalls vorchristlichen Apokryphon, dem »Gebet Manasses«<sup>15</sup>, heißt es, daß Gott den Abgrund verschlossen und mit seinem gewaltigen und gepriesenen Na-

12 Blau, S. 137–146. In den magischen Papyri und später in der kabbalistischen Tradition gibt es sogar einen Namen Gottes von hundert Buchstaben, vergl. Bahja ben Aschers Kommentar zur Tora, Ex. 3 : 4, wo ein solcher Name auf die Tradition babylonischer Schulhäupter der gaonäischen Zeit zurückgeführt wird.

13 So z.B. bei Haj Gaon und Raschi, vergl. Blau, S. 125 und 132.

14 b. *Makkoth* 11a.

15 Riesser, *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel*, 1928, S. 346.

men versiegelt hat. Auch einige Versionen der Großen Hechaloth, eines Haupttextes der Merkaba-Mystik, wissen von dieser Versiegelung von Himmel und Erde und von dem Namen, durch den sie geschaffen wurden<sup>16</sup>. Wenn an den hier genannten Stellen vom Namen Gottes als dem *agens* der Schöpfung die Rede ist, so liegt dem offenkundig noch die magische Auffassung von der Macht des Namens zu Grunde, die sich wieder durchgesetzt hat. Der Name ist eine Konzentration göttlicher Kraft, und je nach der verschiedenen Zusammensetzung dieser hier konzentrierten Kräfte können solche Namen verschiedene Funktionen erfüllen. Das schöpferische *Wort* Gottes, das Himmel und Erde hervorruft, von dem der Schöpfungsbericht der Genesis, aber auch der Hymnus des Psalmisten zeugt – »durch Jahwes Wort sind die Himmel entstanden« (Psalm 33:6) –, ist für die biblischen Autoren noch keineswegs der Name Gottes selber. Daß es dazu wurde, weist schon auf eine wichtige Wandlung hin. Aus dem Zusammenfall von Wort und Namen ergeben sich zwei für die Entwicklung der Sprachmystik im Judentum wichtige Folgerungen. Einmal wird durch diese Identifikation das Wort, das etwas kommuniziert, und sei es auch nur in der Form des Imperativs (»Es werde Licht!«), das etwas mitteilt, zu einem Namen, der nichts mitteilt als sich selber. Das, was nach außen tritt, ist nur die Darstellung dessen, was schon vorher in Gott selber, in der unendlichen Fülle seines Wesens und seiner Mächtigkeit vorhanden war. In diesem Sinn spricht der Midrasch davon, daß *vor* der Schöpfung Gott und sein Name allein waren<sup>17</sup>. Indem der Name Wort wird, wird er zu einem Bestandteil dessen, was man die Sprache Gottes nennen darf, in der sich

16 So z. B. in der Version Wertheimers, Kap. 23 § 2, sowie in der Version Jellineks, Kap. 9.

17 *Pirkei Rabbi Elieser*, Kap. 3.

Gott ebenso sehr selbst darstellt, manifestiert, als auch sich seiner Schöpfung mitteilt, die im Medium dieser Sprache selber ins Dasein tritt. Dieser Doppelcharakter des göttlichen Wortes als Name wird die Sprachlehre der Kabbalisten weitgehend bestimmen. Zum andern aber führt diese Identifikation zu einer weiteren Vorstellung von den Elementen des Namens und des Wortes, als welche nun die Buchstaben, und für einen hebräisch oder aramäisch denkenden Juden präziser gesagt: die Konsonanten erscheinen. Die Buchstaben der göttlichen Sprache sind es, durch deren Kombination alles geschaffen ist. Diese Buchstaben sind aber die der hebräischen Sprache als der Ursprache und Sprache der Offenbarung. Damit begann die eigentliche Spekulation der Sprachmystik, wie wir sie hier verfolgen werden.

Im Talmud fand diese Auffassung ihren Niederschlag in einem viel zitierten Satze eines der wichtigsten Esoteriker des dritten Jahrhunderts: »Bezalel [der Erbauer der Stiftshütte] wußte die Buchstaben zusammensetzen, aus denen Himmel und Erde erschaffen wurden<sup>18</sup>«. Die Stiftshütte ist ein Abbild des Kosmos<sup>19</sup>, und ihr Erbauer mußte daher etwas von dem geheimen Wissen haben, wie es mit dem Kosmos überhaupt bestellt sei. Durch göttliche Erleuchtung war ihm ein Wissen überliefert, das ihm erlaubte, abbildweise das Werk der Schöpfung in einem endlichen Rahmen zu wiederholen. Man darf vermuten, daß unter diesen Buchstaben die des göttlichen Namens zu verstehen sind, obwohl es auch denkbar wäre, daß damit im weiteren Sinne eine Kombination aus der Alphabeteihe überhaupt gemeint ist. Die schöpferische Kraft, die den Worten und Namen innewohnt, das unmittelbar

<sup>18</sup> b. *Berachoth* 55a.

<sup>19</sup> *Midrasch Tadsche*, Kap. 2: »Die Stiftshütte wurde der Weltschöpfung entsprechend aufgebaut.« Dieser Midrasch ist auch in *Bamidbar Rabba* Kap. XIII übergegangen.

Wirkende an ihnen, mit anderen Worten: ihre Magie, ist damit auf die Grundelemente zurückgeführt, in denen sich für den Mystiker Laut und Schriftbild decken. Auf diesen Zusammenhang wird noch zurückzukommen sein.

Daß im Bezirk dieses Denkens der göttliche Anhauch, der den Menschen nach der Erzählung der Genesis zum lebenden Wesen macht, in ihm das Sprachvermögen öffnet, wird durch eine Äußerung von nicht geringem Gewicht bezeugt. Die, sozusagen offizielle aramäische Übersetzung der Tora, die im synagogalen Gottesdienst gebraucht wurde, der *Targum Onkelos*, gibt Gen. 2:7 »Der Mensch wurde zu einer lebendigen Seele« mit »Der Mensch wurde zu einem sprechenden Geist« wieder. Das, was das lebendige Wesen des Menschen ausmacht, ist eben die Sprache. Damit aber verband sich für spekulativ gerichtete Geister bald die Frage, ob nicht in dem Anhauch Gottes selber dies sprachliche Element schon enthalten sein mußte.

### *Das Buch Jezira*

Das führt auf den ersten Text der jüdischen Literatur, der die Stichworte der kabbalistischen Sprachmystik geliefert hat und der zugleich der älteste Text spekulativen Charakters ist, den wir im Hebräischen besitzen. Dies ist das *Sefer Jezira*, »Das Buch von der Schöpfung« (man könnte auch prägnant übersetzen: von der Formung), dessen Ansetzung bei den Gelehrten zwischen dem 1. und 5. oder 6. Jahrhundert schwankt, wobei ich eher zu der früheren Ansetzung ins 2. oder 3. Jahrhundert neige<sup>20</sup>. Dieses Büchelchen – es sind nur ein paar Seiten in einem feierlich-bedächtigen, zugleich oft höchst lakonischen Hebräisch –

<sup>20</sup> Vergl. meine Ausführungen über das Buch *Jezira* in *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, 1962, S. 20-28.

diente viel später, im Mittelalter, sowohl den Philosophen wie auch den Mystikern und Kabbalisten als Autorität, die sie in ihren zahlreichen Kommentaren für ihre eigenen Anschauungen in Anspruch nahmen. Nicht wenige seiner Sätze sind rätselhaft, obwohl seine Grundanschauung, gerade auch in den hier uns interessierenden Punkten ziemlich deutlich ist<sup>21</sup>. Es setzt die alten, noch in die spätbiblische Zeit hineinführenden Spekulationen über die göttliche Sophia als der göttlichen Weisheit, in der alle Schöpfung gründet, fort, gibt ihnen aber eine neue Wendung, in der Zahlen- und Sprachmystik fast unverbunden nebeneinander stehen.

Mittels der 32 »wunderbaren Pfade der Sophia« hat Gott alles geschaffen. Diese Pfade bestehen aus den 10 Urzahlen, hier *Sefiroth* genannt, die die Grundmächte der Schöpfungsordnung sind, und aus den 22 Buchstaben, das heißt Konsonanten, die die Elemente sind, die allem Erschaffenen zugrunde liegen. Wie sich die Zahlen zu den Buchstaben verhalten, ist ein Rätsel, über das sich der Autor fast vollständig ausschweigt. Er behandelt beide getrennt, ohne sie miteinander im einzelnen in Verbindung zu bringen. Nur an zwei Stellen erscheint solche Verbindung<sup>22</sup>. Einmal heißt es bei der Besprechung der zweiten Urzahl oder Sefira, die als das Pneuma definiert wird, daß Gott die 22 »Grundbuchstaben« darin eingegraben und ausgemeißelt habe. Aber dies Pneuma ist schon das erste sinnliche Element, die Luft. Die erste Sefira hingegen, die als jenes Pneuma Gottes, *Ruach Elohim* bezeichnet wird, von dem Gen. 1:2 spricht, hat für den Autor noch keine Beziehung zu den Sprachelementen, wie man doch eigent-

21 Das Buch *Jezira* ist oft in europäische Sprachen übersetzt worden. Infolge der großen Schwierigkeit vieler Stellen weichen die Übersetzungen häufig wesentlich voneinander ab. Kap. 1 behandelt die zehn *Sefiroth*, Kap. 2-5 die Buchstaben.

22 Beide Stellen stehen im 1. Kapitel über die *Sefiroth*, §§ 10 und 13.

lich erwarten würde. Der Autor ist also in seiner Sprachmystik noch nicht soweit gegangen wie die in seinen Spuren wandelnden Kabbalisten. Das ist um so bemerkenswerter, als es ja nahelag, das Pneuma Gottes mit jenem Anhauch in Verbindung zu bringen, der nach dem oben angeführten Targum zur Genesis den Menschen zur Sprache erweckte. An einer weiteren Stelle heißt es, daß die Urzahlen 5 bis 10 den sechs Richtungen des Raumes entsprechen, die Gott ausmaß und mit den sechs Permutationen der drei Konsonanten J, H und W versiegelte. Diese drei Zeichen stehen aber in der hebräischen Schrift zugleich für die drei Vokale I, A und O und bilden die magische Silbe *jao* und zugleich den Namen *Jaho*, die beide in aller jüdisch beeinflussten Magie der Spätantike eine außerordentliche Rolle spielen<sup>23</sup>. Die drei genannten Konsonanten sind nun diejenigen, die – unter Wiederholung des einen – das Tetragramm bilden. Die Elemente des eigentlichen Namens Gottes sind also die Siegel, die an der Schöpfung angebracht sind und sie vor dem Auseinanderbrechen bewahren.

Die 22 Buchstaben, aus denen sich alles Erschaffene zusammensetzt, gehören zwar zu den 32 Pfaden der Sophia, es wird aber nicht erklärt, ob diese Pfade selber erschaffen sind, wo doch die Sophia hier eher eine unerschaffene, von jeher bei Gott befindliche Kraft zu sein scheint. Aber die Grenzen zwischen Erschaffenem und Unerschaffenem sind in dem Buch einigermaßen verwischt. Nach dem Sprachgebrauch in den letzten Paragraphen des ersten Kapitels, der feste Formeln benutzt, die sich auf die Erstschöpfungen beziehen, sieht es jedenfalls eher so aus, daß die Buchstaben, noch vor dem *Tohu wabohu*, dem Thron der göttlichen Glorie und den Wesen der Merkabawelt das allererst Erschaffene sind. Sie sind die Organe, durch die alle

<sup>23</sup> Vergl. *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, S. 27

weitere Schöpfung erfolgt sein kann und deren sich Gott, wie aus den weiteren Angaben des Buches ersichtlich wird, dabei bedient hat, es wird jedoch nicht gesagt, daß sie Elemente eines göttlichen Wortes oder Sprechens selber sind, von dem hier nirgends in eindeutiger Weise die Rede ist.

Gott verfährt bei der Schöpfung mit diesen Buchstaben nach bestimmten Prozeduren: er gräbt sie in das Pneuma ein – das hebräische Wort *ruach* bedeutet zugleich Luft und Geist – er meißelt sie aus ihm heraus, er wägt sie, vertauscht sie und kombiniert sie und bildet daraus die Seele, und das heißt hier wohl das Wesen, alles Geschaffenen und dereinst zu Schaffenden. Sie machen die Stationen der Stimme, des Pneuma und der artikulierten Rede durch und sind in dieser artikulierten Gestalt in den fünf Organen des Mundes »befestigt«, an der Kehle, dem Gaumen, der Zunge, den Zähnen und den Lippen. Sie erscheinen hier also durchaus als menschliche Sprachelemente. Aber sofort nach dieser Bestimmung wird ihre kosmische Bedeutung hervorgehoben. Sie sind an der Sphäre (es ist nicht ganz deutlich, welcher – wohl an der Himmels-sphäre) so angebracht, daß wenn etwa zwei konzentrische Kreise, deren jeder diese Elemente an einer Stelle enthalten, sich gegeneinander drehen, in ihrer Bewegung die 231 Kombinationen auftreten, die bei 22 Elementen möglich sind. Diese 231 Kombinationen sind aber die »Pforten«, durch die alles Geschaffene hervorgeht. Alles Wirkliche gründet in diesen ~~Ur~~Urkombinationen, mit denen Gott die Sprachbewegung hervorrief. Das Alphabet ist der Ursprung der Sprache und der Ursprung des Seins zugleich. »So findet sich denn, daß alle Schöpfung und alle Rede durch einen Namen entsteht.« Was ist mit diesem Namen gemeint? Kann es das Tetragramm sein, dessen Buchstaben sich mit den 231 Kombinationen verbinden, wie mehrere

kabbalistische Kommentatoren annahmen<sup>24</sup>? Kann es die Alphabetsreihe selber sein, die als solcher mystischer Name bezeichnet werden soll, eine Auffassung, für die es aus griechischen und lateinischen Quellen nicht wenige Parallelen gibt<sup>25</sup>? Oder darf man gar von der genauen Bedeutung des Wortes *Schem* »Name« absehen und hier von einem Schema oder einer Methode die Rede sein lassen, durch die die Wortbildung erfolgt<sup>26</sup>? Der Text läßt keine sichere Antwort auf diese Frage zu. Klar ist jedoch, daß dem Autor eine Auffassung der hebräischen Sprache vorschwebt, die für die Wurzeln der Worte nicht, wie alle späteren Grammatiker drei, sondern nur zwei Konsonanten annimmt und den dritten Radikal für eine Erweiterung und zusätzliche Bewegung des Alphabets ansieht. Diese Anschauung wurde vor dem Aufkommen der eigentlichen hebräischen Grammatik wohl auch von den ältesten Hymnologen der synagogalen Dichtung geteilt, die wie der Autor des Buches *Jezira* in Palästina schrieben. Auch alle spezifischen Worte der Sprache, wie viele Konsonanten sie auch zählen mögen, entstehen aus den Kombinationen des Alphabets zu drei, vier oder mehr Buchstaben, deren Anzahl ja bis ins Unendliche anwächst und also alle Möglichkeiten der Sprache umfaßt.

Alles Wirkliche jenseits des Pneumas Gottes enthält also Sprachelemente, und es ist offensichtlich die Meinung des Autors, daß alles Erschaffene ein sprachliches Wesen hat, das in irgendeiner Kombination jener Grundbuchstaben besteht. Darüber hinaus ordnet er den einzelnen Buchsta-

24 So z. B. im Kommentar des Asriel aus Gerona, der in den Editionen des Buchs *Jezira* unter dem Namen des Nachmanides gedruckt ist.

25 Vergl. das Material bei Franz Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, 1925, S. 69-80, sowie meine Bemerkung in dem oben angeführten Buch, S. 25, wo ich ein altes griechisch-hebräisches Amulett interpretiert habe, in dem die Alphabetsreihe in offenkundig magischer Absicht verwandt wird.

26 So bei Erich Bischoff, *Elemente der Kabbala*, 1. Teil, 1913, S. 67.



ben nicht nur feste *Funktionen* zu, sondern auch die Objekte, wie Planeten und Zodiakalzeichen am Himmel, die Wochentage und Monate im Jahr und die Hauptorgane im menschlichen Körper. Makrokosmos und Mikrokosmos sind auch in ihrem sprachlichen Wesen deutlich aufeinander bezogen, und alle Sphären der Schöpfung atmen denselben Sprachgeist, der sich in der heiligen Sprache zum für uns faßbaren Ausdruck gestaltet hat. Daß diese Auffassung vom Wesen der Schöpfung mit der Sprachauffassung der Magie eng zusammenhängt, springt in die Augen, und in der Tat ist die Vorstellung, daß das Buch Jezira nicht nur theoretische Absichten verfolgte, sondern auch vielleicht zu thaumaturgischem Gebrauch bestimmt war, keineswegs absurd, wie ich bei anderer Gelegenheit, der Analyse der Vorstellung von der Golemschöpfung, nachgewiesen habe<sup>27</sup>.

### *Zwischen Magie und Mystik des Namens*

Dieser Zusammenhang zwischen magischer und mystischer Auffassung und besonders der Übergang von der einen zur andern läßt sich auch von einem andern Punkt her in der esoterischen Überlieferung im Judentum aufzeigen. Der Gebrauch der Tora zu magischen Zwecken, der gewiß von ihrer ursprünglichen Absicht himmelweit entfernt ist, muß in hellenistischer Zeit aufgekommen sein und läßt sich jedenfalls für die Periode, in der das Buch Jezira entstanden ist, aus den griechischen Zauberpapyri erschließen, die sich ja nicht mit den Fünf Büchern Moses und deren manischem Gebrauch<sup>28</sup> begnügten, sondern ein sechstes oder

<sup>27</sup> In meinem Buch *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, 1960, S. 209-259.

<sup>28</sup> Vergl. Max Grunwald, *Bibliomantie*, in den »Mitteilungen für jüdische Volkskunde«, Heft 10, 1902, S. 80-98.

siebentes Buch Moses als rein magische Handbücher dazuerfanden. Die hebräische Literatur der Merkabamystik aus dieser Zeit ist voll von solchen mystischen Namen Gottes, die nur selten eine erkennbare Etymologie haben, und es ist schwer, zwischen solchen Texten und rein magischen, wie etwa dem jüngst veröffentlichten »Buch der Mysterien« *Sefer Ha-rasim*, einem angelologischen System mit magischen Applikationen, eine klare Trennungslinie zu ziehen<sup>29</sup>. Namen Gottes, die auf irgendeinen besonderen Aspekt seiner Manifestation Bezug haben – wenn auch dieser Bezug keineswegs durchschaubar ist – und Namen der Engel gehen hier wie auch in den Zauberpapyri durcheinander. Die Methoden, nach denen solche Geheimnamen aus der Tora herausgeholt wurden, sind für uns oft unverständlich. Wir besitzen aber hebräische und aramäische Texte aus spättalmudischer und nachtalmudischer Zeit, die die magische Verwendung solcher Namen angeben, die vor allem aus der Tora und dem Buch der Psalmen durch Heraushebung bestimmter Buchstaben – manchmal, aber keineswegs immer, der Anfangsbuchstaben der Worte irgendeines Verses – gewonnen wurden. Eines dieser Bücher namens *Schimuschai Tora*, das heißt wörtlich: theurgische Applikationen der Tora, erzählt in der Einleitung, daß Moses auf dem Berge Sinai nicht nur den Text der Tora in der uns überlieferten Wortteilung erhielt, sondern auch jene geheimen Buchstabenkombinationen, die »Namen«, die in ihrer Gesamtheit einen anderen und durchaus esoterischen Aspekt der Tora bilden<sup>30</sup>.

Aus dieser magischen Tradition ist aber, unter leichter Verschiebung der Akzente, bei den ersten Kabbalisten eine

<sup>29</sup> *Sepher Ha-Razim, a newly recovered book of magic from the talmudic period*, ed. Mordecai Margalioth, 1966.

<sup>30</sup> Eine Übersetzung dieses Stückes findet sich in August Wünsche, *Aus Israels Lehrhallen, kleine Midraschim*, Bd. I, 1907, S. 127-133, besonders 131.

über den mystischen Charakter der Tora als des allumfassenden Namens Gottes geworden. Dieser Übergang vollzieht sich in zwei erkennbaren Schritten. Der erste liegt in einer Äußerung des Moses ben Nachman (Nachmanides) vor, die an besonders sichtbarer Stelle, nämlich in der Vorrede zu seinem in der jüdischen Literatur sehr berühmt gewordenen Kommentar zur Tora steht. Nachmanides war der autoritativste Sprecher der ersten spanischen Kabbalisten, dessen überragende Stellung als Talmudist der nun ans Licht tretenden mystischen Anschauung der Kabbalisten einen Platz im Herzen des Judentums sicherte. Er sagt: »Wir besitzen eine authentische Tradition, wonach die ganze Tora aus Namen Gottes besteht, und zwar in der Art, daß die Wörter, die wir darin lesen, auch auf ganz andere Weise abgeteilt werden können, und zwar in [esoterische] Namen. . . . In der aggadischen Äußerung, daß die Tora ursprünglich mit schwarzem Feuer auf weißem Feuer geschrieben war<sup>31</sup>, haben wir offenbar eine Bestätigung unserer Meinung, daß die Niederschrift kontinuierlich und ohne Wortabteilung verlief, wodurch es ermöglicht wurde, sie sowohl als eine Folge [esoterischer] Namen als auch in der herkömmlichen Weise als Geschichte und Gebote zu lesen. So wurde die Tora an Moses in einer Form übergeben, in welcher die Aufteilung in Worte ihre Lesung als göttliche Gebote mit sich brachte. Gleichzeitig aber erhielt er mündlich ihre Überlieferung als Lesung einer Folge von Namen.«

Diese mystische Struktur der Tora als einer Folge von Gottesnamen erklärt auch, dem Autor zufolge, warum jeder Buchstabe in ihr von Bedeutung ist und warum eine Torarolle für den synagogalen Gebrauch unbrauchbar

<sup>31</sup> Eine Äußerung aus dem 3. Jahrhundert, die zu vielen Spekulationen der Kabbalisten Anlaß gegeben hat, vergl. z. B. *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, S. 70-71.

wird, wenn sie einen Buchstaben zuviel oder zuwenig enthält. Von dieser Auffassung ergab sich aber leicht der weitere Schritt zu der noch radikaleren These, daß die Tora nicht nur aus den Namen Gottes besteht, sondern geradezu als Ganzes den einen großen Namen Gottes bildet. Das aber ist keine magische These mehr, sondern eine rein mystische. Sie wird von den älteren Kollegen des Nachmanides, die mit ihm in dem kabbalistischen Zentrum von Gerona wirkten, mehrfach unzweideutig formuliert: »Die fünf Bücher der Tora sind *der Name* des Heiligen, gelobt sei ER«<sup>32</sup>. Aber dieselbe These steht auch schon in dem von den Kabbalisten von Gerona wohl ganz unabhängigen *Sefer ha-chajim*, das im ersten Drittel des 13. Jahrhunderts in Nord- oder Mittelfrankreich verfaßt wurde. Sie wird hier überraschenderweise den spekulativen Forschern, 'anschei ha-mechkar zugeschrieben, die gesagt haben sollen, die Tora und der Thron der Glorie seien »Gottes Namen selber« oder, wie man auch übersetzen kann, »die Substanz des verehrungswürdigen Namens«, 'ezem ha-schem ha-nichbad<sup>33</sup>. Diese These ist dadurch, daß der Autor des Buches Sohar, des klassischen Produktes der spanischen Kabbala des 13. Jahrhunderts, sie an mehreren Stellen nachdrücklich übernommen hat, zur allgemein akzeptierten kabbalistischen Lehre geworden<sup>34</sup>.

»Ich vermute, daß diese neue Vorstellung auch dem Nach-

32 Diese Formulierung findet sich bei Esra ben Salomo, in dessen Kommentar zu den talmudischen Aggadoth, Handschrift Vatic. Hebr. 294, Bl. 34a, in der Bearbeitung dieses Textes durch seinen Kollegen Asriel, *Perusch Aggadoth*, ed. Tishby, 1943, S. 76, sowie in dem fälschlich unter dem Namen des Nachmanides gedruckten Buch *Emuna u-Bitachon* des Jakob ben Schescheth, Kap. 19. All diese Kabbalisten gehören dem Mystikerkreis von Gerona an.

33 *Sefer ha-Chajim*, Hs. Parma, de Rossi 1390, Bl. 135a.

34 So z.B. im Sohar III, 36a: »Die ganze Tora ist ein einziger heiliger mystischer Name.« Ähnliche Formulierungen dort II, 87b; III, 80b, 176a.

manides selbst durchaus bekannt war, daß er sich aber scheute, eine so weitreichende mystische These in einem Werk zum Ausdruck zu bringen, das für ein breites, in die kabbalistische Lehre nicht eingeweihtes Publikum bestimmt war. Die Behauptung, daß die Tora ihrem Wesen nach nichts anderes sei als der eine große Name Gottes, war ja gewiß eine kühne, fast verwegene Aussage, die eine Erklärung verlangt. Hier wird die Tora als eine mystische Einheit aufgefaßt, deren Zweck in erster Linie nicht darin besteht, einen spezifischen Sinn zu übermitteln, sondern vielmehr die Kraft und Machtfülle Gottes selber zum Ausdruck zu bringen, die in seinem ›Namen‹ konzentriert erscheint. Diese ganze Auffassung der Tora als eines Namens bedeutet nicht, daß es sich hier um einen Namen handelt, der als solcher ausgesprochen werden könnte, und hat auch nichts mit einem rationalen Verständnis der möglichen kommunikativen und gesellschaftlichen Funktionen eines Namens zu tun. Die Rede von der Tora als Namen Gottes besagt, daß Gott sein transzendentes Sein in ihr zum Ausdruck gebracht hat, zum mindesten jedenfalls jenen Teil oder Aspekt seines Seins, der an die Schöpfung und durch die Schöpfung offenbart werden kann. Ja mehr: da die Tora schon von der alten Aggada als Instrument der Schöpfung angesehen wurde, durch welches die Welt ins Dasein trat, so konnte diese neue Auffassung von der Tora als eine Erweiterung und mystische Reinterpretation der älteren gelten. Denn das Instrument, durch das der Welt zum Dasein verholfen wurde, ist ja hier weit mehr als ein bloßes Instrument, indem es die konzentrierte Kraft Gottes selber darstellt, die in dem Namen zum Ausdruck kommt<sup>35</sup>.« Damit wird also weit über die ältere Vorstellung hinaus, wonach die Tora die geheimen Gesetze und die harmonische Ordnung umfaßt, von denen alles Er-

35 G. Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, 1960, S. 59.

schaffene regiert und durchwaltet wird, also das Gesetz des Kosmos überhaupt bildet, eine noch weitreichendere These statuiert, in deren Verfolg dann alle konkreten Sinnesschichten der Tora als der Sprache des Namens nur Relativierungen jenes einen Absolutum darstellen, das im Bereich der Sprache der Name Gottes ist. Diese Relativierungen mögen selber tiefgreifende Wahrheiten über die Schöpfung und das Leben des Menschen eröffnen, auf jeder Sinnesschicht eine immer tiefere, aber sie sind letztlich doch nur Brechungen jenes absoluten Wortes, das der Name ist, in den unendlichen Medien der Schöpfung.

### *Buchstaben und Sefiroth*

Die Sprachtheorie der Kabbala, wie sie in dem Schrifttum der Kabbalisten des 13. Jahrhunderts expliziert wird oder aber ihm implicite zugrunde liegt, beruht auf einer Vereinigung der oben besprochenen Auffassungen des Buches *Jezira* mit der Lehre vom Namen Gottes als Grundlage jeder Sprache. Das wesentlich Neue daran ist die eindeutige Heraushebung des von den Kabbalisten intendierten Bereiches einer Sprache Gottes über das Kreatürliche hinaus. Im Buch *Jezira* konnte zweifelhaft bleiben, ob die zehn Sefiroth und die 22 Buchstaben selber als erschaffen gedacht wurden, und es spricht sogar, wie wir gesehen haben, viel für diese Auffassung. In den Lehren der Kabbalisten verhält es sich aber nicht mehr so. Aus den zehn Urzahlen sind zehn Emanationen der göttlichen Wesensfülle geworden, bei denen von Schöpfung nur noch in einem metaphorischen Sinne die Rede sein kann<sup>36</sup>. In den

<sup>36</sup> Vergl. meinen Eranos-Vortrag über Schöpfung aus Nichts im Eranos-Jahrbuch 25, 1957, der in erweiterter Form in meinem Buch *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, 1970, S. 53-89 abgedruckt ist (edition suhrkamp 414).

Sefiroth der Kabbalisten manifestiert sich Gott in zehn Sphären oder Aspekten seiner Wirkung. Die 22 Buchstaben gehören in diesen Bezirk selber hinein, sind Konfigurationen der göttlichen Energie, die in der Sefirothwelt selber gründen und deren Erscheinung in den Welten außerhalb oder unterhalb dieses Bereichs der göttlichen Emanationen nur eine stufenweise Vergrößerung und verdichtete Kristallisierung jener innersten Signaturen aller Dinge sind, wie sie den fortschreitend sich bildenden, immer dichteren Medien der Schöpfung entsprechen. Alle Schöpfung, von der Welt der höchsten Engel bis zu den Bereichen der sinnlichen Natur, weist symbolisch auf das in ihr wirkende Gesetz hin, das in der Welt der Sefiroth herrscht. In allem spiegelt sich etwas aus den darüber, man kann genausogut sagen: in seinem Zentrum liegenden Bereichen wider; alles ist transparent und nimmt in dieser Transparenz einen symbolischen Charakter an, das heißt, es hat außer seinem eigenen Sinn auch noch etwas von dem, was in es hineinscheint oder auf wie verschlungene Weise immer seine Spur in ihm hinterlassen hat. Von solcher Auffassung war das Buch *Jezira* noch weit entfernt. Für die Kabbalisten aber waren im Grunde die Sefiroth und die Buchstaben, in die sich das Wort Gottes auseinanderlegt oder die es konstituieren, nur zwei verschiedene Methoden, auf symbolische Weise dieselbe Realität darzustellen. Mit andern Worten: ob der Prozeß der Manifestation Gottes, seines Nachaußentretens unter dem Symbol des Lichtes und seiner Ausbreitung und Reflexion dargestellt wird oder ob er als Aktivität der Sprache Gottes, des sich differenzierenden Wortes der Schöpfung oder auch des sich auseinanderlegenden Namens Gottes verstanden wird – das ist für den Kabbalisten letzten Endes nur eine Frage der Wahl unter an sich gleichgeordneten Symboliken, der Lichtsymbolik und der Sprachsymbolik.

Die Bewegung, in der die Schöpfung zustande kommt, ist also auch als Sprachbewegung deutbar. In diesem Satz gründen alle Äußerungen der Kabbalisten über dieses Thema. Freilich verflechten sich in den weitaus meisten kabbalistischen Schriften die Emanationslehre und die durch sie nahegelegte Lichtsymbolik mit der Sprachmystik und der symbolischen Auffassung der Buchstaben als der geheimen Signaturen des Göttlichen in allen Sphären und Stufen, die der Schöpfungsprozeß durchmacht. Das hebräische Wort 'oth bedeutet nicht nur Buchstabe, sondern auch im präzisen Sinn Zeichen überhaupt, Signatur. Der Plural 'othjoth weist aber schon auf die Differenzierung zwischen den Zeichen Gottes als Wunderzeichen, 'othoth, und den Buchstabenzeichen als spezifischen Signaturen. So jedenfalls haben die ersten Kabbalisten diesen Unterschied der Pluralbildung aufgefaßt. Zugleich deutet schon Isaak der Blinde, der erste uns historisch deutliche Kabbalist der Provence (um 1200), das hebräische Wort 'oth als Derivat von dem Verbum 'atha »kommen«, und die Buchstaben sind ihm Zeichen, die »aus ihren Ursachen herkommen«, das heißt, die auf die verborgenen Ursachen hinweisen, aus denen sie, als Signaturen in allen Dingen, entstammen. Zugleich konnte aber 'othjoth auch als »das Kommende« erklärt werden, womit den Buchstaben auch eine prophetische, ins Zukünftige, ja Messianischeweisende Qualität zugewiesen wurde<sup>37</sup>.

37 Für diese Erklärung konnte Isaak der Blinde sich auf Stellen wie Jesaja 41:23 berufen, wo der Plural 'othjoth im Sinne von das Kommende oder das Künftige benutzt ist. Von dieser prophetischen Qualität der Buchstaben handelt auch David ben Simra, *Magen David* (Über die Mystik des Alphabets) um 1540, ed. Amsterdam 1713, Bl. 51b.



Der Kommentar Isaaks des Blinden zum Buch *Jezira* ist das älteste Dokument kabbalistischer Sprachmystik, das wir besitzen<sup>38</sup>. Der Anfang aller Manifestationen der verborgenen Gottheit, des *En-sof* oder Unendlichen, läßt sich nach ihm in den Stadien beschreiben, die der Gedanke [Gottes] in seinem Fortschreiten zum »Ursprung der Rede« und von da zu den Worten oder *logoi* Gottes durchmacht. Im hebräischen Wort *dawar* steckt die doppelte Bedeutung von Ding, Sache und Wort, Rede. Wenn also Isaak der Blinde von den »geistigen Dingen« spricht, die die verborgene Welt der Sefiroth sind, hat er dabei zugleich die »geistigen Worte« im Sinn, in denen sich der Gedanke äußert. Schon im Sprachgebrauch des Midrasch wird statt des Wortes *dibbur*, Sprechvorgang, Rede, wenn es sich um Gottes Rede handelt, die Form *dibber* bezeugt. In der Welt Gottes gibt es noch keine Verdinglichung, und die *dibb'rim* oder *dewarim* sind hier offenkundig noch die Worte als die gestaltenden Kräfte aller Dinge. Für Isaak gibt es ein noch ganz in sich versunkenes, sprachloses Denken des *En-sof*, das selber so unendlich wie sein Ursprung ist. Dies Denken wird bei ihm, und erst bei ihm, von der Sophia unterschieden. Das Denken selber, das viel mehr ist als ein auf die Schöpfung bezogener Weltenplan und das auch uns gänzlich abgewandte, in die Schöpfung nicht eingehende Aspekte der Gottheit enthalten kann, gilt hier als die erste Sefira, während die Sophia, die wie in einem Urpunkt konzentriert schon die Wendung des Denkens auf die Schöpfung hin enthält und damit auch alles, was diese Wendung impliziert, als die zweite Sefira erscheint. Und diese Sophia ist, in Isaaks Terminologie, der

<sup>38</sup> Ich habe diesen Text in Anhang meiner hebräischen Vorlesung über die Kabbala in der Provence 1963 veröffentlicht.

»Anfang der Rede«, der Ursprungspunkt der Sprache Gottes. Sie ist noch nicht selbst Sprache, sondern ihr Ursprung und Anfang. Die Sefiroth, die aus der Sophia fließen, treten in ihren verschiedenen Konfigurationen zu den Buchstaben zusammen, wie auch umgekehrt die Worte selber, die als Schöpfungsworte die Welt der Sefiroth ausmachen, solche Konfigurationen der Buchstaben sind. Für den Kabbalisten ist freilich die Sprachmystik zugleich eine Mystik der Schrift. Jedes Sprechen ist in der geistigen Welt zugleich ein Schreiben, und jede Schrift ist potentielle Rede, die bestimmt ist, lautbar zu werden. Der Sprechende gräbt gleichsam den dreidimensionalen Wortraum in das Pneuma ein. Ich habe dies Verhältnis einmal so formuliert: »Die Schrift, dem Philologen nur ein sekundäres und zudem höchst unbrauchbares Abbild der wirklichen Sprache, ist dem Kabbalisten der wahre Hort ihrer Geheimnisse. Das phonographische Prinzip einer natürlichen Umsetzung von Sprache in Schrift und umgekehrt von Schrift in Sprache wirkt in der Kabbala in der Vorstellung, daß die heiligen Buchstaben des Alphabets selber jene Lineamente und Signaturen sind, die der moderne Phonetiker auf seiner Platte suchen würde. Das schaffende Wort Gottes prägt sich legitim eben in jenen heiligen Linien aus. Jenseits der Sprache liegt die sprachlose Reflexion, die das reine Denken ist, das sich selber denkt, man möchte sagen, der stumme Tiefsinn, in dem das Namenlose nistet<sup>39</sup>.«

Von der Sophia an eröffnet sich, mit der Sefiroth-Welt also identisch, die Welt des reinen Namens als Urelement der Sprache. So verstand Isaak den Satz des Buches *Jezira*, der oben angeführt wurde, daß alle Sprache aus einem Namen hervorgeht. Denn jener »Baum« der göttlichen Potenzen, den nach dem Buch Bahir, dem ältesten

<sup>39</sup> Scholem, *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, S. 244.

aller kabbalistischen Texte, die Sefiroth bilden, erscheint bei Isaak dem Blinden als Verzweigung der Buchstaben in diesem großen Namen. »Die Wurzel [nämlich der Sprache und der geistigen »Dinge«, welche die Worte Gottes sind] besteht in einem Namen, denn die Buchstaben [in die er sich auseinander legt] sind wie Zweige, die erscheinen wie die Flammen, die sich flackernd bewegen, und wie die Blätter des Baumes, seine Äste und Zweige, deren Wurzel doch immer im Baum selber ist... und alle *de-warim* werden zu Form, und alle Formen gehen [letztlich] nur aus dem einen Namen hervor wie der Zweig, der aus der Wurzel hervorkommt. So folgt denn, daß Alles in der Wurzel, welches der eine Name ist, enthalten ist<sup>40</sup>.«

Die Welt der Sprache ist also die eigentliche »geistige Welt«. Der Buchstabe ist das Element der Weltchrift. In dem fortdauernden Akt der Schöpfungssprache, die alle Dinge durchzieht, ist die Gottheit der einzige unendliche Redner, aber auch zugleich der urbildliche Schreiber, der sein Wort in seine erschaffenen Werke einsenkt<sup>41</sup>.

Die Buchstaben, die Konfigurationen der göttlichen Schöpferkraft sind, stellen also höchste Formen dar, und indem sie im Irdischen sichtbare Formen annehmen, haben sie, Isaak dem Blinden zufolge, geradezu Körper und Seele. Dabei ist die Seele jedes Buchstaben offenbar das, was aus der Artikulation des göttlichen Pneumas in ihm lebt. Daß diese »unendliche Rede« (*ha-dibbur be'en-sof*), die alles Erschaffene belebt und erhält, ihren Niederschlag in der Tora gefunden hat, steht für den Kabbalisten fest. Wie dieser Niederschlag der Sprache Gottes in Schöpfung und Offenbarung mit seinem Namen zusammenhängt, beziehungsweise mit der Vielfalt seiner Namen, welche die ver-

<sup>40</sup> So in Isaaks Kommentar zu *Jezira*, II, 5, S. 10 des in Anmerkung 38 erwähnten Textes.

<sup>41</sup> Nach F. J. Molitor, *Philosophie der Geschichte oder über die Tradition*, 1. Teil, 2. Aufl. 1857, S. 553.

schiedenen *modi* seines Seins bezeichnen, wird bei Isaak noch nicht gesagt, wie er sich überhaupt über den Namen Gottes mit großer Reserve äußert.

Weniger zurückhaltend waren in dieser Hinsicht aber manche seiner Nachfolger, besonders die anonymen Autoren einer größeren Anzahl von Traktaten aus dem frühen 13. Jahrhundert, die ich als die Gruppe der 'Ijjon-Schriften bezeichne, nach einem merkwürdigen spekulativen Schriftchen namens *Sefer ha-'Ijjon*, »Buch der Vertiefung« oder Kontemplation. In diesen meistens sehr kurzen Schriften verbinden sich neuplatonische Ideen und Lichtmystik mit kabbalistischer Sprachmystik und besonders der Mystik der Gottesnamen. Freilich war auch der alten vorkabbalistischen Esoterik die Verbindung der Namen Gottes mit feurigen Lichtern bekannt. So lesen wir in einem ihr entstammenden Text, dem »Alphabet des Rabbi Akiba«: »Gott sitzt auf einem Thron von Feuer und rings um ihn stehen wie Säulen von Feuer die unaussprechlichen Namen, *Schemoth meforaschim*<sup>42</sup>.« Aber erst in den genannten kabbalistischen Schriften ist diese Metaphorik aufs stärkste in den Vordergrund gerückt, und die Schöpfungspotenzen sind zugleich »intelligible Lichter« und Namen, die sich in der mystischen Welt der Merkaba, dem *mundus intelligibilis* entfalten. Dabei heben sich zwei Tendenzen ab: die eine geht von den Buchstaben aus und baut aus ihnen die Namen auf; die andere geht vom Tetragramm selber als der tiefsten Wirklichkeit aus, dem gegenüber alle anderen Namen nur relativ, als sinnbildlicher Ausdruck eines der unendlichen Aspekte von Gottes Machtfülle erscheinen. So heißt das Tetragramm hier »die Wurzel aller andern Namen« und wird öfters in die-

<sup>42</sup> *Bet ha-Midrash*, ed. A. Jellinek, III, 1855, S. 25. Aus den Feuer-  
säulen sind bei den Kabbalisten Lichtsäulen geworden, vgl. unten S.  
46 f. die Stelle aus Jakob Kohen.

sem Kreis als »Wurzelstamm, Zweig und Frucht« von allem bezeichnet<sup>43</sup>. Gott – darf man vielleicht sagen – ist für die Kabbalisten zugleich der kürzeste und der längste Name. Der kürzeste, weil schon jeder einzelne Buchstabe für sich selber einen Namen darstellt<sup>44</sup>. Der längste, weil er in der Gesamtheit der ganzen Tora sich erst als allumfassend ausspricht.

Besonderes in einem dieser Texte, *Ma 'ajan ha-chochma*, »Die Quelle der Weisheit«, einem Büchelchen, das stets als ganz ungewöhnlich schwierig galt, bildet die Sprachmystik den Ausgangspunkt<sup>45</sup>. Das Buch kennt zwei Einsatzpunkte aller Sprachbewegung. Der eine ist der Konsonant *Jod*, wobei das Schriftbild dieses Konsonanten im Hebräischen, nämlich ein fast nur punktförmiges Häkchen', ebenso ausschlaggebend ist wie seine Stelle als erster Konsonant des Tetragramms. Das *Jod* stellt in einem sichtbaren Symbol den Ursprung der Sprache dar, aus dem alle anderen Formen sich bilden. Der andere ist der Konsonant *Alef*, der *spiritus lenis*, dessen Rolle von der Phonetik her dem Kabbalisten bedeutungsvoll wird. Er ist der laryngale Stimmeinsatz jedes vokalischen Sprechens, der hier als das Element verstanden wurde, aus dem als dem ersten Glied der Alphabetreihe letzten Endes jeder artikuliert Laut stammt. Der Name Gottes, das Tetragramm,

43 So im *Perusch Schem ben arba Othjoth*, Hs. Florenz, Plut. II, cod. 41 (von 1328), Bl. 198.

44 So in einem Traktat über den Namen von 42 Buchstaben, der unter dem Namen des Haj Gaon auftritt, vergl. meinen Katalog der kabbalistischen Handschriften in Jerusalem *Kithwei Jad be-Kabbala*, 1930, S. 217. Diese Auffassung hat ihren Grund in einer Stelle des Midrasch *Pessikta rabbati*, ed. Friedmann, Bl. 104a, wo es bei einer Erörterung des Namens *Zebaoth* heißt: »Jeder Buchstabe, 'oth, des Tetragramms bildet ein Heer, *zaba*, [das heißt: entfaltet eine Dynamik], die der des ganzen Namens entspricht.«

45 Das Buch *Ma'jan Chochma* ist seit 1651 öfters gedruckt worden, sein Inhalt wird aber nur aus dem Text der alten Handschriften einigermaßen verständlich.

ist für den Autor die Einheit der sich aus der Urwurzel verzweigenden Sprachbewegung, die im Uräther, der Aura, die Gott umgibt, entsteht. Der Autor sucht zu zeigen, wie aus der Bewegung des *Alef*, des noch stimmlosen Stimmeinsatzes der Name Gottes und damit alle Sprache hervorgeht. Obwohl das *Alef* selber bei dieser Entwicklung verschwindet, bleibt es doch immer der Indifferenzpunkt alles Sprechens, das »ausgleichende Zünglein an der Waage«, als das es schon in einem Satze des Buches *Jezira* bezeichnet ist. Aber ebenso geht eine andere Bewegung vom *Jod* aus, dessen Gestalt von zwei rechtwinklig zusammentreffenden Häkchen gebildet wird: ך. Das sind die Schwingen, die sich aus dem Ursprung des *Jod*, aus der Bewegung des Ursprunges entfalten. Das *Jod* ist, wie es hier heißt, der »sprudelnde Quell« aller Sprachbewegung, die sich ins Unendliche differenziert und verzweigt, aber dann in dialektischem Umschlag wieder in ihr Zentrum und ihren Ursprung zurückkehrt. Für den Autor dieser Schrift hatte das Prinzip der zyklischen Bewegung in allen kosmogonischen Prozessen, die bei ihm beschrieben sind, eine besondere Faszination: gerade wo diese Prozesse sich voll entfaltet und ausgewirkt haben, schlagen sie um und kehren zyklisch in ihren Ursprung zurück. Die magische Macht des Sprechenden ist die Macht dessen, der sich an die Wurzel dieser Sprachbewegung zu versetzen weiß und damit alle Sprache und Wesensäußerung umfaßt und ihre Wirkungen zu durchdringen vermag.

Verwandt mit den Entwicklungen der Sprachbildung aus dem *Alef* ist auch die Darlegung über das *Alef* in der »Erklärung des *Schem ha-meforasch*«, die wir von Isaak des Blinden Neffen und Schüler Ascher ben David besitzen. Er sagt: »Das *Alef* ist der Indifferenzpunkt, und wer das *Alef* [im lautlosen Stimmeinsatz] ausspricht, deutet damit auf das Eine [oder den Einen], der sich in ihm eint.

Freilich sollte das *Alef* eigentlich zuletzt in der Reihe der Buchstaben erscheinen und ausgesprochen werden, weil es innerlicher und verborgener als alle andern Buchstaben ist, und wenn es dennoch am Anfang [des Alphabets] erscheint, so ist das, um seinen Rang sichtbar zu machen und kund zu tun, daß von ihm alle nach ihm kommenden [ihre Kraft] saugen, und alle fließen und ernähren sich aus ihm und alle Buchstaben können sich in die Figur des *Alef* einzeichnen, und wenn sie sich nach allen Seiten wenden [?], kannst du aus ihm jeden andern Buchstaben aufbauen. Das *Alef* weist mehr als alle anderen Buchstaben auf die Einheit hin, und so kann man auch [nach der masoretischen Schreibung] den Vers im Psalm [100:3] verstehen: »Er hat uns gemacht und dem *Alef* gehören wir an«, das heißt jener vollkommenen Einheit, von der Alles beständig und ununterbrochen seinen Segen bezieht. Und aus der Bewegung der im Buchstabennamen *Alef* enthaltenen anderen Konsonanten baut sich der *Schem ha-meforasch* auf, was von keinem anderen Buchstaben gilt<sup>46</sup>.«

### *Der Urname – nicht einmal in der Tora genannt*

In diesem Kreis ist auch zuerst die Rede von einem Namen Gottes, der in den weiteren Spekulationen der Kabbalisten keine geringe Rolle gespielt hat. Schon einige jüdische Philosophen des 12. Jahrhunderts, vor allem Jehuda Halevi und Abraham ibn Esra, haben darüber Betrachtungen angestellt, daß die vier Konsonanten *Alef*, *He*, *Waw*, *Jod*, die in den zwei bedeutendsten Gottesnamen der Tora, dem Namen *Jahwe* und dem Namen *Ehjah* vorkommen, gerade diejenigen sind, welche im Hebrä-

<sup>46</sup> Perusch *Schem ha-meforasch*, ed. Chassida, 1934, S. 4.

ischen zugleich als Vokalbuchstaben (*matres lectionis*) verwandt werden. Sie stellen sozusagen eine Verbindung von Konsonanten und Vokalen dar, und man konnte sie als die geistigsten Elemente unter den Konsonanten ansehen. Das macht sie laut den Philosophen besonders geeignet, als Symbole des göttlichen Geistes im Weltkörper zu dienen und damit die Elemente jener zwei Gottesnamen zu bilden. Aber erst die Kabbalisten der 'Ijzun-Gruppe und dann ihre Nachfolger haben aus diesen vier Buchstaben einen Gottesnamen EHWI gemacht, der als Urquelle aller anderen Namen, als der eigentliche Urname erscheint<sup>47</sup>. Nach dem *Sefer ha-'Ijzun* ist dies sogar der Name, der auf dem Ring eingeseigelt war, mit dem die Erde versiegelt wurde. Was den Kabbalisten die Übernahme dieser philosophischen Betrachtungen und ihre Beziehung auf einen Urnamen Gottes besonders akzeptabel machte, war der Umstand, daß der Zahlenwert dieser vier Konsonanten im Hebräischen, wo jeder Buchstabe zugleich eine Zahl darstellt, gerade 22 ist<sup>48</sup>. So konnte dies ein Symbol sein, das als ein Name nicht nur die gesamte Alphabetreihe umfaßt, sondern aus dem auch jene beiden Gottesnamen gebildet werden konnten.

In der Tat ging einer der bedeutendsten Kabbalisten, Abraham Abulafia, am Ende des 13. Jahrhunderts so weit, daß er (etwa 1280) die Meinung aussprach, dies sei der wirkliche Urname Gottes, den sogar die Tora Bedenken

47 So am Ende von *Ma'jan Chochma*. In der Handschrift München Hebr. 408, Bl. 124–125 steht eine dem gleichen Kreis angehörige nähere mystische Begründung für diesen Gottesnamen.

48 Dies wird in den Texten über diesen Namen immer wieder hervorgehoben, z.B. auch in der Abhandlung des Elchanan ben Jakar aus London (Mitte des 13. Jahrhunderts), Hs. New York »838« (nach der alten Numerierung des ungedruckten Katalogs von Alexander Marx), Bl. 98a, und in dem Fragment von Josef Gikatillas Torakommentar, Hs. New York »851«, Bl. 74b. Vergl. auch Gikatillas *Ginnath Egos*, Hanau 1615, Bl. 55b.



getragen habe, unverstellt zu enthüllen, um dem Pöbel, der den tiefen Wahrheiten der Mystik nicht gewachsen sei, nicht ein Geheimnis zu enthüllen, das vielleicht mißbraucht werden konnte: »Du wirst mich fragen: wenn es sich so verhält [daß die Buchstaben *Alef, He, Waw, Jod* den eigentlichen Gottesnamen ausmachen], warum weist er dann nicht auf diesen Namen als den ausgezeichneten Namen hin? In der Tat wäre das angemessen gewesen. Weil aber Gott seinen Namen verbergen wollte<sup>49</sup>, um damit die Herzen der Eingeweihten zu prüfen und mit ihm ihr intellektuelles Vermögen zu läutern, zu reinigen und zu klären, war es notwendig, ihn verdeckt und verborgen zu halten. Und darum ist er auch aus den Buchstaben zusammengesetzt, die [bei den Grammatikern] die »Verbergungsbuchstaben« heißen. Daher war er gänzlich verborgen und sogar die Eingeweihten konnten, selbst wenn sie sich in ihn vertieften, nichts von ihm erfassen und der Name [in der Form des Tetragramms] war ihnen nur auf dem Weg der Tradition, aber nicht auf dem Weg intellektueller Erkenntnis präsent. Es war aber notwendig, daß er das vereinigende Moment zweier Gegenpole darstelle, um zwei verschiedene Menschenarten zur Vollen- dung zu bringen, von denen der Psalmist sagt [36:7] »Mensch und Vieh läßt Du Deiner Hilfe teilhaft werden«, und damit sind die Geistigen und die Unwissenden gemeint<sup>50</sup>, von denen die einen sich spekulativ in den Na-

49 Abulafia benutzt hier die Deutung im Talmud b. *Kidduschin* 71a, wo Ex. 3:15 durch ein Wortspiel dahin gedeutet wird, daß Gott seinen Namen verborgen halten wollte: Statt *schmi le'olam* sollte *schmi le' allem* gelesen werden.

50 Im hebräischen Text ist das ein Wortspiel: die beiden Worte unterscheiden sich nur durch die Schreibung des *s* in *sechalim*. Das eine Wort wird mit *sin* geschrieben und bedeutet »Intelligenzen«, das andere mit *samech*, wo es dann die »Unwissenden« meint. Auch im folgenden Satz ist das Wort für »Toren«, *kessilim*, dem Konsonantenbestand nach identisch mit den »Unwissenden«, *sechalim*.

men [IHWH] vertiefen, während die anderen nur seine Existenz traditionsmäßig annehmen. Den Toren [dem ungebildeten Pöbel] wurde sein Aussprechen verboten, und sie sprechen ihn daher nicht nach seinem wahren Namen aus, [sondern mit Umschreibungen]. Den Eingeweihten aber wurde sein Aussprechen erlaubt und sie freuten sich sehr ihres Wissens über die Wege [Prozeduren], durch die diese Aussprache vollzogen wird... Daher bestand also sowohl eine Ursache, ihn zu verbergen, wie auch eine Ursache, ihn zu enthüllen. Wenn aber [anstatt des von der Tora genannten Tetragrammatons] die genannten vier Buchstaben einen feststehenden Namen gebildet hätten und es nötig gewesen wäre kundzutun, daß diese vier Konsonanten es sind, die bei allen Vokalen eine Rolle spielen, hätten die Toren sich verwundern können und einwenden, es sei ganz unmöglich, daß der Name Gottes auf diese Buchstaben hinweise, weil diese ja gerade anderen Buchstaben als *matres lectionis* dienen. Denn sie hatten keine Erkenntnis von der Würde dieses höchsten wahren Sachverhaltes, und deshalb mußte er auf andere Weisen enthüllt werden, die den Toren unverständlich, den Weisen aber verständlich sein würden<sup>51</sup>.« Das Tetragrammaton der Tora ist also nur ein Notbehelf, hinter dem sich der wahre Urname versteckt. In den zwei vierbuchstabigen Namen stecken jedesmal nur drei der den Urnamen bildenden Konsonanten, und der vierte stellt eine Verdoppelung des einen von ihnen, nämlich des *He* dar. Ein großer Kabbalist des 16. Jahrhunderts, Moses Cordovero in Safed, zitiert in seinem umfassenden Compendium der Kabbala ein Resümee von Abulafias Darlegungen, ohne seine Quelle und den Autor zu nennen,

<sup>51</sup> Abraham Abulafia, *'Or ha-sechel*, Hs. München Hebr. 92, Bl 542/b, wo der Text an zwei Stellen, die ich emendiert habe, korrupt ist.

<sup>52</sup> Moses Cordovero, *Pardes Rimmonim*, Kap. 21 § 3.

dessen These er höchst entrüstet ablehnt<sup>52</sup>. Daß der wahre Name Gottes nicht einmal in der Tora vorkomme, war in der Tat eine These von unüberbietbarer Radikalität.

Eine Variante dieser Auffassung, wonach ein Gottesname, der diese vier Buchstaben in etwas anderer Folge, *Jod, He, Waw, Alef*, enthält, in der Tat der wahre Name Gottes vor der Weltschöpfung war und nur für die Zwecke der Schöpfung dieser Welt durch das übliche Tetragramm ersetzt wurde, kehrt im Umkreis des wichtigen kabbalistischen Werkes *Temuna* wieder, einem Buch, in welchem die Formen der hebräischen Buchstaben als die geheime Gestalt Gottes, wie sie in der Tora sichtbar wird, erklärt werden. Der Prophet und Mystiker, der diese mystische Gestalt der Gottheit schaut, entdeckt sie in jenen Signaturen der Buchstaben, die nichts sind als erstarrte Sprache Gottes. Nur im jetzigen Äon ist in der uns lesbar gewordenen Form der Tora das Tetragramm an die Stelle dieses Urnamens getreten, aber in der messianischen Zeit, die das Ende dieses Äons einleitet, wird es durch den ursprünglichen Namen wieder verdrängt werden. Und mehr als das: dieses Buch kennt eine Aufeinanderfolge von Äonen oder Schöpfungsperioden, *Sch'mittoth* genannt, in denen sich der gesamte Weltprozeß vollzieht. In jeder dieser *Sch'mittoth* erscheint das unwandelbare Wesen der Tora in verschiedenen Manifestationen beziehungsweise Lesungen, die dem Ausdruck entsprechen, den die göttliche Sprache in dem betreffenden Äon angenommen hat. Am Ende des Weltprozesses aber kehren alle Dinge im »großen Jubeljahr« zu ihrem Ursprung in der dritten Sefira *Bina* zurück, und alle Emanationen und Welten unter ihr verschwinden. Der wahre Name Gottes, der sich aber auch in diesem Stand der Rückkehr aller Dinge in Gottes Schoß erhalten wird, ist eben dieser Urname, eine Offenbarung

des göttlichen Wesens, die an sich selbst, nicht an irgend etwas außerhalb von ihm gerichtet ist<sup>53</sup>.

Die Annahme eines solchen Urnamens, der im Kontrast zu den anderen Namen Gottes steht, zeigt eine Differenzierung an, die sich in nicht wenigen kabbalistischen Schriften geltend macht. Es besteht ein nicht ausgetragener Widerspruch zwischen zwei Anschauungen. Die eine, wie sie etwa in den eben besprochenen Quellen vertreten ist, setzt offenkundig voraus, daß Gott, wie er an sich selbst besteht, daß heißt jenseits jeder Perspektive auf die Schöpfung hin, einen Namen hat, der allein ihm selbst bewußt ist, der, wie man vielleicht sagen darf, sein Selbstbewußtsein ausdrückt. Dem gegenüber steht die in weitaus den meisten kabbalistischen Quellen vertretene Anschauung, die auch die des Sohar ist, daß der *deus absconditus* namenlos ist. Das Tetragramm heißt nicht deshalb *schem-ha-'ezem*, der wesentliche Name oder Eigenname Gottes, weil er das Wesen des *En-sof* ausdrückt, was unmöglich ist – sagt Cordovero (*Pardes Rimmonim* Kap. 19, Ende von § 1) –, sondern weil er das Wesen seiner Emanation oder Manifestation, die in ihm zusammengefaßt ist, ausspricht. Darüber hinaus reicht kein Name. Alle Namen sind Kondensationen der von ihm ausstrahlenden Energie und stellen damit die sprachliche Innenseite des Weltprozesses dar, die als das sich entfaltende »Wort Gottes« uns symbolisch sichtbar wird. Viele Kabbalisten, von Abraham Abulafia bis Moses Cordovero, leiten den hebräischen Ausdruck *dibbur 'elohi* »göttliches Wort« von der Bedeutung ab, die diese Wurzel vor allem im Aramäischen hat, nämlich: führen, lenken. Es fällt damit mit der Weltlenkung im Grunde zusammen, und die »Namen« Gottes

<sup>53</sup> So in der Erklärung des Namens von 72 Buchstaben, die im Kreise des Buches *Temuna* (um 1260) als eine Art Vorrede dazu verfaßt wurde; näher ausgeführt in den alten Marginalien zu diesem Text, z.B. Hs. Paris 775, Bl. 10a.

stellen jeder eine bestimmte Tendenz dieser Weltlenkung dar. Damit konnte, soweit es den Kabbalisten ratsam erschien, die Sprachmystik als ein metaphorischer Ausdruck allgemein theologischer Vorstellungen aufgefaßt und ihnen angepaßt werden<sup>54</sup>. In solcher Auffassung wirkt das Wort freilich eher als ein Ganzes, zu dem der Rückgriff auf seine Elemente in den Buchstaben in gewisser Spannung steht, und in der Tat vermeiden es die Kabbalisten im allgemeinen, den Zusammenhang, in dem diese Auffassung des Wortes als Lenkung des göttlichen Gedankens in eine gewisse Richtung mit den Details der Sprachmystik als Bewegung der Urbuchstaben steht, genauer zu präzisieren. Daß die mystischen Namen Gottes, wie ich sagte, Kondensationen, Zusammenballungen der Ausstrahlungen Gottes sind und damit einer metaphysischen Sphäre angehören, in der das Optische und das Akustische koinzidieren, wird an nicht wenigen Stellen der Literatur der 'Ijjon-Gruppe ganz deutlich. Sie sind zugleich intellektuelle Lichter wie auch Töne. Dabei sind bei manchen Kabbalisten, die in den Spuren dieser Gruppe gingen, auch Zusammenhänge zwischen den göttlichen und den menschlichen Eigennamen, so unendlich die einen den andern an Kraft überlegen sind, nicht prinzipiell ausgeschlossen. Charakteristisch ist für diesen Aspekt der Sprachmystik etwa Jakob ben Jakob Kohen aus Soria, der um 1260-70 einen ziemlich verbreiteten Kommentar zur Merkaba-Vision des Propheten Ezechiel (Kapitel 1) verfaßte<sup>55</sup>, in dem es un-

<sup>54</sup> So z.B. in Abulafias *'Or ha-sechel*, Hs. München 92, Bl. 66a und Cordoveros *Pardes Rimmonim*, Kap. 19 § 1. Cordovero sagt hier, daß das Tetragramm nur dadurch in der Welt als Kraft wirksam wird, daß es sich in einen der andern Namen jeweilig einkleidet, denn nur so können diese geistigen Buchstaben sich in den irdischen Äther einkleiden und dort wirken, was ihm unvermittelt seiner besonderen Würde und Heiligkeit wegen außerhalb des Tempelbezirks nicht möglich gewesen wäre.

<sup>55</sup> Der Kommentar ist in allen bisher bekannten Handschriften anonym.

ter anderem von den 72 Namen Gottes, die aus den je 72 Konsonanten zählenden drei Versen in Exod. 14:19-21 gebildet wurden, heißt: »Wisse, daß die 72 heiligen Namen [in der Thronwelt] der Merkaba dienen und mit dem Wesen der Merkaba vereinigt sind. Und sie sind wie glänzende Lichtsäulen und heißen in der Bibel *bnei Elohim*, und das ganze Heer der himmlischen Höhe bezeugt ihnen Ehre, wie Diener, die den Söhnen des Königs Ehre bezeugen . . . Es ist bekannt, daß die Namen der Menschen keine Attribute sind, sondern der Körper hat Wesen und Attribut, der Eigenname aber ist etwas [von außen] Hinzukommendes [tafel] wie das aus den Namen der Patriarchen nach ihrer in der Bibel gegebenen etymologischen Erklärung hervorgeht. Der Name ist also etwas anderes als das Wesen und ist weder Substanz noch Attribut und nichts, was konkrete Wirklichkeit hat, während der Körper sowohl Substanz wie Attribut ist, sowie etwas, das konkrete Realität hat. Der Name tritt hier zum Wesen hinzu, die göttlichen Namen aber sind das Wesen selber und sie sind Potenzen der Gottheit und ihre Substanz ist die Substanz des »Lichts des Lebens« [eine der höchsten Sefiroth]. Aber wenn man es mit den Eigennamen der Menschen ganz genau nehmen will, wird man finden, daß auch sie und die Wesen [die sie bezeichnen] eines sind, so daß der Name nicht vom Wesen getrennt und unterschieden werden kann noch das Wesen vom Namen, denn der Name hängt direkt mit dem Wesen zusammen . . . So sind also die Namen der Menschen wesenhaft, und gewiß läßt sich nicht sagen, daß die göttlichen Namen etwa nicht wesenhaft seien, denn sie alle sind intellektuelle göttliche Potenzen, die aus dem »wunderbaren Licht« [das noch

Der Autor steht aber dadurch fest, daß Moses Zinfa aus Burgos in seinen Schriften ausführliche Zitate daraus als aus dem Werk seines Lehrers Jakob Kohen stammend anführt.

höher steht als das ›Licht des Lebens‹] ausgemeißelt sind. Denke nicht, daß all die göttlichen Namen wie der von 12 oder 42 oder 72 Buchstaben und die unzähligen anderen mystischen Namen nur wesenlose Worte sind, denn sie alle bestehen aus Buchstaben, die nach oben fliegen, wie die Meister der Kabbala von den Buchstaben des Namens von 42 gesagt haben, daß sie ganz hoch nach oben fliegen, bis zur Merkaba selbst, wo sie Lichtsäulen sind, die sich in einem großen Strahlen miteinander vereinigen, und auch die Glorie Gottes selbst vereinigt sich mit ihnen und steigt auf und verbirgt sich bis ins unendlich Erhabene und Verborgene hin<sup>56</sup>.«

### *Sprache und Gebet*

In der menschlichen Sprache haben wir einen Abglanz, eine Reflektion der göttlichen Sprache, die in der Offenbarung miteinander koinzidieren. Friedrich Schlegel, der große Kopf der Frühromantik, pflegte zu sagen, die Philosophen sollten Grammatiker sein. Von den Mystikern läßt sich das nicht sagen, denn die Sprache Gottes, das ›innere Wort‹, mit dem diese zu tun haben, hat keine Grammatik. Sie besteht aus Namen, die hier mehr sind als Ideen. In der Sprache des Menschen den Namen wiederzufinden, das ist im Grunde das Anliegen, das hinter der kabbalistischen Auffassung von der Natur des Gebets steht. Schon die Tradition der sogenannten deutschen Chassidim im 12. Jahrhundert hat in den Mittelpunkt ihrer Meditationen über die Gebete die Besinnung auf die Namen gestellt, die hinter den Worten stehen. Sie sind es,

<sup>56</sup> Vergl. den hebräischen Text in meinem Katalog der kabbalistischen Handschriften in Jerusalem, 1930, S. 208-209. An einer Stelle habe ich eine sinnstörende falsche Lesung nach besseren Handschriften berichtigt.

die in Wirklichkeit von den Worten des Gebetes heraufgerufen, man könnte fast sagen beschworen werden. Durch verschiedene Prozeduren der Numerologie und der Kombination und Versetzung der Worte des Gebets wird in ihnen diese verborgene Dimension aufgedeckt, in der das Gebet, der Anruf an Gott, zugleich eine des beschwörenden Elements nicht entbehrende Versenkung in diese Namen ist. In den kabbalistischen Lehren von der mystischen Seite des Gebets haben diese Vorstellungen, vor allem in der lurianischen Kabbala bis in deren späteste Entwicklungen hinein eine große Rolle gespielt. Die großen mystischen Gebetbücher des R. Schalom Schar'abi (gestorben 1777) sind Partituren, in denen der überlieferte Text der Hauptgebete von einer graphischen, fast notenmäßigen Darstellung der Gottesnamen und ihrer Variationen begleitet wird, die die Meditation des Betenden in diesen Worten ausgräbt<sup>57</sup>. Es handelt sich dabei also um etwas wie eine Rückverwandlung der differenzierten Sprache des Menschen in die symbolisch in ihr durchscheinende Sprache der göttlichen Namen. Dies ist nicht die ganze kabbalistische Theorie des Gebets, in der auch noch andere Momente wichtig sind, aber ihr sprachmystischer Aspekt, der in unserm Zusammenhang von Bedeutung ist. Auch in den kommunikativen Worten stecken die Namen.

### *Die Tora in allen Welten*

Aber kehren wir zu dem andern Hauptstück zurück, das für die kabbalistische Sprachtheorie konstitutiv ist, nämlich der Auffassung der Tora als der Sprache Gottes. Wir

<sup>57</sup> Diese erstaunliche Partitur für mystische Meditationen, der sogenannte *Siddur* des Schalom Schar'abi, ist in Jerusalem 1916 gedruckt worden.



haben oben von ihrer Auffassung als Namen Gottes gesprochen. Wie das zu verstehen ist, wird vor allem aus den Schriften des sehr einflußreichen spanischen Kabbalisten Josef Gikatilla aus Medinaceli klar, die mit dem Buch Sohar gleichzeitig und auch innerlich auf vielfache Weise verbunden sind. Nach ihm ist die offenbarte Tora ganz und gar auf dem Tetragramm aufgebaut und aus ihm und seinen Beinamen, das heißt den aus ihm ableitbaren Epitheta Gottes, die irgendein Moment an ihm hervorheben, gewebt. Sie ist ein Gewebe aus solchen Beinamen, die ihrerseits wiederum aus den verschiedenen Namen Gottes, wie etwa *El*, *Elohim*, *Schaddai* gewoben sind. Aber auch diese heiligen Namen selber hängen letzten Endes alle vom Tetragramm ab, mit dem sie verbunden und in dem sie alle vereinigt sind. »Alle Namen der Tora sind in dem vierbuchstabigen Namen enthalten, der der Stamm des Baumes heißt, und alle andern Namen sind teils Wurzel, teils Verzweigungen davon<sup>58</sup>.« Die Tora ist also ein lebendiges Gewand und Gewebe, ein *textus* im genauesten Verstand, in den als eine Art Grund- und Leitmotiv das Tetragramm auf verborgene Weise, manchmal auch direkt eingewebt ist und jedenfalls in allen möglichen Metamorphosen und Variationen wiederkehrt. Sie ist nicht nur eine Struktur, die den großen Namen in ihrer Gesamtheit umfaßt, sie ist zugleich eine Struktur, die aus einem Grundelement, jenem vierbuchstabigen Namen aufgebaut ist. Indem Gott nach den im Buche *Jezira* angedeuteten Prozeduren die Buchstaben dieses Namens mit denen des Alphabets verband, sie permutierte und kombinierte, sie nach gewissen Gesetzen miteinander vertauschte, bildeten sich die anderen Gottesnamen und Appellativa, *kinnujim*, und indem der Prozeß mit Bezug auf diese Elemente wiederholt wird, erhalten sie schließlich jenen Buchstabenbe-

<sup>58</sup> Gikatilla, *Scha' arei orah*, Offenbach 1715, Bl. 2b und 4b.

stand, den wir unter der kommunikativen Form der hebräischen Sätze in der Tora lesen.

In einem erst jüngst bekanntgewordenen Schlußteil eines seiner Werke hat sich Gikatilla über die mystische Natur der Tora noch weiter ausgesprochen. Daß die Tora nach der rabbinischen Vorschrift für den synagogalen Gebrauch ohne alles weitere Beiwerk nur mit ihrem Konsonantenbestand geschrieben werden darf, wobei auf gewissen Konsonanten von der Überlieferung festgelegte Häkchen angebracht werden, deutet Gikatilla, im Einverständnis mit den Kabbalisten seiner Zeit, auf die unendlichen Sinnesschichten, die in diesem Konsonantenbestand potenziell verborgen liegen und durch eine vokalisierte Schreibung in ihrer Bedeutungsfülle eingeschränkt würden. So wie die Flamme keine eindeutige Gestalt und Farbe hat, hat auch die Torarolle in ihren Sätzen keinen eindeutigen Sinn, sondern kann auf verschiedene Weisen ausgelegt werden. Aus dieser allgemein anerkannten These zieht er aber eine weitreichende Folgerung: In der Welt der Engel wird dieser Sinn anders gelesen als in der Welt der Sphären, geschweige denn in der unteren, irdischen Welt, und das gilt auch für die Millionen Welten, die in diesen drei Welten enthalten sind. In jeder von ihnen wird die Tora anders gelesen und gedeutet, der Fassungskraft und Natur jener Welten entsprechend<sup>39</sup>. Den Millionen Welten, in denen erschaffene Wesen die Offenbarung Gottes, seine Sprache vernehmen, legt sich also die Tora in einer unendlichen Sinnfülle auseinander, mit anderen Worten: das Wort Gottes, das in alle Welten gelangt, ist zwar unendlich bedeutungsschwanger, hat aber keine feste Bedeutung. Selber bedeutungslos, ist es das Deutbare schlechthin. Gikatilla geht dabei sogar so weit, das Buch der Tora als

<sup>39</sup> Diesen Schluß des Buches *Scha'arei Zedek* hat E. Gottlieb, *Tarbi* 39, 1970, veröffentlicht, vergl. dort besonders S. 382-383.

»die Form der mystischen Welt« zu bezeichnen, worüber sich näher zu erklären er aber verweigert. Im kanonischen Konsonantentext der Tora sind alle diese unendlichen Möglichkeiten ihrer Auffassung potenziell enthalten. »Für die Kabbalisten war der Umstand, daß Gott in dieser Weise sich selbst zum Ausdruck bringt, zur Sprache gelangt, mag auch solcher Ausdruck noch soweit von menschlicher Einsicht wegliegen, unendlich wichtiger als jede spezifische Bedeutung oder Mitteilung, die solcher Ausdruck übermitteln könnte. Denn die Sprache Gottes ist ein Absolutum, das sich in seinen Erscheinungen in allen Welten in mannigfaltigen Bedeutungen auseinanderlegt, und von daher erhält auch die menschliche Sprache, wenn gleich anscheinend auf Kommunikation gerichtet, ihre Würde<sup>60</sup>«.

Die hier von Gikatilla in klassischer Weise ausgesprochene Ansicht hat dann noch manche Entwicklungen durchgemacht. Der Autor des Buches *Tikkunei Sohar*, der um 1300 in Spanien schrieb, übernahm sie im Rahmen seiner Darlegungen über die beiden Aspekte der Tora, wie sie in der Welt der göttlichen Emanationen erscheint und wie in der Welt der Schöpfung. In der ersteren ist sie noch ein rein mystischer Kontext spiritueller Natur, während sie in der zweiten, der Natur der Schöpfung entsprechend, sich materialisiert hat. Der mystische Kern steckt immer noch in dieser Rede, aber er ist als verborgene Sinnesschicht oder Sinnesschichten in die Schale der Sachliches mitteilenden oder gebietenden historischen Tora eingebettet<sup>61</sup>.

Von besonderem Interesse ist auch die letzte Form dieser Vorstellungen, wie sie in den Schriften des Israel Saruk, eines platonisierenden Kabbalisten der lurianischen Schule

60 Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, S. 63.

61 Ibid., S. 91-92, wo auch S. 271 die Quellen dazu nachgewiesen sind.

(um 1600), und der zahlreichen unter seinem Einfluß stehenden Autoren dargelegt wird. Hier wird die Entstehung der Sprachbewegung, die ihren Ursprung im unendlichen Wesen Gottes selber hat, davon hergeleitet, daß in Gott eine Freude, ein Genuß oder eine Wonne über sich selbst waltete – hebräisch *schí'aschu'a* – die eine Bewegung im *En-sof* hervorrief. Diese Bewegung ist der Ursprung aller Sprachbewegung, denn sie legte sich, obwohl noch in *En-sof* selber verlaufend, in jene Kombinationen der 22 Buchstaben des Alphabets auseinander, von denen im Buch *Je-zira* gesprochen wird. Es entsteht somit eine Bewegung in *En-sof* »von sich selbst zu sich selbst«, in der sich jene Freude des *En-sof* über sich selber ausdrückt, damit zugleich aber auch schon die geheimen Potenzialitäten allen Ausdrucks. Aus dieser innersten Bewegung heraus webt sich das Urgewand – hebräisch *malbusch* – in der Substanz von *En-sof* selbst. Das ist die eigentliche Urtora, in der höchst bemerkenswerterweise die Schrift, die verborgene Signatur in Gott, dem Sprechen vorausgeht, so daß die Sprache letzten Endes aus der Laut-Werdung der Schrift entsteht und nicht umgekehrt. Diese Buchstabenkombinationen waren nach Saruk in einer bestimmten Folge aus dieser Urbewegung hervorgegangen. Sie sind im *malbusch* von dem vierbuchstabigen Gottesnamen begleitet, wie er sich auf verschiedene Weisen auseinanderlegen läßt. Die Kabbalisten kennen nämlich vier verschiedene Methoden, das Tetragramm unter Schreibung der einzelnen Konsonanten durch ihre vollen ausgeschriebenen Buchstabennamen so zu erweitern, daß vier Namen entstehen, deren Zahlenwert je 45, 52, 63 und 72 beträgt. Als sich *En-sof* in sich selbst verschränkte, faltete sich dieses Gewand der Urtora zusammen und verblieb als die Urkraft aller Sprachbewegung in *En-sof*; jedoch hing ein *Jod* eines der erwähnten Namen in den im Prozeß dieser Kon-

traktion, des *zimzum*, freigewordenen Urraum hinein und transferierte in seiner, in dem fast punktförmigen *Jod* versammelten Kraft jene Sprachbewegung an alle nun sich bildenden Emanationen und Welten. In der höchsten Welt bildet die Tora nach dieser Auffassung, wie in jenem ursprünglichen Gewand, lediglich eine Folge der Kombinationen des hebräischen Alphabets aus je zwei Konsonanten. In ihrer Uranordnung liegen die Keime aller weiteren Möglichkeiten der Sprachbewegung. Erst in der zweiten Welt manifestiert sich die Tora als eine Folge mystischer Gottesnamen, die durch gewisse weitere Kombinationen der ersten Elemente gebildet werden. Sie enthält dieselben Buchstaben, aber nicht in derselben Folge wie die uns zugängliche Tora. In der dritten Welt erscheinen die Buchstaben als angelische Wesen, deren Namen, mindestens ihrem ersten Buchstaben nach, hier angedeutet sind. Erst in der letzten Welt wird die Tora in der überlieferten Art sichtbar, wengleich auch in ihr auf verborgene Weisen die Namen aller Dinge und aller menschlichen Wesen implicite enthalten sind, das heißt also, die Welt der Sprache und der Namen überhaupt<sup>62</sup>.

62 Diese Lehre ist zuerst in dem Buch *Limmudei 'aziluth*, Munkacz 1897, Bl. 3a, 15a/b und vor allem 21d-22a entwickelt, das zwar unter dem Namen Chajim Vitals gedruckt ist, aber zweifellos Israel Saruk zum Autor hat. Merkwürdig ist, daß eine der ältesten Handschriften, die Nachschriften der in Italien gehaltenen Vorträge Saruks enthält, Ms. Jerusalem 4<sup>o</sup> 612 (geschrieben 1602 in Asti), diese neue Lehre vom Urgewand des *En-sof* als der Urtora völlig übergeht. Leone Modena in Venedig, der Saruk kannte und bezeugt, daß seine Vorträge die Kabbala Lurias mit der Philosophie Platons zu vereinigen suchten, hat vermutlich an diese Doktrin gedacht: was die Welt der Urideen bei Plato war, ist hier die Welt der Namen Gottes, die den *malbusch* bilden. Die Vorstellung vom *sch'aschu'a* Gottes stammt aus Moses Cordoveros späteren Schriften (zwischen 1560 und 1570), vergl. Joseph Ben-Shlomo, *The Mystical Theology of Moses Cordovero* (hebräisch), Jerusalem 1965, S. 60-61. Cordovero hat aber noch nicht Saruks Folgerungen auf die Entstehung der Sprachbewegung aus dieser inneren Bewegung des *En-sof* gezogen. Saruks Theorie ist in großer Ausführlich-

Die ursprüngliche, paradiesische Sprache des Menschen hatte noch diesen Charakter des Sakralen, das heißt, sie war noch unmittelbar und unverstellt mit dem Wesen der Dinge, die sie ausdrücken wollte, verbunden. In dieser Sprache war noch das Echo der göttlichen vorhanden, denn im Anhauch des göttlichen Pneuma setzte sich die Sprachbewegung des Schöpfers in die des Geschöpfes um. Erst die Sprachverwirrung, die im Verfolg magischer Hybris entstand, mit der der Mensch es unternahm, sich – wie Gen. 11:4 sagt – »einen Namen zu machen«, hat die profanen Sprachen hervorgerufen. Es gab Kabbalisten, die der Meinung waren, daß der Ursprache, dem Hebräischen, rein profane Begriffe überhaupt gefehlt hätten, da sie von vornherein gar nicht zu profanem Gebrauch bestimmt gewesen sei. Die Generation, die den Turm von Babel erbauen wollte, mißbrauchte diese echte sakrale Sprache magisch, um mit Hilfe der Kenntnis der reinen Namen aller Dinge die Schöpfertätigkeit Gottes bis zu einem gewissen Grade nachzuahmen, sich einen »Namen« zu erschleichen, der für jede Gelegenheit anwendbar sein würde. Die Sprachverwirrung bestand im weitgehenden Verlust dieser Sprache aus dem Gedächtnis, so daß sich die Betreffenden die Benennungen der Einzeldinge neu ersinnen und erfinden mußten. Daher stammt der in der Tat konventionelle Charakter der profanen Sprachen gegenüber dem sakralen Charakter des Hebräischen. Aber auch die heilige Sprache ist seitdem mit Profanem vermischt, so wie in den profanen Sprachen noch hier und da Elemente oder Residua der heiligen stecken<sup>63</sup>.

keit in vielen späteren Werken entwickelt worden, wie etwa in Menachem Asarja Fano, *Schiw'im u-schtajim jedi'oth*, 1867; Naftali Bacharach, *'Emek ha-melech* 1648, Kap. 1 § 1-61 (über die verschiedene Lesung der Tora in den vier Welten dort am Ende von § 4); Moses Graf aus Prag, *Wajakhel Mosche*, Dessau 1699, Bl. 1-10.

63 Diese Darlegungen stammen aus dem *Kizzur schnei luchoth ha-brith*

Merkwürdig ist, daß der Autor des Sohar sich relativ reserviert über die Frage der Sprache äußert. Offenkundig lag ihm die Symbolik der zehn Sefiroth als der mystischen Gestalt Gottes, die in der Struktur der Welt sich abbildet, näher als die Sprachsymbolik. Er erklärt das Sprechen Gottes bei der Welterschöpfung als »die Kraft, die im Verborgenen aus dem Mysærium des *En-sof* am Anfang, als der Gedanke der Schöpfung sich bildete, ausgesondert wurde«. Die Aktivität, die damit hervortritt, sei es, die von der Tora als Sprechen bezeichnet werde<sup>64</sup>. Der Emanationsvorgang ist auch als Sprachvorgang darstellbar, denn der innerste Gedanke wird zu einer noch ganz verborgenen, lautlosen Stimme, und diese, aus der alle Sprache geboren wird, wird zum noch unartikulierten Ton. Erst wo dieser Ton sich weiter auseinanderlegt, entsteht in ihm die Artikulation des Wortes und der Rede, welche die letzte Stufe der Selbstoffenbarung Gottes darstellt.

### *Die Sprachtheorie Abraham Abulafias*

Ihren stärksten Ausdruck haben die Gedankengänge, die hier dargelegt wurden, in den Schriften des spanischen

des Jehiel Michel Epstein, auf die ich durch eine Ausführung seiner Gedanken in der Wochenschrift *Der Israelit* 1935, No 44, S. 4 aufmerksam geworden bin. Ich habe die Stelle aber bisher nicht auffinden können. Im vollen Text der *Schnei Luchoth* steht sie jedenfalls nicht.

64 Sohar I, 16b. Die Vorstellung von der lautlosen und hörbaren Stimme wird an vielen Stellen des Sohar und bei Moses de Leon und Josef Gikatilla gerade im Zusammenhang mit der Symbolik des Schofar entwickelt. Die unartikulierten Urlaute, die aus dem Widderhorn, dem Schofar am Neujahrstage klingen, enthalten in ihrer Potentialität alle Äußerungen der Sprache, die Stimme der Schöpfung überhaupt. Nach späteren Kabbalisten umfaßt die Stimme des Schofars alle Gebete des künftigen Jahres, vergl. Gerschon H. Leiner, *Sod Jescharim* I (1902), Bl. 2d-3c über diese Ideen.

Kabbalisten Abraham Abulafia aus Saragossa gefunden, deren Hauptmasse, soweit sie uns erhalten ist, zwischen 1280 und 1291 in Süditalien und Sizilien verfaßt wurde, also gerade in den Jahren, in denen in Kastilien Moses de Leon das Buch Sohar produzierte. Im Zentrum dieser Schriften Abulafias steht die Sprachmystik, was um so auffälliger wirkt als der Autor sich in ihnen stets als radikaler Parteigänger des Maimonides erklärt, in dessen streng aristotelisch-arabischer Schulphilosophie – mit neuplatonischem Aufsatz – mystische Auffassungen über die Sprache und überhaupt Sprachtheorie keine Rolle spielen. Abulafia behauptet aber, seine eigene Lehre stelle nur die von Maimonides sorgfältig verhehlte esoterische Seite von dessen Gedankenwelt dar, auf die Maimonides an nicht wenigen Stellen seines philosophischen Hauptwerkes, des »Führers der Verwirrten« hindeutet und über deren Gehalt sich auch seine scharfsinnigsten Interpreten bis heute nicht einig werden können. Diese Seite der Gedankenwelt Abulafias, wo sie in die des Maimonides eingebaut ist, ist aber, so wichtig sie an sich ist, im vorliegenden Zusammenhang irrelevant. Denn seine Sprachtheorie hat er jedenfalls nicht dort her, sondern von seinen kabbalistischen Meistern übernommen und dann selbständig weiterentwickelt.

Im Mittelpunkt von Abulafias Interesse steht in der Tat, wie bei Maimonides, die Lehre vom Wesen der Prophetie, mit dem einen, freilich einschneidenden Unterschied, daß für Maimonides die Prophetie ein höchstes, aber in der Gegenwart nicht aktualisierbares Phänomen des menschlichen Geistes in seiner Beziehung zu Gott ist, das erst in der messianischen Zeit wieder lebendig werden kann. Für Abulafia hingegen ist die Prophetie auch in dieser Zeit erreichbar, und seine Schriften stellen einen Versuch dar, den Weg zu ihr gangbar und in gewissem Umfang lehrbar



zu machen. Diese Lehre beruht aber auf einer ganz entschiedenen Sprachmystik, die unter einer seltsam rationalistischen Einkleidung vorgetragen wird<sup>65</sup>. Als Ausgangspunkt dient ihm dabei jene Sprachtheorie des Buches *Jezira*, die oben dargelegt worden ist und aus der er radikale Folgerungen zieht<sup>66</sup>. Schöpfung, Offenbarung und Prophetie sind für Abulafia Phänomene der Sprachwelt: die Schöpfung als ein Akt des göttlichen Schreibens, in welchem die Schrift die Materie der Schöpfung gestaltet; Offenbarung und Prophetie als Akte, in denen das göttliche Wort sich nicht nur einmal, sondern letzten Endes immer wiederholbar in die menschliche Sprache eingießt und ihr, wenigstens potentiell, den unendlichen Reichtum unermesslicher Einsicht in den Zusammenhang der Dinge verleiht. Die Darstellung der Schöpfung als Akt des göttlichen Schreibens, in dem Gott seine Sprache den Dingen einverleiht, sie als seine Signaturen in ihnen hinterläßt, kehrt an vielen Stellen seiner Werke wieder<sup>67</sup>. »Das Geheimnis, das dem ›Heer‹ [aller Dinge] zugrunde liegt, ist der Buchstabe, und jeder Buchstabe ist ein Zeichen [Symbol] und Hinweis auf die Schöpfung. So wie jeder Schreiber die Feder in seiner Hand hat und durch sie Tropfen aus der Materie der Tinte herabholt und in seinem Geist die Form, die er seiner Materie geben will, vorzeichnet, wobei

65 Abulafia, der die Schriften des Aristoteles studiert hat und sich in philosophischen Darlegungen gern an sie hält, hat bemerkenswerterweise Plato überhaupt nicht gelesen, wenn auch M. H. Landauer, der zuerst Abulafias Schriften untersucht hat, das Gegenteil behauptet hat, vergl. *Literaturblatt des Orient*, VI, 1845, col. 488. Steinschneider hat in seinem Buch über Alfarabi, 1869, S. 249 nachgewiesen, daß das einzige Zitat aus Plato bei Abulafia in Wahrheit aus dem *Liber de causis* stammt, einer Epitome der *Institutio Theologica* des Proklos.

66 Eine allgemeine Charakteristik der Kabbala Abulafias findet sich in Kap. 4 meines Buches *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*.

67 So z.B. in *Or ha-sechel* Kap. 8 § 5, die bei A. Jellinek, *Philosophie und Kabbala*, erstes Heft, 1854, S. 39-40 gedruckt ist, sowie in seinem *Jezira-Kommentar Gan na 'ul*, Hs. München Hebr. 58, Bl. 32ob.

die Hand wie die lebendige Sphäre ist und die unbelebte Schreibfeder, die ihr als Instrument dient, bewegt und sich mit ihr verbindet, um die Tropfen auf das Pergament zu gießen, welches den Körper darstellt, der zum Träger der Materie und Form disponiert ist – genau so verhält es sich bei der Schöpfung in ihren oberen und unteren Bereichen, wie der Verständige verstehen wird, denn es näher darzulegen ist nicht gestattet. Darum sind die Buchstaben als Zeichen [Symbole] und Hinweise gesetzt worden, um mit ihnen die Materien der Wirklichkeit, ihre Formen, die sie bewegende Kräfte und Archonten und Aufseher [das heißt: die Mittelwesen], ihre Geister und ihre Seelen zur Form zu bringen, und deshalb ist die Weisheit [vielleicht im Sinn von: die wahre Wissenschaft] in den Buchstaben und den Sefiroth und den Namen enthalten und gesammelt [konzentriert] und all diese sind wechselseitig aus einander zusammengesetzt<sup>68</sup>.« Die Buchstaben selber haben Materie und Form, besonders in ihrer geschriebenen, wenn auch weit weniger oder eher spiritualisiert in ihrer gesprochenen und gedachten Seinsform. Was in dem obigen Bild die Tinte war, die dieses Formelement in die Materie überträgt, ist in der organischen Schöpfung und im menschlichen Bereich der Samen, der schon die Materie und die aus ihr sich entfaltenden Formen enthält<sup>69</sup>.

Das wichtigste Moment in Abulafias Sprachmystik stellt aber seine Lehre von der Kombination der Buchstaben und deren Bewegung durch die verschiedenen Vokale dar, die er als die eigentliche »Wissenschaft von der Pro-

68 *Ner Elohim*, Hs. München 10, Bl. 164b. Ich schwanke in meinem Urteil über die Frage, ob dies Buch von Abulafia selbst oder einem seiner Schüler geschrieben wurde.

69 *Philosophie und Kabbala*, S. 17. Das dort abgedruckte Sendschreiben über die »sieben Wege«, auf denen das Verständnis der Tora erlangt werden kann, enthält eine gedrängte Zusammenfassung der Gedankengänge Abulafias, wie sie in seinen anderen Schriften in großer Ausführlichkeit entwickelt werden.

phetie« bezeichnet, das heißt, als einen methodisch sicheren Weg, um sich für den Kontakt mit dem Worte Gottes, der göttlichen Sprache, die in das menschliche Sprachvermögen eingeht, vorzubereiten. Der Träger dieses göttlichen Sprechens, des *dibbur 'elohi*, ist für Abulafia der »aktive Intellekt«, der in der arabischen und jüdischen Philosophie des Mittelalters aus einem in der Seele des Menschen angelegten Vermögen, wie er in der Psychologie des Aristoteles aufgefaßt wurde, zu einer kosmischen Potenz sich gewandelt hatte, die bei Maimonides zum Beispiel als die Intelligenz der letzten Sphäre über der sublunaren Welt auftritt. Jeder der Himmelsphären des ptolemäischen Weltbildes entsprach nämlich hier eine ihr innewohnende Intelligenz, die eine geistige Wirkung des göttlichen Schöpferwillens war. Diese Intelligenzen emanieren auseinander, und die letzte, der *intellectus agens* ist die kosmische Potenz, aus der alle Formen der sichtbaren Schöpfung stammen. Im Sinne der arabischen klassischen Philosophie und deren Bearbeitung durch Maimonides besteht die Prophetie in der Vereinigung des menschlichen, sich im Denken aktualisierenden und kräftigenden Geistes mit dieser formgebenden Potenz, die ihm unter den Bildern, die in jenem prophetischen Kontakt in seiner Imagination ausgelöst werden, das Göttliche vermittelt. Abulafia übernimmt diese Theorie der Prophetie als eine Vereinigung der aufs höchste entwickelten intellektuellen und imaginativen Vermögen des Menschen mit dem *intellectus agens*. Was neu ist, ist hier die Lehre vom sprachlichen Wesen dieser Verbindung. Dabei kam Abulafia freilich der philosophische Sprachgebrauch des mittelalterlichen Hebräisch zu Hilfe, wo das Adjektiv *dewari*, das wörtlich »sprachlich« heißt (wie es Abulafia verstand), im allgemeinen »vernünftig«, rational« bedeutet. Was in der Sprache der Philosophen die Vernunftanlage im Menschen hieß,

konnte also auch als Sprachvermögen verstanden werden. Abulafia verbindet jene ›Sphäre‹, in der, wie oben gezeigt wurde, das Buch *Jezira* die 22 Buchstaben fixiert sein läßt, die in ihren Kombinationen die Urlaute der Sprache ergeben, mit jener zehnten Sphäre der mittelalterlichen Kosmogonie des Maimonides, deren Intellekt die kosmische Vernunft, der *intellectus agens* ist. So kann er sagen, daß nach dem Autor des Buches *Jezira* die 22 Buchstaben, die der Grund aller Sprache sind, sich in der zehnten Sphäre bewegen, die die vornehmste unter allen Sphären der Wirklichkeit sei und die erste dem Rang nach. Dies sei zugleich die Sphäre der Tora und der göttlichen Gebote, von denen alle Oberen und Unteren gelenkt werden und von der es heißt: ›durch Gottes Wort sind die Himmel entstanden und durch den Anhauch seines Mundes all ihr Heer<sup>70</sup>. Die Sphäre der Sprache und der Tora ist also die, die sich im höchsten Aufschwung des Menschen, im Kontakt mit dem *intellectus agens* eröffnet. In ihr liegt das »Mysterium der Sprachen« beschlossen, aus dem letzten Endes alle Sprachen der Welt fließen, sogar da, wo sie nicht nur dem allgemeinen natürlichen Sprachvermögen entspringen und sich aus ihm bilden, wie das von der hebräischen Sprache, der Ursprache gilt, sondern im Detail auf bloßer Konvention der sprachbegabten Wesen beruhen. Die babylonische Sprachverwirrung hat zwar die heilige Ursprache in die siebenzig Sprachen der Völker aufgelöst und fragmentiert, aber letzten Endes sind auch sie noch in ihr enthalten. »Die Ursache der Prophetie liegt in der Rede, die von Gott durch das Medium der vollkommenen Sprache, die alle siebenzig Sprachen umfaßt, zu den Propheten gelangt<sup>71</sup>.« Die nähere Ausführung über das Wesen der menschlichen »inneren Rede«, die in der ver-

70 *'Or ha-sechel*, Hs. München 92, Bl. 43b.

71 *Philosophie und Kabbala*, S. 8.

nünftigen Seele wirkt, wird von Abulafia unter Zugrundelegung der Vorstellungen des Buches *Jezira* über die Konstitution der Sprache vor allem in seinem Werk *Or ha-sechel*, »Das Licht des Intellekts« entwickelt, das weite Verbreitung in den Kreisen der Kabbalisten erlangt hat. Die göttliche Rede, die aus der Vernunft und Tora, Vernunft und Offenbarung zugleich umfassenden Sphäre des aktiven Intellekts kommt, der auf das menschliche Sprachvermögen einwirkt, stellt das wahre Wesen der Prophetie dar<sup>72</sup>. »Denn die Herzen der Menschen sind bei Gott, was für uns das Pergament ist, das als Materie die Form der Buchstaben, die mit Tinte in es eingezeichnet werden, trägt. So sind bei Gott die Herzen die Schreibtafeln und die Seelen wie die Tinte, und die Rede, die zu ihnen von Ihm her kommt, die zugleich die Erkenntnis ist, ist wie die Form der Buchstaben, die auf den Bundestafern von beiden Seiten eingeschrieben waren . . . und obwohl bei Gott die Rede nicht unter die Kategorien der Sprache fällt, die von dem sie aufnehmenden Herzen ausgesagt werden können, ist es doch Rede.« In dieser göttlichen Rede fällt die Sprache mit der wahren intellektuellen Erkenntnis, die der Prophet erlangt, zusammen. Die prophetische Erkenntnis ist geradezu identisch mit dem Strom der göttlichen Rede, die zu ihm kommt<sup>73</sup>.

Der Name Gottes ist für Abulafia der höchste Ausdruck, in dem alle Sprachbewegung wie in einem Brennpunkt zusammengefaßt ist. Er ist es, der in jedem Prozeß der Verbindung der Buchstaben und der Verbindung ihrer Verbindungen bis ins Unendliche hin mitschwingt<sup>74</sup>. Alle

<sup>72</sup> *ibidem*, S. 4. Abulafia beruft sich für diese Behauptung auf das berühmte Kapitel II, 36 des *Führers der Verwirrten* über das Wesen der Prophetie, wo aber gerade das für Abulafia entscheidende Moment des sprachlichen Wesens der Prophetie fehlt. Maimonides hat, wie seine Ausführungen dort I, 65 beweisen, an der Ablehnung einer wirklichen »Rede Gottes« festgehalten und sie ins metaphorische hin abgewertet.

<sup>73</sup> *Or ha-sechel*, Bl. 66b.

erschaffenen Dinge haben Realität nur soweit sie in irgendeiner Art an diesem »großen Namen« Anteil haben. Die Bewegung der Buchstaben selber bezieht auch die Buchstaben des Gottesnamens in ihre Verbindungen ein. Die Kombinationen der Buchstaben und die Kombinationen dieser Kombinationen und so weiter, in denen sich der Name Gottes auseinanderlegt und im Medium der geschriebenen, phonetisch gesprochenen und innerlich gedachten Buchstaben sich bis zur Sprache des Menschen hin entwickelt, enthalten alle überhaupt möglichen Wahrheiten, intellektuelle Erkenntnisse, nicht nur der menschlichen Wissenschaft, sondern auch der göttlichen Dinge. Jeder Akt, in dem solcherart die Buchstaben zusammentreten, ist zugleich ein Erkenntnisakt, auch wenn diese Erkenntnis uns noch verschlossen, nicht dechiffrierbar ist. So kann Abulafia zugleich die metaphysischen Wahrheiten der Philosophie, die für ihn ihre Krönung in Maimonides gefunden hat, als auch die der Mystik, die im Grunde mit dem Weg zur Prophetie identisch ist, in diese Wissenschaft von den Verbindungen der Sprachelemente einbeziehen. Denn auf diese Wissenschaft, bei ihm *chochmath ha-zeruf*, Wissenschaft von der Kombinatorik, genannt, läuft alles bei ihm hinaus und in ihr hat alles seinen Grund.

Ich habe bereits bemerkt, daß die Sprache Gottes, von der die Kabbalisten sprechen, keine Grammatik hat. Man darf

74 In dem Fortschritt der Sprache, die aus den Namen und Buchstaben sich bildet, spielen nach Abulafia die Methoden der Gematria, des Akrostichons, der Vertauschung von Buchstaben nach gewissen Gesetzen eine große Rolle. Dabei können die so zustande kommenden Vertauschungen wiederum nach anderen Gesichtspunkten ausgetauscht und versetzt werden. Mit Hilfe dieser Methoden läßt sich alle Sprache aus der Entfaltung des einen Namen Gottes in die Kombinationen des Alphabets hin verstehen. Wenn Abulafia von zehnmaligen Vertauschungen spricht, die die Elemente der Sprache dabei durchmachen, so schreibt sich diese Beschränkung nach ihm nur aus der Schwäche der menschlichen Fassungskraft her. Im Prinzip nämlich kann dieser Prozeß der Buchstabenvertauschungen bis ins Unendliche fortgesetzt werden, was in der

aber sagen, daß Abulafias *chochmath ha-zeruf* einen, wenn auch nicht gerade grammatischen Kurs in dieser Sprache darstellt. Freilich, nicht weniger als eine Sprachlehre ist sie eine Anleitung zur geordneten Meditation, deren Gegenstand nicht Bilder und Symbole, sondern die Buchstaben und die Namen Gottes, ja der eine »große Name« Gottes ist. Auf diese mystische Seite der Sache, die sich elementarer Darstellung entzieht, gehe ich hier nicht ein; sie stellt auch nur eine Projektion seiner Sprachtheorie auf die Lehre von der progressiven Meditation über die Sprache und ihre Elemente als Weg zur mystischen Erkenntnis dar. Die *chochmath ha-zeruf* ist für ihn die »Wissenschaft der höheren, innerlichen (d. h. mystischen) Logik«<sup>75</sup>, die der syllogistischen Logik entraten kann. Denn die »Geheimnisse der Tora«, die sich gerade in ihr eröffnen, sind, wie Abulafia in überaus kühner Benutzung des Doppelsinns in dem hebräischen Ausdruck *sithrei tora* sagt, ihrer Natur nach dialektisch: sie sind nicht nur Geheimnisse, sondern auch Widersprüche, Paradoxien. Es ist deren Lösung, die die Versenkung in die *chochmath ha-zeruf* verheißt<sup>76</sup>. Diese letztere ist die »prophetische Wissenschaft«, an der gemessen die der Philosophen und Metaphysiker bei aller Wertschätzung doch nur einen recht geringen Rang einnimmt. Ist sie doch die Mutter aller anderen Wissenschaften, die aus ihr ihre Kraft saugen, und wer sie beherrscht, erlangt geradezu »mit Leichtigkeit« jene prophetische Vereinigung mit dem *intellectus agens*<sup>77</sup>.

Tat schon im Buch *Jezira* zu lesen ist, vergl. *Philosophie und Kabbala*, S. 4, vor der in Anmerkung 72 angeführten Stelle.

<sup>75</sup> *Philosophie und Kabbala*, S. 15.

<sup>76</sup> *Chajei ha-nefesch*, Hs. München 408, Bl. 71b-72a; vergl. dazu Al. Altmann in der *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 80, 1936, S. 311.

<sup>77</sup> *Philosophie und Kabbala*, S. 6.

Diese tiefere Wissenschaft verbindet die Sprachen untereinander. Auch die fremden profanen Sprachen sind in die Erkenntnisse dieser Sprachmystik einbezogen<sup>78</sup>:

»Ich hörte das Wort meines innersten Herzens und eilte, seinem Gebot Folge zu tun und seinen Willen zu erfüllen, und ich tat, was es wünschte und schrieb Namen auf und kombinierte sie und prüfte sie und schied sie im Schmelzofen des Gedankens, das Gerade stellte sich auf den Kopf, und was auf dem Kopf stand, wurde gerade, bis dabei zwei Sprachen daraus wurden [aus den Verwandlungen der Kombinationen des Namens], die der jüdischen Sprache [dem Hebräischen] zu Dienst kamen, nämlich das Griechische und das Romanische<sup>79</sup>.« Da alle Sprachen durch Korruption aus der sakralen Ursprache entstanden sind, in der sich unmittelbar die Welt der Namen auseinanderlegt, hängen sie noch mittelbar mit ihr zusammen<sup>80</sup>. So wie alle Sprache ihren Fokus im Namen Gottes hat, kann sie auch auf dieses Zentrum zurückgeführt werden. Der Mystiker schmilzt, wie Abulafia sagt, alle Sprachen in die heilige Sprache um, so daß ihm auch bei jeder Rede, die er sprechend artikuliert, sich dessen bewußt ist, daß sie aus den 22 heiligen Buchstaben zusammengesetzt ist. Aus der Bewegung und Verwandlung dieser Buchstaben kondensiert sich der Name Gottes, wie er mit einem sehr naturalistischen Vergleich betont, wie die Butter aus der schnellen Rotation der Milch<sup>81</sup>. Hierbei ist allerdings Vorsicht angebracht, denn eine ungeleitete oder falsch dirigierte Prozedur dieser »Revolution der Buchstaben«

78 Dies steht im Gegensatz zur Auffassung des Sohar, der III, 204a eine mystische Bedeutung nur der heiligen Sprache zuerkennt, nicht aber den Sprachen der anderen Völker.

79 *Sefer ha-'oth*, ed. Jelinek, in der »Jubelschrift zum 70. Geburtstag von H. Grätz«, 1887, S. 71.

80 So ausdrücklich im Vorwort zu Abulafias *Mafteach ha-chochmoth*, Hs. Parma de Rossi 141, Bl. 3a.

81 *Philosophie und Kabbala*, S. 20.



bringt statt der spiritueller mystischer vielmehr dämonischer und gefährlicher Wirkungen hervor. Die Folgen solcher falscher Prozeduren bei den Unternehmungen der *chochmath ha-zeruf* werden in Abulafias Schriften mehrfach besprochen<sup>82</sup>. Statt des Namens erscheint der Satan, der freilich für Abulafia mit dem Geist der un-restituierten Natur zusammenfällt.

Die eigentliche »künftige Welt«, der Ort der Seligkeit, ist, wie durch ein kühnes Wortspiel illustriert wird, die »Welt der Buchstaben«, die sich dem Mystiker in der *chochmath ha-zeruf* erschließt<sup>83</sup>. Der unendliche Reichtum dieser Welt der Buchstaben ist evident: ist doch sogar »jeder einzelne Buchstabe in der Kabbala eine Welt für sich«<sup>84</sup>. In solcher Welt bilden die Buchstaben, die in anderer Beziehung als Formen und geheime Signaturen aufgefaßt wurden, ihrerseits nun die Materie, die sich bei den Bewegungen der Buchstaben, die sich miteinander verbinden, stets gleich bleibt. Die Formen sind hier nun die Bedeutungen, der jeweilige Sinn, den der Betrachtende diesen Kombinationen nach dem Maße seiner intellektuellen Erkenntnis-kraft beizulegen vermag. So sind die Buchstaben, je nach den verschiedenen Perspektiven, unter denen sie angesehen werden, Materie und Form der geistigen Welt. Auch jenen Kombinationen, mit denen sich für uns, unserer beschränkten Einsicht entsprechend, kein faßbarer Sinn ver-

82 *ibid.* sowie in seinem *Chajjei ha'-olam ha-ba*, vergl. die einschlägigen Stellen daraus in meinem Katalog der kabbalistischen Handschriften in Jerusalem, 1930, S. 25–26. Aus Abulafia stammen wohl auch die Angaben im *Sefer ha-zeruf*, Hs. Paris 774 Bl. 2b und in Cordoveros *Pardes Rimmonim*. Kap. 30, Ende von § 3.

83 *Imrei Schefer*, Hs. München 285, Bl. 75b.

84 *Sefer ha-meliz*, Hs. München 285, Bl. 10a. Auch im *Sohar* I, 4b heißt es im Anschluß an Jesaja 51:16 »Ich tue meine Worte in deinen Mund«, daß jedes neue und authentische Wort, das der Mensch in der Tora sagt, vor Gott steht, der es küßt und mit siebenzig mystischen Kronen krönt. Und dieses Wort weitet sich dann in seiner Bewegung zu einer neuen eigenen Welt aus, einem »neuen Himmel und einer neuen Erde.«

bindet, wohnt vom Weltganzen her ein Sinn inne, welcher, sei es der fortschreitenden Einsicht, sei es der messianischen Erleuchtung und Verwandlung der Welt faßbar werden wird. Damit konnte Abulafia auf die mystischen, unverständlichen Gottesnamen jener alten Merkaba-Schriften zurückgreifen, von denen hier eingangs gesprochen wurde<sup>85</sup>. Sie bilden noch unentwickelte Sinnelemente unter jenen Namen, die in ihrer Gesamtheit die Tora als *corpus mysticum* ausmachen. Für Abulafia steht die Überlegenheit der Gotteserkenntnis auf dem Weg der Sprachmystik über die auf dem Weg der zehn Sefiroth fest. Die Erkenntnis der Manifestion Gottes in seinen zehn Sefiroth hat gegenüber dem Eindringen in die Mysterien der Sprache nur propädeutischen Wert, so wichtig sie an sich sein mag<sup>86</sup>.

### *Magie der Sprache*

Am Schluß dieser Betrachtungen stellt sich für Abulafia immer wieder die Frage nach dem magischen Charakter der Sprache. Wir gingen in diesen Darlegungen von der Magie des Wortes und des Namens aus, deren Metamorphosen in der Mystik wir hier verfolgt haben. Aber die Obertöne der Magie begleiteten uns auf diesem Wege. Das Bewußtsein von der unmittelbaren Kraft, die von den Worten, und um wieviel mehr von den aufs äußerste gereinigten, anscheinend bedeutungslosen, aber bedeutungschwangeren Worten und ihren Verwandlungen, »Revolutionen« ausgeht, ist Abulafia an vielen Stellen seiner Schriften durchaus gegenwärtig. Er verhält sich aber aller

85 *Philosophie und Kabbala*, S. 21.

86 In dem von Jellinek, *Auswahl kabbalistischer Mystik*, 1. Heft, 1853, gedruckten Sendschreiben Abraham Abulafias nach Barcelona, S. 16-17.

praktikablen Magie und Theurgie gegenüber gänzlich abweisend. Er sieht darin eine verwerfliche Vergrößerung einer tief geistigen Magie, die abzustreiten für ihn ganz undenkbar wäre. Magie als das nicht-Kommunizierbare, und doch aus den Worten Ausstrahlende ist für ihn existent. Es gibt eine Dimension tiefinnerlicher Magie, die nicht unter das Verbot des Zaubers, der praktikablen Magie fällt. Ja, es ist diese Magie, die die Propheten üben. Die »Zeichen«, die die Propheten zur Legitimation ihrer Sendung geben, hängen mit dieser magischen Kraft in ihnen zusammen<sup>87</sup>. Wer ohne diesen Rang sich ein Eingreifen, sozusagen technischer Natur, in die Schöpfung erlaubt oder dazu fähig zu sein vorgibt, verfällt den Verführungen der mantischen Wissenschaften, der Magie im üblichen Sinne. Deren Disziplinen, die »Wissenschaft der Dämonen«, entbehrt zwar nicht der realen Grundlage, stellt aber eine Fälschung, weil aufs rein Äußerliche gerichtete Vergrößerung der wahren Mystik dar<sup>88</sup>. Magie ist prinzipiell möglich, aber verwerflich, und der Magier ist verflucht. Er hat sich nicht dem Herrn, *dominus*, sondern dem Teufel, *dämonas* verschrieben<sup>89</sup>. Der Satan ist für Abulafia die Materialität der Natur<sup>90</sup>, und der Kabbalist, der sie auf ihre spirituellen Grundlagen zurückführt, entthront ihn<sup>91</sup>. Aus der Versenkung in den Namen Gottes, das Zentrum aller Schöpfung, erwächst ihm die Kraft, »das Wirken der Magier zunichte zu machen«<sup>92</sup>.

87 Dieser Gedanke ist vor allem am Ende von *'Or ha-sechel*, Bl. 67b entwickelt.

88 So in *Ner Elohim*, Hs. München 10, Bl. 141b. Dem entspricht hier auch die Polemik gegen die Golemschöpfung, Bl. 172b.

89 *Chajjei 'olam ha-ba*, Hs. Oxford, Neubauer 1646, Bl. 205b.

90 *Chajjei ha-nefesch*, Hs. München 408, Bl. 53b.

91 Vergl. die Stelle aus *Chajjei 'olam ha-ba* in meinem Katalog der kabbalistischen Handschriften, S. 29.

92 *'Or ha-sechel*, Bl. 42b.

Zum Abschluß will ich noch einmal auf den zentralen Gedanken, der hier verfolgt wurde, zurückkommen. Der Name Gottes ist der »wesentliche Name«, der der Ursprung aller Sprache ist. Jeder andere Name, unter dem Gott benannt oder angerufen werden kann, steht mit einer bestimmten Aktivität in Zusammenhang, wie die Etymologie solcher biblischen Namen ausweist; nur dieser eine Name bedingt keinerlei Rückbesinnung auf eine Aktivität. Dieser Name hat für die Kabbalisten keinen »Sinn« im gewöhnlichen Verstande, keine konkrete Bedeutung<sup>93</sup>. Das Bedeutungslose des Namens Gottes weist auf seine Stellung im Zentrum der Offenbarung hin, der er zugrunde liegt. Hinter aller Offenbarung eines Sinnes in der Sprache und, wie es die Kabbalisten sahen, durch die Tora, steht dies über den Sinn hinausragende, ihn erst ermöglichende Element, das ohne Sinn zu haben allem anderen Sinn verleiht. Was aus Schöpfung und Offenbarung zu uns spricht, das Wort Gottes, ist unendlich deutbar und reflektiert sich in unserer Sprache. Seine Strahlen oder Laute, die wir auffangen, sind nicht sosehr Mitteilungen als Anrufe. Was Bedeutung hat, Sinn und Form, ist nicht dies Wort selber, sondern die *Tradition* von diesem Worte, seine Vermittlung und Reflexion in der Zeit. Diese Tradition, die ihre eigene Dialektik hat, verwandelt sich und geht eventuell auch in ein leises und verhauchendes Flüstern über, und es mag Zeiten geben, wie die unsere, wo sie nicht mehr überliefert werden kann und wo diese Tradition verstummt. Das ist dann die große Krise der Sprache, in der wir stehen, die wir auch den letzten Zipfel jenes Geheimnisses, das einmal in ihr wohnte, nicht mehr zu fassen bekommen. Daß die Sprache sprechbar ist, verdankte sie nach der Meinung der Kabbalisten dem Namen,

<sup>93</sup> Ich habe hier eingangs die Formulierung Cordoveros, *Pardes Rimmonim*, Kap. 19 § 1, benutzt.

der in ihr gegenwärtig ist. Was die Würde der Sprache sein wird, aus der sich Gott zurückgezogen haben wird, ist die Frage, die sich die vorlegen müssen, die noch in der Immanenz der Welt den Nachhall des verschwundenen Schöpfungswortes zu vernehmen glauben. Das ist eine Frage, auf die in unserer Zeit wohl nur die Dichter eine Antwort haben, die die Verzweiflung der meisten Mystiker an der Sprache nicht teilen und die eines mit den Meistern der Kabbala verbindet, auch wo sie deren theologische Formulierung als noch zu vordergründig verwerfen: der Glaube an die Sprache als ein, wie immer dialektisch aufgerissenes, Absolutum, der Glaube an das hörbar gewordene Geheimnis in der Sprache.

## Jüdische Mystik in Westeuropa im 12. und 13. Jahrhundert

Die Erforschung der jüdischen Mystik gehört zu den schwierigsten Themen der Wissenschaft vom Judentum, und es ist kein Wunder, daß lange Zeit vergangen ist, ehe eine wirkliche Erforschung dieser unzugänglichen Texte und schwer durchschaubaren Zusammenhänge unternommen worden ist. So will ich denn hier versuchen, einige Betrachtungen über das Problem und die mit ihm verbundenen Fragestellungen anzustellen, Erwägungen allgemeinerer Natur, die uns einige Resultate der Forschung vermitteln können, wie sie sich in den letzten fünfzig Jahren intensiv entwickelt hat, und damit zugleich auch Ausblicke auf Probleme, die noch ungelöst sich gerade aus dieser Forschungsarbeit ergeben.

Wenn ich von jüdischer Mystik rede, so ist dabei selbstverständlich nicht zu erwarten, daß die Mystik im Judentum die selben Gehalte, Lehrvorstellungen oder Ideengänge entwickelt wie die christliche Mystik. Ist doch Mystik in jeder Religion ein späteres Stadium der Entwicklung, in welchem die positiven Gehalte der betreffenden Religion – und das gilt ganz besonders für die monotheistischen Religionen – einer Interiorisation unterworfen werden, einer nach innen gekehrten Umdeutung. Jüdische Mystik betrifft also ein mystisches Verständnis der Welt des Judentums und ist von den spezifischen Gehalten dieser Welt her bestimmt.

Es ist selbstverständlich, daß in dem mystischen Aufschwung, in der mystischen Intention auf die Erfahrung des Göttlichen, ein allgemein menschlicher, alle Religionen durchziehender Zug liegt; aber in den historischen For-

men, in denen sich dieser Grundtrieb der menschlichen Sehnsucht nach religiöser Erfahrung kristallisiert hat, gibt es die verschiedensten Phänomene. So unterscheidet sich die jüdische Mystik von der christlichen zum Beispiel schon wesentlich in folgendem Punkte: jüdische Mystik ist zugleich Esoterik, Geheimlehre. Nicht alle Mystik ist Geheimlehre, und nicht alle geheime Lehre ist Mystik. Mystik betrifft ein Wissen, das seiner Natur nach nicht mitgeteilt werden kann. Es entzieht sich der direkten Tradierbarkeit, es kann nur indirekt sichtbar gemacht werden, weil das, worum es in der Mystik letzten Endes geht, sich der Formulierung in der menschlichen Sprache entzieht. Esoterisches Wissen dagegen betrifft ein Wissen, das vielleicht mitteilbar ist und mitgeteilt werden könnte, aber nicht mitgeteilt werden soll. Diese zwei Möglichkeiten können sich überdecken. Oft war Mystik in der Religionsgeschichte zugleich Geheimlehre. Sie war für die wenigen bestimmt, die auf einen Weg geleitet werden sollten, der mit der Erfahrung des Göttlichen verbunden war. Die christliche Mystik hat die Formen der Geheimlehre als Traditionsmittel kaum benutzt. Das Moment des Esoterischen, der geheimen mündlichen Mitteilung des indirekt Sichtbaren, ist für sie nicht charakteristisch. Hier verließ man sich auf andere Wege und war mehr oder weniger gewiß, daß der Unberufene, der zu Mißverständnissen, Vergrößerungen und allzu robusten Auffassungen der Dinge neigen würde, nicht an das Heiligste herangelassen werden würde. Im Judentum dagegen liegt es von vornherein so, daß die Geschichte seiner Mystik bis in späte Generationen hinein im Rahmen der Esoterik verläuft. Das hört erst mit den großen messianischen Ausbrüchen des 17. Jahrhunderts auf und mit dem letzten uns bekannten großen mystischen Ausbruch im Judentum in der chassidischen Bewegung, in denen Kräfte wirken, die sich an die von keiner Geheim-

lehre mehr ferngehaltene jüdische Öffentlichkeit wenden. Aber im Mittelalter und vor allem im 12. und 13. Jahrhundert handelt es sich bei der jüdischen Mystik um bewußte Esoterik. Nicht umsonst werden die Mystiker dieser Zeit, von etwa 1200 an, als Kabbalisten bezeichnet, als »Meister der Kabbala«, wobei *Kabbala*, was eigentlich nur *Überlieferung der Tradition* heißt, im Sinne von *esoterischer Überlieferung* verstanden wurde. Kabbala betrifft ein Wissen, das einerseits irgendwie als mystisches Wissen nicht mitgeteilt werden kann, zugleich aber auch ein Wissen darstellt, das selbst in dem, was an ihm mitteilbar ist, nicht ohne weiteres mitgeteilt werden soll, es sei denn unter Kautelen, wie sie eben die Einweihung in Geheimlehren voraussetzt.

Die jüdische Mystik ist im Wesentlichen Theosophie, Versenkung in die Geheimnisse der Welt der Gottheit und ihres Wirkens in ihrer Verbindung mit der Schöpfung und mit dem Rätsel des Daseins der Welt überhaupt. Diese jüdische Theosophie hat eine eigene Geschichte. Sie ist nicht etwa erst in der Zeit aufgekomen, von der wir hier sprechen. Es gehört zu den merkwürdigsten und von der Wissenschaft bis in unsere Generation hinein überhaupt nicht gesehenen zentralen Sachverhalten innerhalb der Geschichte des rabbinischen Judentums, das heißt des Judentums, wie wir es als großes historisches Phänomen vor allem kennen, daß in ihm die Mystik nicht, wie die meisten Gelehrten früher angenommen haben, eine Randerscheinung darstellt, die sich in mehr oder weniger häretischen Kreisen und an seinen Grenzen, aber nicht in dem lebendigen Zentrum geltend macht. Ein wichtiges Resultat der neueren Forschung ist gerade dies, daß die älteste jüdische Mystik der mischnaischen und talmudischen Zeit, das heißt der Zeit der Entstehung des Christentums, sich nicht etwa am Rande, sondern im genauesten Zentrum des sich



ausbildenden rabbinischen, pharisäischen Judentums vollzogen hat. Gerade in den Kreisen, die dieses rabbinische Judentum am sichtbarsten repräsentieren, beginnt zugleich die Geschichte der jüdischen Mystik.

Damit ist natürlich auch eine starke Veränderung in der Einschätzung der Bedeutung und Tragweite gegeben, die diese Erscheinungen in der Geschichte des Judentums gehabt haben. Das gilt für das erste und zweite nachchristliche Jahrhundert, für das Aufkommen der sogenannten *Merkaba-* oder Thron-Mystik, in der eine visionäre Theosophie von den Geheimnissen der göttlichen Herrlichkeit und der Kommunion mit ihren Erscheinungen gelehrt wurde, eine Geheimlehre über die himmlische Welt und die Erscheinung Gottes in ihr und alles, was damit zusammenhängt, wie vor allem die Auffahrt der Seele in der ekstatischen Entrückung in diese Welt der visionären Erfahrung des Göttlichen. Sie wurde gerade in dem Kreis gepflegt, der überhaupt das talmudische Judentum in seiner radikalsten exoterischen Form geprägt hat, wie bei Rabbi Jochanan ben Sakkai und bei Rabbi Akiba. Das gilt aber auch für die Kreise, von denen ich hier sprechen will, für den Chassidismus des Mittelalters (der nichts oder doch sehr wenig mit dem zu tun hat, was in den späteren chassidischen Bewegungen in dem Ost-Europa des 18. Jahrhunderts sich abgespielt hat) und die provenzalische und spanische Kabbala. Die chassidische Bewegung spielt sich im 12. und 13. Jahrhundert im Rheinland, und von da ausstrahlend auch in Nordfrankreich und Süd- und Mittel-Deutschland ab. Sie stellt die bedeutendste geistige Bewegung dar, die das deutsche Judentum im Mittelalter geprägt hat. Viele Jahrhunderte lang ist das Leben der rheinischen und süddeutschen Juden von den Gedankengängen, Idealen und Praktiken der Chassidim mitbestimmt worden. Dieser »deutsche Chassidismus«, der

so großen Einfluß gewonnen hat, geht von einer bestimmten tragenden Schicht des aschkenasischen Judentums aus, das heißt eben des Judentums, das damals in Deutschland saß und später, im Laufe der großen Verfolgungen, zu großen Teilen nach dem Osten wanderte. Ebenso verhält es sich auch mit der Kabbala, deren historische Kristallisation nicht im Rheinland, sondern im Languedoc, der westlichen Provence, erfolgt ist und deren Aufkommen dort historisch analysiert und beschrieben werden kann, wie ich das in meinem Werk *Ursprung und Anfänge der Kabbala* (1962) getan habe.

Das Rheinland und das Languedoc waren damals zwei bedeutende Zentren jüdischen Lebens und jüdischer Schriftgelehrtheit, wie wir das große Erziehungsideal des rabbinischen Judentums nennen dürfen. Dies Ideal fand in den rheinischen Lehrhäusern vom 11. bis zum 13. Jahrhundert ebenso intensive Pflege wie in dem großen jüdischen Zentrum, das die Provence im 12. Jahrhundert bildet. Gerade in diesen Gruppen, und zwar nicht in peripheren Kreisen, sondern in den tragenden Familien und in den zentralen Gestalten dieser Gruppen, kommen nun die mystischen Tendenzen zum Ausbruch. Sie kommen zum Ausbruch in zwei Familien, die uns genau erfaßbar sind. Der deutsche Chassidismus des Mittelalters wurde von der Familie der Kalonymiden in Worms, Speyer und Mainz getragen, jener Familie, von der noch in den letzten Generationen jeder rheinische Jude, der etwas auf sich hielt, sich mehr oder weniger legendär herschrieb – nicht nur Karl Wolfskehl, der bekannte jüdische Dichter aus der Schule Stefan Georges. Solche Familienlegende der Abstammung von den Kalonymiden gehörte zum guten Ton. Diese Familie kam im 9. Jahrhundert aus Italien nach Mainz und ist uns über vier Jahrhunderte hindurch als weit verzweigter Stamm faßbar. Sie brachte nicht nur

das Talmud-Studium nach Deutschland, sondern zugleich auch esoterische Traditionen aus dem Orient, die ihren Weg nach Italien gefunden hatten und im Kreise dieser Familie gepflegt wurden und vielleicht auch manchen Metamorphosen unterworfen waren. In die endgültige Gestalt, die der Chassidismus hier annahm, spielt gewiß auch etwas vom Charakter der Umwelt hinein, in der diese Juden lebten und mit der sie vielleicht tiefere Beziehungen verbanden als es auf den ersten Blick scheinen möchte.

Dasselbe gilt auch für das Erscheinen der Kabbala in der Provence. Als historisches Phänomen tritt uns die Kabbala zuerst gerade in einer der wichtigsten Familien des Languedoc entgegen. Von 1150 bis 1250 können wir in vier Generationen dieser Familie verfolgen, wie die neue kabbalistische Mystik an das Licht tritt. Die ersten historisch greifbaren Träger kabbalistischer Tradition waren Rabbi Abraham ben Isaak, der Präsident des rabbinischen Gerichtshofs von Narbonne – einer uralten jüdischen Gemeinde und einer wichtigen Stätte jüdischer Gelehrsamkeit – und dessen Schwiegersohn Rabbi Abraham ben David, das berühmteste talmudische Schulhaupt seiner Zeit in der Provence. Dessen Sohn Isaak der Blinde und Enkel, Ascher ben David, haben dann in der weiteren Geschichte der frühen Kabbala eine wichtige und im Falle Isaaks des Blinden sogar entscheidende Rolle gespielt. Also wiederum war es gerade die talmudische Aristokratie der gelehrten Kreise und nicht etwa anonyme und in ihrer Orthodoxie etwa verdächtige Gruppen von Halb- oder Viertel-Gelehrten, die für die Geschichte dieser Entwicklungen entscheidend ist. Warum die Mystik in diesen beiden Kreisen als eine Art Familienreligion esoterischer Art auftritt, bleibt auch nach den auf der Hand liegenden Erklärungen der größeren Leichtigkeit, solche Dinge im Familienkreis vor Profanation zu bewahren, problema-

tisch. Freilich finden wir dasselbe Phänomen in der Geschichte der jüdischen Mystik auch noch viele Jahrhunderte später. Häretische und geradezu antinomistische Traditionen und Ideen teilweise sehr weitgreifender und kühner Natur sind noch im 18. Jahrhundert bei den Anhängern des mystischen Messias Sabbatai Zwi mit Vorliebe im Schoß bestimmter Familien bewahrt und gepflegt worden. Hier aber handelt es sich nicht um Familien als Träger von Häresien, sondern gerade umgekehrt um Familien, die im jüdischen traditionellen Sinne höchste Bildung, Schriftgelehrsamkeit und Frömmigkeit repräsentieren. Zugleich freilich spielt bei den deutschen Chassidim das Moment des jüdischen Radikalismus hinein, hier als Radikalismus moralischen und religiösen Lebens verstanden. Im hebräischen Sprachgebrauch bezeichnet, schon seit der vorchristlichen Periode des ältesten Rabbinismus, der Begriff *Chassid*, wörtlich *Frommer*, den jüdischen Radikalen. Im Unterschied zum überlieferten jüdischen Ideal des Gerechten, der versucht, die Vorschriften des göttlichen Gesetzes alle in gleicher Weise, alles im richtigen Maße und zur richtigen Stunde zu erfüllen, ist der Chassid derjenige Jude, der zum Extremen neigt, der mit der Sache der Religion, ja auch nur mit einer einzigen Vorschrift in der Religion bis zum Exzeß Ernst macht. Das gilt auch für diese deutschen Chassidim aus der Familie der Kalonymiden. Drei Generationen hindurch treten hier drei bedeutende Gestalten hervor: Samuel Chassid (um die Mitte des 12. Jahrhunderts), sein Sohn Juda Chassid, der für einige Jahrhunderte die zentrale religiöse Figur des deutschen Judentums darstellt (gest. in Regensburg 1217) und dessen Schüler Eleasar aus Worms, der sich über die chassidischen Ideale und Traditionen zwar ausführlich literarisch geäußert hat, aber nicht selbst mit dem Beinamen Chassid belegt wird. In diesen Männern haben, durch ihr

literarisches Wirken oder durch intensive Tradition der Schüler bezeugt, die mystischen Tendenzen des rheinischen Judentums ihren reinsten Ausdruck gefunden.

Beide Bewegungen, der Chassidismus im Rheinland und die Kabbala in der Provence, sind für uns mit der besonderen Problematik der historischen Situation verbunden, aus der heraus sie uns entgegentreten. Der deutsche Chassidismus entstand in der Zeit, in der die Verfolgungen der Kreuzzüge von 1096 und 1147 und die daran anschließende große Periode vieler Martyrien in Deutschland die jüdischen Herzen verdüsterten. Diese katastrophalen Ereignisse wühlten die Gemüter auf, und unter ihrem Eindruck oder in irgendeinem, wenn auch nicht ohne weiteres durchschaubaren Zusammenhang damit, hat der deutsche Chassidismus die Form angenommen, die wir in den großen Dokumenten vor allem des Juda Chassid und seines Schülers Eleasar aus Worms vor uns haben. Ähnliches gilt von der Erscheinung der Kabbala in der zweiten Hälfte des 12. und im Anfang des 13. Jahrhunderts im Languedoc, also im Zentrum des Katharismus, einer der bedeutendsten und tiefgehendsten häretischen Bewegungen, die das katholische Christentum des Mittelalters gesehen hat. Es liegt auf der Hand, daß dieser überaus problematische und bisher nicht recht durchschaubare Zusammenhang den Historiker intrigiert. Die katharische Bewegung stand damals auf ihrem Höhepunkt, vor dem Ausbruch des großen Kreuzzuges und der Begründung der Inquisition, die ihrer Bekämpfung gewidmet waren. Diese Häresie war eine Revolte gegen die Korruption der Kirche, wie es den Ketzern schien, und ging auf eine Wiederherstellung der urchristlichen Reinheit des Lebens aus, die hier mit manichäischen Theologumena begründet wurde. Zur selben Zeit schlägt die waldensische Bewegung in Süd-Frankreich hohe Wellen. In diesen zwei Schauplätzen gro-

ßer historischer Geschehnisse bricht die jüdische Mystik aus, und wer möchte entscheiden, was hier von innen her kommt und was von außen, was aus der Sphäre der äußeren Geschichte der Judenverfolgungen und was aus der inneren Erregung, die von solchen Bewegungen in den Lebenskreis bedeutender jüdischer Menschen trat. Natürlich liegt es nicht so, daß diese Zusammenhänge zwischen der jüdischen Mystik und den historischen Schauplätzen ihrer Erscheinung ohne weiteres affiziert werden können. Man kann nicht etwa sagen, dies oder jenes spezifische Element verbinde die Kabbala mit dem Katharismus. Die Zusammenhänge auf der Ebene der Ideen und Lehrmeinungen sind hier überaus selten und nicht von entscheidender Bedeutung, soweit ich urteilen kann. Und dennoch bleibt das Problem historisch überaus dringlich. Nicht im Orient, wohin doch ihre ältesten Wurzeln und Ursprünge führen, und nicht in Spanien hat sich die Kabbala endgültig kristallisiert, sondern gerade an diesem Ort großer historischer Spannung. Dabei gilt von beiden Phänomenen, dem deutschen Chassidismus und der provenzalischen Kabbala, daß die Kreise, die sie trugen, in irgendeinem historischen oder literarischen Zusammenhang mit älteren jüdisch-esoterischen Traditionen standen. Das waren teils Überlieferungen uns auch aus ihren Quellen bekannter rabbinischer Theosophie, teils aber jüdisch-agnostische Überlieferungen, die sich nicht in selbständigen Schriften erhalten haben, sondern nur in Fragmenten und in von den Kabbalisten überarbeiteten alten Heften wie etwa dem ältesten Text der kabbalistischen Literatur, den wir überhaupt besitzen. Dies ist das Buch *Bahir*, das etwa um 1180 in der Provence veröffentlicht wurde, seinem Charakter nach aber keineswegs dort entstanden sein kann, sondern aus dem Orient gekommen sein dürfte, wo seine Entstehung im Zusammenhang mit unterirdischen Gruppen jüdischer Gnosis

am verständlichsten wäre. Ich habe darüber in meinem oben erwähnten Buch über den Ursprung der Kabbala ausführlich gehandelt, wo ich die Analyse dieser ältesten Quelle genauer ausgeführt habe.

Auf jeden Fall wurden also diese religiösen Bewegungen in Europa von einigen Familien getragen, um die sich Menschen gruppierten, die sich einer bestimmten Lebensart verschrieben hatten, nämlich einer das kontemplative Leben im Unterschied zum aktiven begünstigenden Lebensart. Die Chassidim in Deutschland bildeten keine festen Gruppen, sondern waren einzelne, die verstreut in den kleinen oder größeren Gemeinden der deutschen Juden dem chassidischen Ideal nachlebten. Die Anfänge der Kabbala aber sind mit der Existenz einer gewissen Schicht im französischen Judentum verbunden, deren Mitglieder in den zeitgenössischen Dokumenten nur selten Chassidim heißen, sondern meistens *Pruschim*, wörtlich *Abgesonderte*, oder *Nesirim*, Nasiräer. Im Sprachgebrauch der Zeit waren das Synonyma. Ein *Parusch* (Pharisäer) ist einer, der sich vom weltlichen und profanen Leben zurückgezogen, abgesondert hat. Im selben Sinn wird hier der Begriff *Nasir* verwendet, worunter nicht jemand verstanden wird, der die spezifischen biblischen Gelübde des Nasiräers abgelegt hat, sondern im allgemeinen ein Mensch asketischer Lebensart. Die Gemeinden bestellten Männer, wahrscheinlich eines bestimmten Typus, die einem kontemplativen Leben zuneigten, um ihre ganze Zeit – von weltlichen Geschäften nicht gehindert – dem Tora-Studium, also der Pflege eines im hohen Grade kontemplativen Wertes zu widmen. So entstand also um diese Zeit eine Schicht von »Gemeinde-Asketen« wie wir sie nennen könnten. Angehörige dieser Schicht dürften die wichtigsten Träger der neuen mystischen Bewegung im Judentum gewesen sein.

Hier, in Deutschland und Frankreich, sind dem Einfluß des Moses Maimonides, der größten intellektuellen Autorität des zeitgenössischen Judentums im 12. Jahrhundert, feste Grenzen gesetzt. Zwar als Gesetzeslehrer, als großer Kodifikator der *Halacha*, des normativen Judentums, ist er auch hier durchgedrungen; als Philosoph aber stand man ihm mißtrauisch und mißmutig, wenn nicht in entschiedener Abwehr gegenüber. Warum? Weil man in ihm einen Grenzüberschreiter des integralen Judentums sah, der das ursprünglich ungebrochene Judentum der talmudischen Periode ideologisch umbaut, es einer aufklärerisch-rationalen Umdeutung unterzieht. Nun kann man natürlich sagen, daß in einem gewissen Sinn die Mystiker dasselbe tun. Die geistige Bewegung des Mittelalters verwandelt das alte Judentum. Weder die rationalen Philosophen und Aufklärer noch die Kabbalisten und Mystiker können noch als Repräsentanten der alten ursprünglichen, sich zu ihren Gegenständen naiv verhaltenden, jüdischen Welt angesehen werden, die bei aller starken Gegensätzlichkeit und Spannung doch tief in ihre ursprüngliche palästinensisch-babylonisch-syrische Umwelt eingebettet ist. Die neue islamische und christliche Umwelt und der Status des Judentums in ihr brachten Veränderungen hervor, die das talmudische Judentum selber zum Problem werden ließen. Die Aufklärer, die von Mystik weit entfernt sind, und die Mystiker reinterpreten das alte Judentum. Beide suchen in ihm eine neue Dimension aufzureißen, die, indem sie das Alte zu bestätigen scheint, es verwandelt. Sie akzeptieren die rabbinische Tradition, aber sie verwandeln sie in der umdeutenden Rezeption. Das ist all diesen Strömungen gemeinsam, so feindselig sie sonst zum Teil einander gegenüberstehen. Sie stellen in einem präzisen Sinne Ideologien des Judentums dar, das sich in ihnen nicht mehr naiv selbst ausspricht, unproblematisch und



ohne Gebrochenheit der Beziehung zu den eigenen Sachverhalten.

Für die Aufklärer der Schule des Maimonides verwandelt sich das Judentum in ein Beziehungsnetz von Allegorien. Die Allegorie bildet für sie das konservative, unrevolutionäre Denkmittel der Kritik. Spricht doch in jeder Allegoristik, als ihre geheime Triebfeder, auch immer die Kritik mit. Mit Hilfe der allegorischen Interpretation des Sinnes der Schrift und der Gebote ließ sich die Brücke herstellen, auf der das rabbinische Judentum als ein populärer, für die breite Masse geplanter Ausdruck der selben tiefen Wahrheiten erscheint, die sich in rein philosophischer Weise in der Metaphysik des Aristoteles niedergeschlagen haben. Die Allegorie ermöglicht die Beziehung dieser beiden Welten aufeinander. Die Macht der jüdischen Philosophie des Mittelalters, soweit sie eine darstellt, ist die Macht der Allegorie, und ihr Leben ist das Leben der Allegorie. Die Mystiker aber waren im Entscheidenden keine Allegoristen; sie waren in einem präzisen Verstand des Wortes Symboliker. Wenn ich hier von dem Heraufkommen der Welt der Symbole im Judentum der Mystiker, im Unterschied zu der Welt der Allegorie bei den Aufklärern spreche, so verstehe ich darunter folgendes: die Sachverhalte, die von der Allegorie betroffen werden, können auch anders ausgedrückt werden. *Allegoria* heißt im Griechischen: etwas auf andere Weise, bildlich, durch die Blume sagen. Wenn die Wahrheiten der Religion Allegorien darstellen, so waren sie das nach Auffassung der Allegoristen, weil Umstände historischer oder volkserzieherischer Art die Verfasser der Schrift veranlaßten, ihre Wahrheit allegorisch zu verkleiden. Das Allegorische kann stets auch auf andere Weise ausgedrückt werden, es ist immer übersetzbar, auf anderes in der Welt Befindliches beziehbar. Symbole im genauen Verstande

aber betreffen Sachverhalte, die sich nicht in sich selbst, sondern ausschließlich in der Transparenz in anderen Dingen, in anderen Sachverhalten offenbaren und mitteilen. Symbole können nicht übersetzt werden. Sie drücken etwas aus, was nicht ausdrückbar ist, was sich der sprachlichen Mitteilung auf direkte Weise entzieht. In den Symbolen der Mystiker scheint eine Welt der Transzendenz, die unserer Sprache entrückt ist, hindurch. Ein Symboliker in diesem exakten Verstande ist also jemand, dem die Welt in ihrer geschlossenen Innerweltlichkeit transparent wird und dem aus der Realität der Dinge selber etwas Ausdrucksloses, etwas was in sich selber nicht erscheinen könnte, etwas Göttliches, erscheint. Der historische Vorgang, der mit dem Auftauchen der Kabbala beginnt, akzeptiert zwar die Wirklichkeit des rabbinischen Judentums, verwandelt sie aber symbolisch. Würden die Kabbalisten diese Wirklichkeit nicht akzeptiert haben, wären sie Häretiker geworden, und davon waren sie, zumindest in ihrem Bewußtsein, weit entfernt. Die Welt der Kabbalisten ist die Welt des überlieferten Judentums, wie sie unter der Sicht der Symboliker erscheint und die sich unter dieser Sicht selber nicht weniger tief verwandelt wie etwa die Allegoristen die Welt des zeitgenössischen Judentums verwandelt haben. Man darf sagen, daß nach der Aufklärung und der Mystik des 12. und 13. Jahrhunderts das Judentum nie mehr dasselbe war wie vorher.

Der Prozeß, in dem sich diese Verwandlung des Judentums in ein *Corpus Symbolicum* vollzogen hat, hat lange Zeit beansprucht. Er begann eben in jener provenzalischen Familie in Narbonne, von der ich oben sprach. Er findet seinen ersten Höhepunkt in der Erscheinung Isaaks des Blinden, des ersten jüdischen Mystikers, von dem wir überhaupt nur kabbalistisches, nichts aus dem Gebiet talmudischer Gelehrsamkeit besitzen. In ihm haben wir einen

reinen Typus eines kontemplativen jüdischen Mystikers um 1200. Unter der Anregung dieser bedeutenden Erscheinung und der Gruppe seiner Schüler hat sich dann die Kabbala des 13. Jahrhunderts vor allem in Spanien zu einer bedeutenden Macht im zeitgenössischen Judentum entwickelt, die ihren wichtigsten literarischen Niederschlag am Ende des 13. Jahrhunderts schließlich im Buche *Sohar*, dem wichtigsten Produkt der älteren kabbalistischen Literatur, gefunden hat.

In diesem Prozeß beginnt die Verwandlung des Judentums, das Heraufkommen einer neuen Welt mystischer Symbole. Die alten Worte, die alten Gebote und Handlungen, die zu dem Juden sprechen oder ihm auferlegt sind, werden transparent, es erscheint in ihnen etwas Neues. Das wichtigste Medium, in dem der hier einsetzende Prozeß sichtbar wird, ist das der mystischen Exegese der Schrift. Die Philosophen hatten die Schrift allegorisch erklärt, um eine Brücke zu der Wahrheit der rationalen Welt der Griechen, des Plato und des Aristoteles, zu schlagen. Die Mystiker aber fanden in der Tora darüber hinaus das unendlich facettenreiche, in unendlichem Sinnesreichtum aufleuchtende Licht, das nun die Entdeckung neuer Sinnesschichten, die symbolische Einsicht in die Geheimnisse des göttlichen Wesens ermöglicht. Diese Art der mystischen Exegese beginnt bei den deutschen Chassidim. Sie schufen eine eigene Literatur, in der vor allem mit Hilfe von Zahlenmystik Zusammenhänge der Worte oder Sätze der Schrift mit anderen Worten und Sätzen, aber auch mit göttlichen Namen oder den engelhaften Wesen der Merkaba aufgedeckt wurden. Die Zahlenspiele oder Zahlharmonien dieser Exegese sind für uns befremdender und unzugänglicher als die eigentlich kabbalistischen Interpretationen mit ihrer theosophisch-vertieften und dann ins große Symbolische gehenden Art. Der Wortsinn der

Tora, an dem noch die großen Exegeten der spanischen und französischen Judenheit des 11. und 12. Jahrhunderts so intensiv gearbeitet haben, das wissenschaftliche Verständnis der Schrift, wird nicht abrogiert, aber das Wort der Schrift wird den Mystikern transparent. Er eröffnen sich in ihm unendliche Tiefen. In jedem Worte leuchten unendlich viele Lichter auf. Jedes Wort hat »70 Gesichter«, und das heißt im Grunde unendlich viele. So beginnt sich in dieser Gruppe die Auffassung durchzusetzen, die für die Geschichte der Kabbala von großer Bedeutung geworden ist, nämlich die These von der unendlichen Sinnesfülle des göttlichen Wortes. Das ist ein theologischer Satz, der für das religiöse Denken ein überwältigendes Maß von Evidenz besaß. Wenn anders es ein Wort Gottes gibt, so mußte ja solches Wort seinem Wesen nach unendlich bedeutungsvoll sein. Der Wortsinn der Schrift wird zu einer Art Glasfenster, durch das man in die Mysterien hineinschaut, die in diesem Wort als einer lebendigen Mitteilung der göttlichen Offenbarung sichtbar werden. Die ersten mystischen Exegesen durchgeführter Art stammen aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts und haben sich mit großer Intensität weiterentwickelt. Auch die Thesen über den Sinn dieser Auffassung der Schrift, die mit großer Schärfe und viel Tiefsinn formulierte Theorie von der unendlichen Sinnesfülle des göttlichen Wortes findet sich um 1200 in den Schriften der Kabbalisten.

Dazu tritt ein weiteres Moment, das für das Verständnis der Funktion der Mystik in dem lebendigen Verband des Judentums von großer Bedeutung ist. Es ist einleuchtend, daß *Mystik des Judentums* in einem entscheidenden Sinn *Mystik der Tora* ist, da ja die Tora die wichtigste geistige Erscheinung des Judentums darstellt. So ist denn die Mystik hier eine *Mystik des Torawortes*, die auf einer mystischen Erweiterung oder Auffassung des Satzes von der

Verbalinspiration der Offenbarung beruht. Aus der Natur der mystischen Intention auf die Verbindung mit dem Göttlichen heraus ist aber auch verständlich, daß solche Mystik ein weiteres Gebiet betrifft oder umfaßt, nämlich die *Gebetsmystik*. Darin begegnen sich jüdische und christliche Mystik in einem wichtigen Punkte, so grundverschieden die Entwicklungen sind, die die Gebetsmystik in beiden Bewegungen genommen hat. Das Gebet ist das natürliche Medium, in dem der Gläubige mit seinem Gott in Verbindung tritt. So ist das lebendige Gebet, das Gebetsleben des Menschen der natürliche Träger möglicher mystischer Bewegungen. Das Gebet richtet sich auf irgend etwas, es kommt irgendwo nach Hause. Es kann also nicht verwundern, daß in diesem Bezirk Mystisches aufbricht. Sowohl die deutschen Chassidim wie die ersten Kabbalisten in Frankreich sind große Beter und sind die ersten, die im Judentum eine kontemplative Gebetsmystik entwickelt haben.

Diese besondere Bedeutung der jüdischen Gebetsmystik liegt in einem Moment, von dem ich hier kurz handeln will. Im rabbinischen Judentum ist das Gebet seiner wesentlichen Natur nach eine Veranstaltung der Gemeinde. Nicht der einzelne ist es, der hier spricht, sondern höchstens der einzelne als Mitglied der Gemeinde. Die wichtigsten jüdischen Gebete sind etwa 2000 Jahre alt und stammen aus der Zeit kurz vor und kurz nach der Entstehung des Christentums. Sie stellen keine individuellen religiösen Ergüsse des einzelnen dar, sondern sprechen das Fühlen der Gemeinde aus. Man darf also sagen, daß diese Gebete, deren klassische, dem frommen Juden vertraute Texte von großer Klarheit, Einfachheit und Wortkargheit sind, eine Institution durchaus unmystischer Art bilden. In ihnen kommt die Anerkennung von Gottes Königtum durch die Gemeinde zum Ausdruck. Zwar sind individu-

elle Gebete möglich, sie haben aber religiös bei weitem nicht den Stand, den für das Leben der Juden vor allem in der Diaspora das synagogale Gemeindegebet besaß. Tora und Gebet bilden so einen natürlichen Wertzusammenhang, der der jüdischen Tradition geläufig ist. Die höchsten geistigen Werte, die das Judentum kennt, werden in ihrem Vollzug realisiert. Ein spanischer Rabbi schrieb: »In der Tora spricht Gott zum Menschen; im Gebet spricht der Mensch zu Gott.« Diese beiden Arten des »Sprechens« werden von der Mystik des Judentums ergriffen.

Freilich hängt sich die jüdische Mystik auf eine entschieden andere Art an das Gebetsleben als etwa in der christlichen Mystik. In dieser letzteren haben wir eine reiche Produktion mystischer Gebete und Ergüsse. Die Mystiker kleideten das, was sie zu sagen hatten, ihre Erleuchtungen, in Gebete ein. Von solcher Produktion geben etwa jene Ergießungen einer mystischen Seele aus Byzanz Kunde, die wir in den Hymnen Simeons des neuen Theologen besitzen. Ganz anders verhält es sich mit den Kabbalisten, und vor allem mit den ältesten. In der späteren Zeit, wo die Kabbala das Ganze des Judentums durchwächst und auch eine große gesellschaftliche Macht wird, die sich ihre eigenen Formen schafft, liegen die Dinge anders. Aber gerade von den Kabbalisten der ersten Hauptperiode gilt, daß sie kaum, oder nur in sehr geringem Umfang, eigene Gebete im Sinne ihrer spezifischen Vorstellungen verfaßt haben. Hier und da haben sich uns in den Handschriften solche mystischen Individualgebete erhalten. Das Entscheidende, für die Gestaltung der jüdischen Mystik außerordentlich Folgenreiche bestand aber in der Verwandlung des Gemeindegebets in einen mystischen Vorgang im Kreise der Kabbalisten.

Das Gebet der Mystiker benützt den überlieferten Wortlaut des Gemeindegebets, schmilzt ihn aber kontemplativ

auf, ähnlich wie das Wort der Tora hier in die Unendlichkeit der Bedeutungen aufgeschmolzen wird. Die Worte des Gebetes bilden ein Geländer, an dem die Betrachtung des Mystikers im Gebete sich nach vorwärts tastet, in die Tiefen oder Höhen der Gottheit und des Unendlichen. War das Mittel der Verwandlung der Tora in einen mystischen Text, der unerhörte Dimensionen annehmen konnte, die mystische Exegese, so ist das Mittel der Verwandlung des Gebets in einen mystischen Vorgang das, was man im Hebräischen *Kawwana* nennt. *Kawwana* heißt ursprünglich Absicht, genaue Intention, die Konzentration des Gemütes auf einen Gegenstand. Die religiösen Vorschriften und Gebote etwa sollen mit *Kawwana* vollzogen werden, das heißt man soll den Sinn auf das richten, was man zu tun vorhat. Dabei wird *Kawwana* dann auch in einem weiteren Sinne zur Andacht oder religiösen Innigkeit. Bei den Kabbalisten bedeutet dieser Begriff in einem präziseren Sinne eben diese erwähnte Verwandlung der Worte im Gebet, die aus ihnen symbolische Indizien für den Aufstieg in die Welt der göttlichen Sphären macht. Die alten jüdischen Merkaba-Mystiker im 2. und 3. Jahrhundert gingen in der Ekstase selber vor Gottes Thron. Die mittelalterlichen Mystiker des Judentums sind aber nur selten und nicht entscheidend Ekstatiker. Für sie stellt die Ekstase nicht das eigentliche Medium dar, in dem sich ihre Erfahrungen abspielen. Für sie wird das Medium dieser Erfahrung von dem hebräischen Begriff *Debekuth* bezeichnet, was wörtlich Anhängen an Gott, *adhaeresis*, oder, was den Sinn wohl am genauesten trifft, *communio* bedeutet. Dies Anhängen an Gott ist ursprünglich ein biblischer Begriff, der dann von den Mystikern als der höchste Wert der kontemplativen Mystik im Judentum angesehen wurde. Der Mensch kann sich nicht mit Gott vereinen, aber er kann mit ihm in *communio*

treten. Mystische Vereinigung mit Gott ist im Judentum nur überaus selten vertreten, gelehrt oder als Möglichkeit behauptet worden. Wieweit die Reden der Kabbalisten und Chassidim von der *Debekuth* mitunter auch das Erlebnis der *unio mystica* einschließen, ist nicht immer eindeutig zu entscheiden. Betont, ja ins Zentrum gestellt wird stets die lebendige *communio*, das intime Nah-Beieinandersein, in dem der Mensch sich dem Göttlichen unendlich nahe weiß und sich doch nicht mit ihm vermischt. So ist in der *Debekuth* die intimste Verbindung mit Gott, die jenseits der *unio mystica* denkbar ist, mindestens nach ihren eigenen jüdischen Voraussetzungen widerspruchsfrei denkbar. Natürlich läßt sich fragen, ob das nicht nur eine Interpretation des mystischen Vorgangs ist, die sich bewußt vorsichtig zurückhält. Vielleicht umschließt sie weitergehende Möglichkeiten. Das müßten wir diejenigen fragen, die es erfahren haben.

Die *Kawwana* im Gebete hängt mit diesem Ideal der *communio* zusammen. Sie verwandelt jedes Wort, indem sie für jedes Wort die Meditationsanweisungen angibt, durch die dieses Wort sozusagen aufgerissen wird, es in einen Namen Gottes verwandelt wird, oder in einen Strahl des göttlichen Lichtes. Sie zeigt den Weg auf, der in diesem, wenn ich mich so ausdrücken darf *itinerarium mentis ad deum*, beim Aufstieg in die höchsten Sphären und Manifestationen des göttlichen Lichtes, in die Urgründe des göttlichen Seins eingeschlagen wird. Ohne den überlieferten Wortlaut des Gebetes zu ändern, gibt die *Kawwana* einen Weg frei, nämlich den der mystischen Meditation im Gebet, durch den das alte, festgefügte Gebet nun ein individueller mystischer Vorgang in der Seele des einzelnen wird. Unter dem irreführenden Titel von *Kommentaren zu den Gebeten* besitzen wir solche Meditationsanweisungen zur mystischen Versenkung in die Tie-



fen der Gottheit in der Stille des Gebets. Diese Verwandlung erfüllt die überlieferten Formen des Gebets mit einem neuen sonderbaren Leben, das ihm seiner ursprünglichen Natur nach fremd ist. Die Meditationsmystik erleuchtet die Gebete von innen her und verleiht ihnen einen ganz neuen Sinn und eine neue Lebendigkeit.

Dieser Prozeß der Einführung der mystischen Intention in die Praxis des Gebets, sei es des einzelnen, sei es der Gemeinde, ging nicht ohne schwere Spannungen ab. An Protesten gegen die Praxis der *Kawwana* hat es nicht gefehlt. Natürlich wird der Mystiker versuchen, mit gleichgestimmten, meditativ gerichteten Menschen zusammen zu beten und sich der Versenkung zu widmen. Aber dies ist nicht notwendig. Er kann auch mit der Gemeinde beten und im mystisch vollzogenen Gemeindegebet seine Intention zu erfüllen suchen. Es ist eine offene Frage, wie groß der Anteil der deutschen Chassidim an der Einführung der *Kawwana* im Gebete war. Sicher ist jedenfalls, daß die Gebetsmystik vom Chassidismus und der ältesten Kabbala ausgehend die Liturgie langsam und immer weiter durchwächst und verwandelt. Viele Jahrhunderte lang steht das innere Leben der jüdischen Kabbalisten unter ihrem Zeichen. Noch heute gibt es in Jerusalem einige Synagogen der *Mekawwenim*, wie sie sich nennen, das heißt derer, die mit solcher mystischen *Kawwana* beten. Hier ist das Gebet ein ganz nach innen gerichtetes kontemplatives Ereignis.

Neben die bereits erwähnten sachlichen Zentralpunkte mittelalterlicher jüdischer Mystik tritt ein drittes Zentrum, das noch erwähnt werden muß, nämlich die *mystische Lehre von der Einheit Gottes in seiner Lebendigkeit*. Der Monotheismus bildete den kostbarsten Besitz der jüdischen Überlieferung. Damit ist aber die Einheit Gottes als einer der natürlich gegebenen Gegenstände der mysti-

schen Betrachtung evident. Die Meditationen der Mystiker über die Einheit Gottes haben die besondere Theosophie der Kabbala hervorgebracht. Diese Theosophie betrifft die Lehre von dem Herabsteigen des verborgenen Gottes – der hier als das Unendliche, Unnennbare, Unerkennbare und Unerschaubare allem menschlichen Begreifen entrückt wird – in die Manifestation seines Wesens in den zehn Urkräften oder Urgründen seines Seins, in denen er sich in der Schöpfung und an der Schöpfung manifestiert. Diese zehn Stufen, in denen die Natur des lebendigen und wirkenden Gottes sich offenbart, heißen bei den Kabbalisten *Sefiroth*, eine Bezeichnung, die sie einem alten esoterischen Text aus der talmudischen Zeit, dem *Buch der Schöpfung*, entnommen haben. Dort werden unter *Sefiroth* wörtlich Zahlen oder Urzahlen verstanden, womit die Idealzahlen der Pythagoräer gemeint waren, welche in diesem alten hebräischen Text die Urkräfte der Schöpfung bilden. Bei den Kabbalisten sind die *Sefiroth* aber nicht mehr Zahlen, sondern die verschiedenen Aspekte des göttlichen Lebens und die Stadien, die dieses Leben in seiner Offenbarung an die Schöpfung durchmacht. Die Lehre von der göttlichen Einheit verwandelt sich in den Händen der Kabbalisten zu einer Theosophie von den Tiefen der göttlichen Lebendigkeit, die ihre Einheit in ihrer Dynamik hat. Vom verborgenen Gott, Gott in sich selber, läßt sich nur in Verneinungen sprechen. Darin stimmen die Kabbalisten mit Maimonides überein, wie denn beide in ihrer Theologie von der neuplatonischen Tradition, wenn auch in sehr verschiedener Weise, beeinflusst waren. Positive Aussagen über Gott lassen sich nur über den Bezirk seiner Emanation oder Manifestation in den zehn *Sefiroth* machen. In der Entwicklung der kabbalistischen Theosophie bildete sich eine neue Symbolwelt von den Tiefen der Gottheit und ihres sefirothischen Le-

bens. Die jüdischen Philosophen des Mittelalters kannten als höchsten Grad der Ontologie allein die Welt der reinen Formen, die mit den Engeln identifiziert wurden. In der kabbalistischen Theosophie aber öffnet sich ein Bezirk des Seins, wenn auch nur in Symbolen erfassbar, der über der Engel-Welt steht. Die Kabbalisten stellten alle möglichen Spekulationen über den Zusammenhang dieser *Sefiroth* mit der Schöpfung selber an, und damit war der Weg für viele neuen Entwicklungen und Ideen freigegeben, wie sie dann die weitere Geschichte der jüdischen Mystik bestimmen.

Historisch läßt sich der Prozeß, der sich bei den Kabbalisten in Süd-Frankreich und Spanien vollzieht, am besten charakterisieren als Einbruch der neuplatonischen Tradition und neuplatonischer Ontologie und Mystik in die ältere jüdische Esoterik. In dieser spielte der Neuplatonismus keine Rolle. Auch die Chassidim in Deutschland waren keine philosophisch gestimmten Geister. Sogar wenn zu ihnen, was sich in der Tat nachweisen läßt, hier und da neuplatonisches Lehrgut gelangt ist, wurde es seltsam ins Mythische zurückverwandelt und verlor seine eigentlichen philosophischen Gehalte und Bedeutungen. Bei den Kabbalisten dagegen, die in einer hochgebildeten jüdischen Gesellschaft wie der der Provence und Spaniens wirkten, brach die neuplatonische Gedankenwelt mit großer Wucht in alte gnostische Traditionen ein, die nicht dort entstanden, sondern die – unklar wann – auf uns nicht deutlich faßbaren Wegen aus dem Orient herübergekommen waren und im 12. Jahrhundert eine neue Virulenz erlangen. In dieser alten gnostischen Welt gab es einen einlinigen Aufbau von oben nach unten, der im Grunde eine Linie des Verfalls darstellt. Demgegenüber macht sich nun die neuplatonische Doppellinie der Ausbreitung aus Gott und der Wiederkehr zu Gott geltend: »Alles stammt aus dem

Einen und Alles kehrt ins Eine zurück«, wie der große neuplatonische Satz lautet. Diese Welt des Neuplatonismus mit seiner spezifischen Hierarchie des Seins – Intellekt, Seele und Natur – bricht in die Welt der Kabbala ein und erscheint in den ältesten Texten der spekulativen Kabbalisten in der Provence. Diese schreiben nun nicht mehr in der Sprache alter Mythologeme, wie sie das Buch *Bahir* noch spricht, das biblische und rabbinische Worte und Begriffe gnostisch umdeutet, sondern in der Sprache feierlicher und abstrakter Symbole, in denen die philosophische Terminologie unerwartet Schwingen zu bekommen scheint und uns in dem feierlichen Faltenwurf und dem Tiefsinn, der den Worten der philosophischen Sprache plötzlich zuwächst, an die überschwengliche und abgründige Sprache des christlichen Mystikers in Byzanz erinnert, der unter dem Namen des Dionysius Areopagita schrieb. Und in der Tat liegt hier ein Problem vor, auf das ich zum Abschluß wenigstens hinweisen möchte.

Woher kam dieser große neuplatonische Einbruch, den wir um 1200 in der Provence und gleich danach in Katalonien bei den Kabbalisten finden? Die jüdisch-arabische Tradition des Neuplatonismus und die dort geprägte Terminologie, wie sie in der *Quelle des Lebens* des Salomo ibn Gabirol ihren Höhepunkt fand, reicht nicht aus, dieses Phänomen im Detail zu erklären, sosehr wir immerhin mit dem Vorhandensein von Einflüssen aus dieser Linie her rechnen müssen. Aber in den ersten Texten präzisiert formulierter kabbalistischer Mystik ist die Lehre von der Gottheit in ihrer sefirothischen Entfaltung und der Einheit Gottes in seiner Dynamik in einer Art entwickelt, die von dort her nicht erklärt werden kann. Je mehr ich mich in diese Fragen versenkt und versucht habe, die Zusammenhänge zu erkennen, und je mehr ich in diesen Dingen zu irgendeiner Klarheit gekommen bin, desto dringlicher

erscheint es mir, die mögliche Verbindung zwischen den ältesten Formen der neuplatonischen Sprache und Gedankenwelt bei den Kabbalisten und der christlichen neuplatonischen Tradition zum Problem zu machen und in das Zentrum weiterer Forschung zu stellen, die uns als wissenschaftliche Aufgabe beschäftigen sollte. Was hier in den kabbalistischen Texten hebräisch vorgetragen und auf Fragen der jüdischen Spekulation angewandt wird, ist nicht der originäre arabische Neuplatonismus. Die Kabbalisten haben die neuplatonischen Elemente in der Gedankenwelt des Maimonides, die eine verwandte Saite in ihnen anklingen ließen, sehr wohl bemerkt und unterstrichen – nicht viel anders, wie in der Welt der christlichen Mystik Meister Eckhart diese Elemente in Maimonides, dem »Rabbi Moses Aegyptus«, gespürt und herausgezogen hat. Aber die technische Sprache dieser neuplatonischen Texte der Kabbalisten im Hebräischen ist völlig rätselhaft, sie stammt nicht von Gabirol und Moses ibn Esra, von denen es zweifelhaft ist, ob die Kabbalisten ihre Schriften gelesen haben; sie stammt auch nicht von Isaak Israeli, dessen Schriften zum Teil den ältesten Kabbalisten in hebräischer Übersetzung bekannt waren, wenn auch nicht unter seinem Namen, sondern als Darlegungen Platos oder Aristoteles'. So fragt sich denn, ob eine Brücke besteht zwischen dieser neuplatonischen Sprache der ältesten Kabbalisten und dem bedeutendsten platonischen Denker des christlichen Mittelalters, dem Johannes Scotus Erigena, dessen philosophischer Genius am Anfang der christlichen Philosophie des Mittelalters steht. Erigenas zu seiner Zeit sehr einflußreiches Werk *De divisione naturae* stammt zwar aus dem 9. Jahrhundert, erlebte aber gerade im 12. Jahrhundert eine erneute starke Wirkung. Nicht weit von Regensburg, wo Rabbi Juda Chassid lebte, saß Honorius Augustodunensis, der ein Werk »*Clavis Phy-*

*sicae* ganz im Geiste des großen Entwurfs des Erigena schrieb, über das wir durch die Forschungen von Mlle Marie-Therèse d'Alverny neue Aufschlüsse erhalten haben. Aber auch heterodoxe Köpfe begannen in jener Zeit, sich der Gedankenwelt des Erigena zu bedienen, wie David von Dinant und Amalrich von Bena. Das Auftauchen theologischer Häresien in diesen Kreisen führte dann am Anfang des 13. Jahrhunderts zu dem großen Prozeß um die Schriften des Erigena, der 1225 mit der Verurteilung seines Werkes durch den Papst Honorius III. und mit dem Befehl zur Vernichtung sämtlicher Exemplare des Buches in den Klosterbibliotheken endete. Diese Prozesse, berühmte Vorgänge der mittelalterlichen Philosophiegeschichte, erregten damals großes Aufsehen. Die Aufregung um das Auftreten der pantheistischen Sekten in Frankreich, die sich auf Erigena beriefen, und Prozesse gegen deren Anhänger und über die Schriften des Erigena fallen genau in die Jahre, in denen wir zuerst die bisher unerklärten neuplatonischen Elemente in den Texten der ältesten Kabbalisten finden, bei Isaak dem Blinden und seinen Schülern, sowie in parallelen Kabbalistengruppen, deren Angehörige unter Pseudonymen und unter pseudepigraphischen Verkleidungen schrieben. Es ist durchaus plausibel, daß die Aufregung um diese Dinge in gebildeten Kreisen dazu beitrug, daß Nachrichten und Mitteilungen über die Vorstellungen Erigenas auch in jüdische Kreise drangen, sei es auf dem Wege mündlicher Mitteilungen und Diskussionen zwischen gebildeten Klerikern und Juden, sei es durch direkte Lektüre lateinischer Quellen. Diese Linie von Erigena zu den ältesten Kabbalisten in der Provence war bisher ganz verborgen, aber in der Tat scheinen mir die Vorstellungen und die Terminologie dieses Denkers sehr geeignet, Licht auf einen möglichen Zusammenhang der christlichen und der kabbalistischen neu-

platonischen Tradition zu werfen. Es ließe sich eine lange Liste von Übereinstimmungen überraschender Natur anführen. Dabei handelt es sich ebensosehr um hebräische Termini, die nicht aus dem Arabischen, sondern aus dem Lateinischen verständlich werden, als um verwandte Vorstellungen und Symboliken. Natürlich konnten gewisse Affinitäten, wenn einmal mystisches Denken auf neuplatonischer Grundlage sich im Judentum zu entwickeln begann, auch ohne historische Abhängigkeit von Erigena auftreten, und der ähnliche Antrieb konnte verwandte Ideen und Denkstrukturen hervorbringen. So ist etwa die *Lehre von den zehn Sefiroth* gewiß nicht aus Erigena entstanden, sondern hat ihre durchaus nachweisbare innerjüdische Genealogie in dem *Buch der Schöpfung* und dem von philosophischer Spekulation nicht angekränkelten Buch *Bahir*. Dennoch bleibt es merkwürdig, daß in der Lehre des Erigena von den *causae primordiales*, von den Urgründen allen Seins, in die Gott in der Schöpfung hinabsteigt und in denen er sich gleichsam selber schafft, die größte Affinität zu der Lehre von den göttlichen *Sefiroth* vorliegt, die wir in der spekulativen Tradition des Abendlandes entdecken können. Es scheint mir evident, daß ein Text, in dem diese Lehre vorgetragen wurde, den Kabbalisten, falls sie ihn lasen, überaus verwandt vorkommen mußte und daß die beiden Lehren gerade in diesem Punkte leicht verschmelzen konnten. Auch in der Bibelexegese finden sich hier mitunter erstaunliche Übereinstimmungen. Ich will in diesem Zusammenhang nur auf die mystische Umdeutung der Lehre von der Schöpfung aus Nichts hinweisen, die dem Erigena und den ältesten Kabbalisten bei ihrer Erklärung des ersten Kapitels der Genesis gemeinsam ist. Das Nichts, aus dem alle Dinge geschaffen sind, ist danach nicht etwas Negatives, ein wirkliches Nichts, sondern ein Übersein Gottes oder des gött-

lichen Willens, das nur symbolisch, der Abwesenheit aller Bestimmungen an ihm wegen, als Nichts bezeichnet wird. Die so umgedeutete Schöpfung aus Nichts besteht in beiden Fällen in der Hervorbringung der göttlichen Weisheit, sei es als zweiter *Sefira* wie bei den Kabbalisten, sei es als Inbegriff der *causae primordiales* wie bei Eri-gena. So liegt denn hier ein wichtiges Problem vor, dessen Lösung vielleicht bei günstigen Funden oder bei weiterer Vertiefung unserer Analysen eine echte Bereicherung des Wissens über die Zusammenhänge von christlicher und jüdischer Spekulation im Mittelalter auf eine ganz unerwartete und von niemand vorausgesehene Weise bringen kann.

Dies sind einige Punkte, durch deren Erörterung, wie ich glaube, sich die Atmosphäre umschreiben läßt, in der im mittelalterlichen Judentum die Mystik hochkam und in der sie dann zu jener Macht werden konnte, als die sie sich in den Stürmen der jüdischen Geschichte in ganz anderem Maße als die rationale jüdische Philosophie bewiesen hat. Denn man darf wohl sagen, daß die Mystik im Judentum in hohem Grade geschichtsträchtig war. In demselben Maße, in dem die jüdische Philosophie in diesen Stürmen ihren Einfluß oft verloren hat, haben die jüdischen Mystiker geglaubt, die reale Existenz der Juden mit den Abgründen der göttlichen Transzendenz in ihrer symbolischen Weltauffassung verbinden zu können und sind dadurch zu immer größerer Bedeutung in der Geschichte des Judentums gelangt und haben eine Wirkung ausgeübt, die noch heute keineswegs verschwunden ist.



# Farben und ihre Symbolik in der jüdischen Überlieferung und Mystik

## I

Es ist vielleicht einigermaßen paradox, daß ich als erster auf einer Tagung, die der unendlich bewegten und reichen Welt der Farben gewidmet sein soll, über deren Stellung und Bedeutung in der Welt des Judentums, von der Bibel bis zur Kabbala, sprechen soll, wo doch, nicht ganz ohne Grund, diese Welt von vielen verdächtigt worden ist, diesem Bezirk ohne inneren Impetus, ja ablehnend und geradezu armselig gegenüberzustehen. Noch 1946 beschwerte sich der Autor eines Buches über das »Rätsel Mann« über den »Mangel an Phantasie, der im Alten Testament so eindeutig klar ist, daß sich die Beispiele fast Vers für Vers aufdrängen . . . Nirgends Nuancen, keine Farben.« Für diesen Autor liegt der Grund dafür zu Tage: »Der eine unsichtbare Gott entstammt dem Grundzug der jüdischen Seele: der phantasielosen Ratio<sup>1</sup>«. Diese polemische Formulierung bezieht sich natürlich auf einen religionsgeschichtlich sehr bedeutenden Sachverhalt: die bildlose Gottesverehrung und das Verbot der Bilder und Idole, die in der biblischen Religion gegen ungeheure Widerstände der Naturreligionen der Umgebung ins Zentrum gestellt wurden und sich durchgesetzt haben. Es ist schon wahr, daß mit der Verwerfung und Überwindung des Bilderdienstes, der farbigen Idole, in den Geboten des mosaischen Gesetzes und der prophetischen Gottesauffassung ein Element des Abstrakten, der Ferne und des Transzendenten sich geltend machte, das die Farbenfroheit des Natürlichen verleugnet. Das Bilderverbot war ja zweifellos einer der revolutionärsten Schritte in der Geschichte der

<sup>1</sup> Ludwig Paneth, *Rätsel Mann*, Zürich 1946, S. 225-226.

Menschheit, und die Offenbarung, auf die es sich berief, visierte einen Bereich an, der der rauschreichen und imaginativen Welt des Natürlichen etwas entgegenstellte, was mit dem Ausdruck Phantasielosigkeit oder Farbenarmut nicht gerade glücklich beschrieben wird. Es ist aber, scheint mir, unzweifelhaft wahr, daß für die Revolution des Monotheismus, wie für jede andere, ein Preis gezahlt worden ist, der vielen schon damals zu hoch erschienen sein dürfte und bis heute zu hoch erschienen ist. Freilich besagt die Konzeption der bildlosen Gottesverehrung noch lange nicht, daß die Imagination des Menschen damit verarmt oder gar abgeschafft sei, wie es das Schlagwort von der phantasielosen Ratio impliziert, wohl aber sind ihr damit in einem religiösen zentralen Bezirk Schranken gesetzt. Dem mag durchaus ein Zurücktreten der ungebrochenen Beziehung zur Natur, und damit auch zur Welt der Farben, entsprechen, und es wäre irrig, dieses Moment außer acht zu lassen, wenn wir hier vom Stand der Farben in der Welt des Judentums sprechen.

Das Bildlose schließt aber die Welt der Bilder nicht aus, es ist nur ihr Zentrum und ihre Zuflucht; das Farblose negiert die Farben nicht, die es umfaßt. Auch der Kultus des bildlosen Gottes entbehrt an wesentlichen Stellen der Farben nicht, die in bedeutsamen Zusammenhängen auftreten. Die biblische Erzählung und das Gesetz der Tora haben an nicht weniger wesentlichen Stellen gewissen Farben oder Farbphänomenen als sinnlichen Zeichen weitreichende Bedeutung zugeschrieben.

Hier ist vielleicht auch die Bemerkung angebracht, daß es eine unter den Gelehrten umstrittene Frage ist, ob es in der Bibel überhaupt ein spezifisches Wort für Farbe gibt. Es gibt Naturgeschöpfe oder Produkte menschlicher Kunstfertigkeit, die eine bestimmte Farbe haben, die dann übertragen mit dem Wort für den betreffenden Ge-

genstand bezeichnet wird, wie das für gewisse Objekte wie Tiere, Blumen, Früchte, Metalle und Edelsteine gilt. Aber es ist keineswegs ausgemacht, daß es einen Allgemeinbegriff »Farbe« in der hebräischen Bibel gibt. Daß später in der rabbinischen Traditionsliteratur dafür gebrauchte Wort *sebba'* kommt in der Bibel nur im Debora-Lied (Ri 5:30) vor und kann auch anders erklärt werden<sup>2</sup>. Es kann die Bedeutung »scheckiges, buntes Gewand« haben. Jedenfalls bleibt fraglich, warum die hebräische Bibel, wo ein Wort für Farbe erwartet wird, eine Umschreibung verwendet, die das Wort Auge, *ajin*, im Sinne von Aussehen, Erscheinung benutzt. Etwas »sieht aus wie« eine spezifische Farbe, für die ein Wort existiert.

Dazu kommt eine weitere Schwierigkeit, nämlich die Unsicherheit der Bedeutung der einzelnen Farben oder Farbstoffe im präzisen Sinn. Der Sprachgebrauch ist offenkundig fließend. Die Zusammenhänge, in denen jeweilig eine bestimmte Farbbezeichnung an verschiedenen Stellen vorkommt, lassen Deutungen auf ganz verschiedene Farben oder Farbnuancen zu oder erzwingen sie sogar. Dasselbe Wort kann azurblau und schwarzblau bedeuten, das blutige Rot auch die bräunliche Hautfarbe des Menschen, die braune des Pferdes und das Gelbbraun der Linsen. »Vollends ist für Zwischen- und Mischfarben eine irgend bestimmte Ausdrucksweise nicht vorhanden und die vorkommenden Bezeichnungen sind oft undeutlich<sup>3</sup>.« Seit Hugo Magnus' Schrift über »die geschichtliche Entwicklung des Farbensinns« (1877) besteht eine Kontroverse der Gelehrten über die Frage, ob der Farbensinn des Menschen im Laufe der letzten Jahrtausende sich mit der Kulturentwicklung differenziert hat, so daß für das Altertum

<sup>2</sup> N. Tur-Sinai, Note zum hebräischen Lexikon von El. Ben-Jehuda, Bd. XI (1945), S. 5367, zum Artikel *sebba'*.

<sup>3</sup> Franz Delitzsch und Lotz in *Realenzyklopädie für protestantische Theologie* V (1898), S. 756.

noch mit vereinfachten, mehrere Farbtöne vereinigenden Farbbezeichnungen auch in der Bibel zu rechnen ist. Bekannt ist auch die biologische Hypothese, daß etwa die Entwicklung der Netzhautzäpfchen, die die Farbbeimpfindungen weiterleiten, bei dem antiken Menschen noch nicht bis zur klaren Unterscheidung des Blau von anderen Farben fortgeschritten sei und daß sich daraus die eben besprochene Unsicherheit erkläre. Dieser Behauptung ist freilich von anderen lebhaft widersprochen worden. In dem uns beschäftigenden Zusammenhang brauchen wir keine Stellung dazu zu nehmen. So muß es auch zweifelhaft bleiben, ob für diese Diskussion das Bilderverbot so radikal relevant ist, wie Morris Farbridge behauptet hat: »Obwohl sich verschiedene Hinweise auf Farbe im Alten Testament finden, hat doch der Wunsch der Hebräer, das Bilderverbot des Dekalogs [Ex. 20:4] zu erfüllen, in einer Zeit, wo Malerei weitgehend im Dienste des Bilderkults stand, die Entwicklung ihres Farbsinnes und eines Farbvokabulars verhindert<sup>4</sup>.«

2

Für den Ursprung der Farbensymbolik im außerjüdischen Bereich gilt die Feststellung eines Forschers aus dem Anfang des vorigen Jahrhunderts. »Die Bedingung aller Farbe ist das Licht; die Negation alles Lichtes, die Finsternis, ist auch die Negation, der Tod aller Farbe; ja die Farbe ist ihrem Wesen nach das erscheinende, sich manifestierende Licht . . . Die verschiedenen Farben sind daher nur verschiedene Modifikationen des Lichtes und verhalten sich zu demselben, wie die verschiedenen Laute zum Ton überhaupt. Aller Farbensymbolik liegt demnach not-

<sup>4</sup> Morris Farbridge, *Studies in Biblical Symbolism*, Second edition, New York 1970, S. 277.

wendig der Begriff ›Licht‹ zu Grunde. Wenn nun . . . alle Religionen darin zusammenstimmen, daß sie den Begriff Licht auf das Wesen der Gottheit übertragen, so kann die Farbe, als Manifestation des Lichtes ursprünglich keine andere Bedeutung haben, als daß sie die Gottheit in ihrer Erscheinung oder Manifestation bezeichnet. Die verschiedenen Farben sind somit notwendig Symbole der verschiedenen Erscheinungsweisen des göttlichen Wesens, sie stellen das göttliche Wesen nach verschiedenen Seiten hin und in seinen verschiedenen Verhältnissen zu dem außer ihm Seyenden dar. Die Farbensymbolik . . . richtet sich demnach nach den Begriffen von dem Wesen Gottes und seinem Verhältnis zur Welt<sup>5</sup>.« Dies freilich ist – im Gegensatz zu der eigenen Behauptung jenes Forschers<sup>6</sup> – grade auf die biblische Religion und das Judentum nicht direkt übertragbar, wo die unsinnliche Natur des bildlosen Gottes der »heidnischen« Farbsymbolik eher im Wege steht. Denn für die Tora ist Gott keineswegs Licht, sondern das Licht ist seine erste Schöpfung. Dieses Verhältnis hat auch noch späterhin seine Bedeutung für die Farbsymbolik im Judentum keineswegs verloren. Die Spekulationen über Farben als Ausdruck des göttlichen Wesens in der Bibel sind daher höchst zweifelhaft und weitgehend müßig, da die farbenfrohe Welt der Schöpfung hier so entschieden vom Bereich des Schöpfers unterschieden wurde. Erst wo diese Unterscheidung, wie in der Kabbala, durch theosophische Auffassungen über eine in Symbolen sich darstellende Welt der Gottheit gewissen Einschränkungen unterworfen wurde, konnte von einer Farbsymbolik in bezug auf die wirkende Gottheit selber die Rede sein. In

<sup>5</sup> Karl Christian Bähr, *Symbolic des Mosaischen Cultus* I, Heidelberg 1837, S. 317. Die Aufstellungen dieses detaillierten Werkes sind nur selten annehmbar und für das Verständnis der biblischen oder späteren jüdischen Tradition relevant.

<sup>6</sup> *Ibidem.*, S. 323.

der hebräischen Bibel findet, soweit ich zu sehen vermag, eine solche nicht statt, und dieser Mangel macht polemische Klagen wie die hier eingangs zitierte einigermaßen verständlich. Das bedeutet aber keineswegs, daß in anderen Zusammenhängen Farben nicht bedeutsam werden konnten. Ich will hier an drei Beispielen zeigen, wie solche Farbensymbolik auftritt, wobei in zwei Fällen die Bedeutung des sinnlichen Zeichens klar angegeben wird, während ihre Bedeutung im dritten Fall für uns eher rätselhaft bleibt. Ich meine die Ausführungen über den Regenbogen und das Blau der Schattäden einerseits, sowie die über die vier Grundfarben bei der Einrichtung der Stiftshütte und des priesterlichen Kultus andererseits.

Über den Regenbogen handelt die Genesis (9:11-17), wo Gott nach der Sintflut Noah verspricht, daß nie wieder eine Flut kommen werde, die Erde zu verderben. Als sinnliches Zeichen des Bundes »zwischen ihm und allen lebenden Wesen für alle künftigen Geschlechter« sei der Regenbogen eingesetzt. »Meinen Bogen habe ich ins Gewölk gesetzt, und er soll Zeichen des Bundes sein zwischen mir und der Erde. Wenn ich das Gewölk balle über der Erde, so werde der Bogen sichtbar im Gewölk. Dann gedenke ich meines Bundes, der zwischen mir und euch und allem lebenden Wesen von allem Fleisch besteht, daß nie wieder die Wasser zur Flut werden, um alles Fleisch zu verderben.« Die Fassung des hebräischen Textes läßt Raum für zwei entgegengesetzte Auffassungen: daß der Regenbogen schon vorher da war und nur jetzt zum Bundeszeichen zwischen Gott und der Kreatur bestimmt wurde, oder daß er erst jetzt nach den ungeheuren Regengüssen der Sintflut überhaupt zum ersten Male in Erscheinung tritt, ein Zeichen der Treue Gottes gegen seine Schöpfung. Im letzteren Fall wäre er, wie ein neuerer Kommentator etwas zu poetisch gesagt hat, »der letzte zarte farbige Pinsel-

strich zur Vollendung der Schöpfung<sup>7</sup>«. Weniger würde ich der weiteren Äußerung dieses Autors zustimmen, der in dem Widerschein der Sonne in den Wolken den »farbigen Abglanz aus dem Hintergrund des göttlichen Wesens« sieht. Von solchem farbigen Abglanz des göttlichen *Wesens* weiß aber die Tora selber nichts und der Autor hat, sehr gegen seinen Willen, eine Anleihe bei den Kabbalisten gemacht. Der Regenbogen ist ein Bundeszeichen der Versöhnung nach dem Strafgericht, und so wurde denn auch die Form des Bogens bei den alten Kommentatoren (wie Abraham ibn Esra und Nachmanides) dem Senken des Degens nach einem Kampf verglichen. Im Unterschied zu den Kommentatoren aber spricht sich die Tora selber über den Farbencharakter des Regenbogens nicht aus und überläßt es der Phantasie des Lesers, grade im Farbenspiel des Bogens den besonderen Charakter des Bundes zu erkennen. Nicht auf das Wesen der Gottheit, sondern auf die Natur des Bundes in der Harmonie der Farben in einem Phänomen der Schöpfung weist der Regenbogen hin<sup>8</sup>.

Der Regenbogen als immer wiederkehrender Garant des Bundes, der das etwa hereinbrechende Strafgericht annulliert und den Bestand der Welt schützt, führte in der späteren rabbinischen Tradition zu der unerwarteten Folgerung, daß in den Tagen eines großen Gerechten der Regenbogen nie erschien, weil das Dasein dieses Menschen ein lebendiges Bundeszeichen war und den Bestand der Welt verbürgte, so daß kein anderes Zeichen nötig war<sup>9</sup>.

7 Benno Jacob, *Das erste Buch der Tora, Genesis*, Berlin 1934, S. 257.

8 S. R. Hirsch findet in seinem Kommentar zur Genesis, *Der Pentateuch* I, Frankfurt 1893, S. 148–149, in diesem Zeichen, in dem sich »vom Rot bis zum lichtfernsten, sich im Dunkel verlierenden Violettönen« alle Farben brechen und einen vollen Strahl bilden, eine Strahlenbrechung des göttlichen Geistes, die noch den letzten und gottfernsten Menschen erreicht.

9 So in b. *Kethubboth* 77b von R. Josua ben Levi, und später im

Der Übergang zu einer Symbolik des Regenbogens für die Erscheinung der göttlichen Glorie in der prophetischen Theophanie ist in einer viel späteren Schicht der Bibel in der Vision des Propheten Jecheskel vollzogen worden. Er beschreibt die Vision des göttlichen Thronwagens, der Merkaba, und der über ihm erscheinenden Glorie Gottes (1:28): »Wie das Aussehen des Bogens, der im Gewölk am Regentag entsteht, so war das Aussehen des Lichtglanzes ringsum. Das war das Aussehen der Gestalt der Glorie Gottes.« Hier ist also zuerst der Regenbogen als Gleichnis einer überirdischen Manifestation des Göttlichen aufgefaßt worden, in der zwar nicht sein Wesen, aber seine Erscheinung sich dem Auge des Propheten darstellt.

Ebenfalls in zwei verschiedenen Zusammenhängen, einem rein sinnlichen und einem visionären, erscheint das Blau. Das hebräische Wort dafür, *techeleth*, wird in verschiedenen Nuancen gebraucht, für schwarzblau, purpurblau, hyazinthblau und himmelsblau. Die Tora bestimmt das Tragen von Schaufäden (*zizith*) oder Quasten an den Gewändern der Israeliten (Num. 15:38): »Sie sollen sich eine Quaste machen an die Zipfel ihrer Kleider, für ihre künftigen Geschlechter, und sie sollen an die Quaste der Ecke einen purpurblauen Faden anbringen.« Dessen Funktion besteht darin, wie ausdrücklich gesagt wird, daß sein Anblick die Gesamtheit der göttlichen Gebote in Erinnerung bringen und so zu ihrem Vollzug aufrufen soll. Das Sehen, wie der Talmud dazu bemerkt<sup>10</sup>, bringt zum Eingedenken, und das Eingedenken bringt zum Tun. Das Purpurblau unter den im übrigen weißen Quasten – die nach

Sohar von R. Simon ben Jochai (*Midrasch ne'elam* im Sohar hadasch sowie im Sohar selber III, 36a). Als allgemeine Regel wird dort (III, 15a) aufgestellt, es sei ein Zeichen für einen wahren Frommen, daß der Regenbogen zu seinen Lebzeiten nicht erscheint.

<sup>10</sup> b *Menachoth* 43b. Auf diese Stelle gründet sich dann die kabbalistische Deutung des Blau in den *zizith* im Buch Bahir § 65.



der Tradition im allgemeinen je sieben weiße und einen blauen Faden enthielten – muß also eine bestimmte Bedeutung gehabt haben, die auf den göttlichen Ursprung dieser Gebote verwies. Eine talmudische Tradition aus dem zweiten Jahrhundert erklärt das so: »Wer das Gebot der Schaufäden erfüllt [und das Blau in ihnen ansieht], ist als ob er das Antlitz der Schechina [der göttlichen Präsenz] empfängt. Denn das *techeleth* gleicht dem Meer und das Meer den Gräsern und die Gräser dem Firmament und das Firmament dem Thron der Glorie und der Thron der Glorie dem Saphir<sup>11</sup>.« Die Beziehung des Blau aufs Meer und den Himmel findet sich natürlich auch außerhalb des jüdischen Schrifttums, etwa bei Cicero und Ovid<sup>12</sup>. Die Verbindung dieser Farbe mit dem himmlischen Thron hatte aber in der Tat ihren Grund in zwei Stellen der Bibel, die in Visionen das Blau des Saphir mit dem Thron der Gottheit und dem Bereich, der »unter Gottes Füßen« sichtbar wird, vergleichen. Jecheskel beschreibt die vier »Tierwesen«, die die Merkaba tragen, über denen sich ein Firmament wölbt. »Oberhalb des Firmaments aber, das über dem Haupt [dieser Wesen] war, war es wie das Aussehen von Saphirstein, die Gestalt eines Thrones, und über der Gestalt des Thrones eine Gestalt wie die Erscheinung eines Menschen« (Jech. 1:26). Diese Vision des Bereichs, über dem sich das durchaus farblose Göttliche erst erhebt, als saphirfarben ist aber sehr viel

<sup>11</sup> Im palästinensischen Talmud, *Berakhoth* I, 2; kürzer an der eben erwähnten Stelle des babylonischen Talmud, wo der auffällige Vergleich mit dem (grünen!) Gras fehlt. In einer späteren Version dieser Überlieferung im *Midrasch Tehillim* zu Psalm 24, ed. Buber, 105a, heißt es am Ende geradezu: »und der Thron der Glorie gleicht seiner Glorie selbst.« Der Vergleich mit den grünen Gräsern, vielleicht aber auch die unten zitierte Pesikta-Stelle (Anmerkung 19), hat Raschis Erklärung des *techeleth* als Grün beeinflußt, die sich an mehreren Stellen seiner Kommentare zur Tora und zum Talmud finden.

<sup>12</sup> Vergl. die Nachweise bei Bähr I, S. 305.

älter und gehört einer der altertümlichsten Schichten der Tora an. Daß die Bildlosigkeit Gottes für den Redaktor der verschiedenen Traditionsströme, die in der Tora zusammengefaßt sind, eine unsinnliche Schau Gottes nicht ausschloß, wenn sie auch im Widerspruch zu ihr zu stehen scheint, geht aus der viel gedeuteten Stelle Ex. 24:10 hervor. Hier steigen Moses, Aharon und die siebzig Ältesten Israels auf den Berg Sinai »und sie schauten den Gott Israels, und unter seinen Füßen war etwas wie eine saphirene Platte und wie der Himmel selbst so rein«. Auch hier, an einer der auffälligsten Stellen der Tora, wird also der farblose Gott über einem Blau erschaut, welches eher dem Saphir als dem Tiefblau des Himmels entspricht. Es ist verständlich genug, daß dann in der Fortsetzung des Stückes (Ex. 24:17) die Schau Gottes auf die der Glorie Gottes reduziert wird, die »wie ein verzehrendes Feuer auf dem Gipfel des Berges« sichtbar wird. Die Glorie konnte etwa sinnlich wahrnehmbar werden, Gott selber nicht.

Nach der zweifellos sehr alten Tradition wurde das Blau für die Schaufäden aus dem Blute eines, nahe den Ostküsten des Mittelmeers, vor allem zwischen Haifa und Tyrus lebenden Muscheltieres hergestellt. Es heißt in den Quellen *chilzon* oder *chillazon*, über dessen Identität sehr verschiedene Meinungen bestehen. Sie schwanken zwischen verschiedenen Spezies der Purpurschnecke und dem Tintenfisch (*Sepia*). In der nachtalmudischen Zeit wußte man nicht mehr, welches Tier eigentlich gemeint war, und in der religiösen Praxis wurde daher nur noch das Weiß und nicht mehr das Blau bei den Schaufäden verwendet<sup>13</sup>. Ein hochgelehrter und extravaganter chassidischer Rabbi, Ger-

13 »Heutzutage haben wir nur noch weiße Schaufäden, denn das techeleth ist verborgen worden«, heißt es in dem späten *Midrasch Bamidbar rabba*, Sektion XVII § 5.

schon Henoch Leiner von Radzin, behauptete am Ende des vorigen Jahrhunderts, die Identität dieses Tieres mit der *Sepia officinalis* im Mittelmeer eindeutig nachweisen zu können und leitete daraus die Verpflichtung her, das Gebot der Tora wieder genau zu erfüllen, was seine Anhänger und manche andere noch bis heute tun. Die Sache machte großes Aufsehen unter den Frommen, während die Rabbiner unter der Hand verbreiten ließen, daß nichts daran sei, sich aber nicht auf schriftliche Polemik mit dem überaus streitbaren Autor einließen<sup>14</sup>. Interessanter ist aber, daß von dieser Vereinigung von Weiß und Blau in den Schaufäden, in bewußtem Rückgriff auf die biblische Symbolik, sich die blau-weiße Farbe der israelischen Flagge herleitet.

In eine andere Richtung führt das Auftreten von vier immer wiederkehrenden Farben in einem zentralen Stück des sogenannten Priesterkodex in der Tora, bei der Beschreibung des Baus des Stiftszelts, der »Wohnung« Gottes während der Wüstenwanderung der Israeliten, das in Ex. 25 und den folgenden Kapiteln so ausführlich beschrieben wird. Die selben vier Farben treten auch bei den Anweisungen über die Gewänder der Priester überhaupt und des Hohenpriesters insbesondere auf. Es ist diese Vierfarbigkeit also ein offenkundig beabsichtigter und als wichtig empfundener Zug, der diese Kultvorschriften durchzieht. Diese Farben sind das reine Blau des *techeleth*, der rot, blau bis violett schimmernde Purpur, *argaman*, Scharlach- oder Karmesinrot, *tola'ath schani*<sup>15</sup>, und das glänzende Weiß des Byssus, *shesch* (in späteren Stellen der Bibel *buz*). Mehr als dreißigmal werden diese vier Farben zusammen

<sup>14</sup> Vergl. die Darstellung dieser *cause célèbre* in einigen Teilen des Aufsatzes »Techeleth in unserer Zeit« von M. Kasher im *Leo Jung Jubilee Volume*, New York 1962, hebräischer Teil, S. 241-258.

<sup>15</sup> Der Ausdruck bezeichnet eigentlich das Tier, die Schildlaus, aber auch die daraus gewonnene hochrote Farbe selber.

und in gleicher Reihenfolge genannt. Gleich beim Eingang dieser Vorschriften werden die freiwillig zu spendenden Stoffe aufgeführt, die zum Bau der »Wohnung« benötigt werden, wo diese vier Farben oder Farbstoffe gleich nach den drei Metallen Gold, Silber und Kupfer genannt werden. Vierfarbig, das heißt gewebt aus Garnen der betreffenden vier Farben, waren die Teppiche, die im Inneren des Stiftszelts als Bedachung dienten, und die verschiedenen Vorhänge, aber auch der Gürtel, das Schulterkleid und Brustschild des Hohenpriesters. Dreifarbig und einfarbig, nämlich blau, waren andere Stücke der Priesterkleidung, vor allem das Oberkleid des Hohenpriesters und die fünfzig Schleifen, die die zehn unteren Teppiche des Stiftszeltes verbanden. Schwarz, aber auch Gelb und Grün sind von diesen Kultusfarben konsequent ausgeschlossen, was gewiß kein Zufall sein kann. Weiß war für das Untergewand und den Turban des Hohenpriesters vorgesehen. Welche Bedeutung die Tora selber diesen Farben im einzelnen beimaß, wird nicht gesagt. Der Ausschluß des Schwarzen und Finsteren, das auch in der biblischen Metaphorik den Gegensatz zum Bereich des Lebens und Lichtes an mehreren Stellen bezeichnet<sup>16</sup>, weist darauf hin, daß besonders intensive, leuchtende Farben hier Aspekte des Lebendigen darstellen sollten, wenn wir auch deren Details nicht kennen. Auf die extreme Natur dieser Farbtöne weist auch der Sprachgebrauch in den Metaphern Jesajas (1:18) hin: »Wenn eure Sünden wie Scharlach sind, wie Schnee werden sie erweißen; wenn dunkelrot wie Karmesin, wie [weiße] Wolle sollen sie sein.« Purpur als Zeichen des Adels und der Herrschaft ist auch, wie weit hin im vorderen Orient, der Bibel bekannt, schon im Buch der Richter (8:26), aber auch noch in der Esthererzählung (8:15). Als eine Reaktion auf die Farbenfreudigkeit der

<sup>16</sup> Vgl. Klagelieder 4:8; Hiob 10:21 ff.

hier zur Sprache stehenden Kapitel läßt sich vielleicht die Tatsache verstehen, daß Jecheskel in seiner visionären Tempelbeschreibung – er lebte im babylonischen Exil zwischen der Zerstörung des ersten und dem Wiederaufbau des zweiten Tempels – alle bunten Farben des Priesterornats abgeschafft hat und sie ausschließlich in weißem Linnen gehen läßt. In einem andern Zusammenhang, nämlich bei den Vorschriften der Tora über die rote Kuh, deren mit Wasser vermischte Asche zur Entsühnung der durch Berührung mit Leichen Verunreinigten dient (Num. 19), ist das Rot wohl als Farbe des Bluts gedacht, das für die Tora an nicht wenigen Stellen der Träger der Seele, d. h. des Lebens ist. »Das Tier, welches das Gegenmittel gegen Todesunreinheit liefert, soll ohne Fehl, noch ungebraucht« und selbst in seiner Farbe ein Bild frischen ungebrochenen Lebens sein<sup>17</sup>.«

Es verdient hier auch erwähnt zu werden, daß die vier Farben, von denen wir sprachen, auf Materialien übertragen wurden, die die Tora außerhalb des sakralen Bezirks für unvereinbar erklärt, nämlich Wolle und Leinen, die z. B. im Schulterkleid des Hohenpriesters gemischt sind. Die Mischung solcher Stoffe (in der Tora *kil'ajim* genannt) wird im profanen Leben in allen ihren Erscheinungsarten verboten, während sie innerhalb des sakralen Bezirks keinem Verbot unterliegt und geradezu ihres überlegenen Charakters wegen vorgeschrieben wird. Offenbar gibt die Mischung diesen Geweben ihren besonderen Charakter<sup>18</sup>.

Daß der haggadische Midrasch, der ja das Stiftszelt der Bibel überhaupt als Abbild des Kosmos verstand, in den hier besprochenen Farben einen Hinweis auf farbige Licht-

<sup>17</sup> So Franz Delitzsch in REZPT V, S. 762.

<sup>18</sup> Vergleiche dazu M. Haran in *Hebrew Union College Annual* 36 (1965), S. 202.

symbole sah, zeigt die folgende in mehreren Fassungen überlieferte Stelle: »Josua aus Sichnin hat im Namen des R. Levi gesagt: Als Gott zu Moses sprach: Mache mir eine Wohnung, da hätte er nur vier Stangen aufzustellen und die Wohnung [das Zelt] darüber auszubreiten brauchen. Dies lehrt jedoch, daß Gott dem Moses oben [auf dem Sinai] rotes Feuer, grünes Feuer, schwarzes Feuer und weißes Feuer zeigte und zu ihm sprach: Mache mir eine Wohnung. Herr der Welten, sprach Moses zu Gott, woher soll ich rotes, grünes, schwarzes und weißes Feuer nehmen? Gott sprach zu ihm [Ex. 25:40]: nach dem Urbild [oder Muster], das dir auf dem Berge gezeigt worden ist. R. Berachja hat im Namen des Rabbi Levi gesagt: Das gleicht einem Könige, welcher seinem Hausgenossen in einem ganz mit Perlen besetzten Kleid erschien und zu ihm sagte: Mache mir ein Kleid wie dieses. Mein Herr und König, sagte er, woher soll ich ein Kleid nehmen, das ganz mit Perlen besetzt ist? Der König antwortete: Ich mit meiner Glorie und du mit deinen Farbstoffen<sup>19</sup>.« Das heißt also: die vier Farben, die Moses beim Bau der »Wohnung« verwendete, entsprechen himmlischen Farben, in denen sich die Glorie Gottes manifestierte. Sie legt sich in die Grundfarben auseinander, die dem Moses gezeigt werden. An Stelle des biblischen *techeleth* = blau und des Purpur treten hier grünes und schwarzes Feuer. In Stellen wie dieser kündigt sich der Übergang zur späteren theosophischen Farbsymbolik an, wie sie in der Kabbala entwickelt wird. Im Unterschied dazu erklären Philo und Josephus<sup>20</sup> die vier Farben als Allegorien der vier

<sup>19</sup> *Pesikta de-Rab Kahana*, ed. Mandelbaum, I, S. 7. Etwas anders in *Schemoth rabba*, Ende von Sektion 35 und *Schir ha-Schirim rabba* 3:11, wo der König (viel treffender) von seinem Hofmaler die Kopie eines sehr schönen Bildes verlangt.

<sup>20</sup> *Philo, de vita Mosis* III § 88, und Josephus, *Altertümer* III, 6,4 (§ 183).

Elemente, also rein kosmologisch. Der Byssus bedeutet die Erde, auf der der Flachs wächst; der Purpur das Meer oder Wasser, weil er aus dem Blut einer Seeschnecke gewonnen wird; das *techeleth* die Luft, die im Blau des Azur erscheint; das Scharlachrot das Feuer.

Auf einige andere Überlieferungen in Talmud und Midrasch, die auf Farben und ihre Bedeutung Bezug nehmen, sei hier noch hingewiesen. Sie sind in der Tat nicht sehr zahlreich vorhanden. In dem talmudischen Stück über Träume, einem Paradies für psychoanalytische, mehr oder weniger erfolgreiche Interpretationen, lesen wir: »Alle Farbenarten sind beim Traum von guter Vorbedeutung, ausgenommen das Purpurblau<sup>21</sup>«. Auch in dem bekannten Traumbuch des Artemidor heißt es bei der Besprechung der verschiedenen Bedeutungen der Kränze im Traum, daß die dunkelblauen den Tod anzeigen, weil diese Farbe eine gewisse sympathische Beziehung zum Tode enthält. Alexander Kristianpoller, der dem Traum im Talmud eine höchst wertvolle Studie gewidmet hat, hält für möglich, daß Artemidors Deutung aus jüdischen Kreisen stammt und er auf diese Weise die ihm erzählte Deutung »blau als Omen des Sterbens« zu erklären sucht<sup>22</sup>. In einer andern Überlieferung über Pferde im Traum erfahren wir, daß Schimmel ein gutes Omen, Rotfüchse dagegen ein böses darstellen<sup>23</sup>.

Weiß hat in den verschiedensten Zusammenhängen stets eine Beziehung zur Reinheit. Selbst Gott hat, als er sich

21 b. *Berakhoth* 57 b, wozu vgl. Al. Kristianpoller, *Traum und Traumdeutung im Talmud*. Berlin - Wien 1923, S. 53. Dort wird auch eine bemerkenswerte Variante aus einer jemenitischen Midraschanthologie des 13. Jhdts. angeführt, dem *Midrasch ha-gadol*: »Alle Farbenarten sind für den Traum von schlimmer Bedeutung, am schlimmsten aber ist purpurblau.«

22 Kristianpoller, S. 54.

23 b. *Berakhoth* 56b und *Sanhedrin* 93a.

zur Schöpfung anschiedte, sich in einen Mantel von weißem Licht gehüllt<sup>24</sup>. Das weiße Licht ist also das ursprüngliche, aus dem alle anderen Farben hervorgehen. Daß die Gewänder der Auferstandenen je nach ihrem Verdienst weiß oder schwarz sind, folgt aus einer Stelle, wonach R. Jannai, ein Lehrer des 3. Jahrhunderts, seinen Kindern befahl: »Begrabt mich nicht in schwarzen Tüchern und nicht in weißen Gewändern; nicht in schwarzen, denn vielleicht werde ich würdig befunden werden [unter die Gerechten gezählt zu werden] und wäre also wie ein Trauernder unter Bräutigamen; nicht in weißen, denn vielleicht werde ich nicht würdig befunden und wäre wie ein Bräutigam unter den Trauernden, sondern begrabt mich in roten Kleidern [das heißt in Kleidern, die weder schwarz noch weiß, sondern mischfarben waren], die aus überseeischen Ländern kommen.« Im palästinensischen Talmud wird dasselbe von R. Jochanan erzählt, mit dem bemerkenswerten Zusatz, sein Schüler R. Joschija habe angeordnet, ihn in weißen nach Maß angefertigten Totenkleidern zu begraben. »Da sagte man zu ihm: Dein Lehrer hat so gesagt und Du sagst so?! Er antwortete: Was sollte ich mich etwa meiner Taten schämen?<sup>25</sup>« Diese Auffassung von Weiß als der Farbe völliger Reinheit entspricht auch der Beschreibung der Mischna über das Ritual des Versöhnungstags im zweiten Tempel und die Funktionen des Hohenpriesters dabei. Er wechselt mehrfach seine Kleidung, die mit verschiedenartigen und verschiedenfarbigen Zieraten ausgestattet ist. Wenn er aber, einmal im ganzen Jahr, in das Allerheiligste eintritt, also im Sinne der Tora allein vor Gott steht, müssen seine Gewänder

<sup>24</sup> *Pesikta de-Rab Kabana*, ed. Mandelbaum, I, S. 323; *Midrasch Tehillim* 104:4 und die Parallelen dazu in Theodors Edition von *Bereschith rabba*, S. 20.

<sup>25</sup> b. *Schabbath* 114a; *Nidda* 20a; jer. *Kil'ajim* IX, § 5. Vgl. dazu S. Lieberman in *Tarbiz* 40 (1970-71), S. 14-16.



von reinem Weiß (Byssus) ohne jeden Zierat sein<sup>26</sup>. Damit wird auch die schon in der talmudischen und midraschischen Literatur verbreitete Auffassung zusammenhängen, daß die zwei bedeutsamsten Wirkungsweisen Gottes, seine Gnade oder Liebe einerseits und seine Machtfülle und Strenge andererseits, durch Weiß und Rot symbolisiert sind<sup>27</sup>. Dem entsprechen auch die weißen Gewänder der Gerechten und Frommen bei der Auferstehung oder im Paradies in späteren Darstellungen<sup>28</sup>. Im Kontrast dazu steht die Empfehlung eines Lehrers aus dem zweiten Jahrhundert, daß, wer seinen Trieb nicht zügeln könne und der sexuellen Versuchung unterliege, sich unter anderem wenigstens schwarze Kleider anziehen möge, bevor er tue, was er nicht lassen kann<sup>29</sup>. Schwarz als Trauerkleidung ist den alten Quellen an mehreren Stellen bekannt, aber nicht vorgeschrieben<sup>30</sup>. In alten, aus dem Ende der talmudischen oder aus der nachtalmudischen Periode stammenden Schilderungen der Hölle erfahren wir, daß die Farbe der »Seelen der Bösewichter schwarz wie ein verrußter Topf« sei, eben der Verworfenheit ihrer Ta-

26 *Sifra* zu Lev. 16:4 (Husiatyn 1908) S. 340; b. *Rosch ha-Schana* 26a; jer. *Joma* VII, 8. Die Farben der Priestergewänder werden von Philo, *de somniis* I, §§ 214-218, als Fortschritte der Gotteserkenntnis gedeutet, wobei das Weiß, mit dem bekleidet der Hohepriester ins Allerheiligste tritt, ebenfalls die höchste Stufe solcher Erkenntnis symbolisiert.

27 Michael und Gabriel, die diese beiden Aspekte der Gottheit darstellen, sind z.B. in *Schir ha-schirim rabba* 3:11, die Archonten des Schnees (weiß) und Feuers (rot).

28 Vgl. z. B. Raschi zu *Nidda* 20a.

29 b. *Kidduschin* 40a.

30 Es ist bemerkenswert, daß schwarze Trauerkleider nur gelegentlich, aber z. B. in den Vorschriften über die Trauer, die sehr detailliert sind, nicht erwähnt werden. Eine schwarze Erscheinung zeigt dem Hohenpriester Simon dem Gerechten den Tod Alexanders des Großen an, b. *Joma* 39b, und der Sohn eines (nichtjüdischen) Königs stirbt, worauf die Bewohner seiner Stadt schwarze Kleider anlegen, *Pirke Maschiach*, in Jellineks *Beth ha-Midrasch* III, S. 74.

ten wegen<sup>31</sup>. Die der Durchschnittsmenschen dagegen haben eine grünlichblasse Farbe, die aus ihren nicht einwandfreien Taten stammt, bevor sie im Feuer des Purgatoriums rein werden<sup>32</sup>.

Ein letztes Motiv der Farbsymbolik im Midrasch ist ihre Erscheinung auf den Fahnen der zwölf Stämme Israel, die in unspezifizierter Form in der Tora selbst [Num. 2:3 f.] erwähnt werden. Die rabbinische Tradition beschreibt sie im Detail, indem sie sie mit den zwölf Edelsteinen auf dem Brustschild des Hohenpriesters kombiniert, in die nach Ex. 28:17 ff. die Namen der Stämme selber eingraviert waren. Die Grundfarben rot, grün, schwarz, weiß, saphirblau, ihre Mischungen und Kombinationen werden dabei mit den Bildern aufgezählt, die auf jeder Fahne erscheinen<sup>33</sup>. Auf diese Angaben gehen die Farben in den berühmten Glasfenstern von Marc Chagall zurück, die er für eine Synagoge in Jerusalem geschaffen hat und deren jedes einen der zwölf Stämme symbolisiert, freilich nicht ohne eigenwillige Variationen.

Die Stelle lautet vollständig: »Rubens Edelstein war der Karneol und seine Fahne von roter Farbe mit einer Zeichnung der Alraune [aus Gen. 30:14]. Simon hatte den Topas und seine Fahne war gelblich, mit einer Zeichnung von der Stadt Sichem. Levis Edelstein war der Smaragd und seine Fahne zum Drittel weiß, zum Drittel schwarz

<sup>31</sup> *Masseketh Gebinnom*, in *Beth ha-Midrasch* I, S. 149, sowie im hebräischen Henochbuch, das der Literatur der *Hekhaloth*-Bücher angehört, vgl. H. Odeberg, *3 Henoch*, Cap. 44 § 6, sowie in der englischen Übersetzung S. 137. Dieser Text, der weitgehend visionären Charakters ist und eine Beschreibung der lichten Engelwelt enthält, fällt durch die Abwesenheit konkreter Farbangaben auf. Statt dessen schwelgt er in reichlich unbestimmten Beschreibungen der glitzernden Lichter und Strahlen, die von den Engeln oder anderen Wesen der Merkaba ausgehen. Er vermeidet das Wort »Farben« und spricht von »verschiedenen Arten von Licht« und dergleichen (Cap. 26 § 7).

<sup>32</sup> Vgl. *3 Henoch*, Odeberg 44 § 5.

<sup>33</sup> *Midrasch Bamidbar rabba*, Sektion 2, § 7.

und zu einem Drittel rot, und die Urim und Tummim [das in Farben aufleuchtende Priesterorakel auf dem Brustschild] waren darauf eingezeichnet. Juda hatte den Karfunkel, *nofekh*, die Farbe seiner Fahne war himmelblau und ein Löwe [Gen. 49:9] darauf gezeichnet. Issachar hatte einen Saphir und die Farbe seiner Fahne war schwarz, ähnlich der kohlefarbenen Augenschminke, und Sonne und Mond waren [nach I. Chron. 12:32] darauf gezeichnet. Sebulon hatte den Diamanten und seine Fahne war weiß, worauf ein Schiff gezeichnet war [weil der Stamm am Meere lebte, Gen. 49:13, und Schifffahrt trieb]. Dan hatte den Opal, *leschem*, und seine Fahne glich dem Saphir und eine Schlange war darauf gezeichnet [Gen. 49:17]. Gad hatte den Achat, *sch'bho*, und die Farbe seiner Fahne eine Mischung von schwarz und weiß, und ein Heerlager war darauf gezeichnet [Gen. 49:19]. Naf-tali hatte den Amethyst, *achlama*, und die Farbe seiner Fahne war rosarot, und eine Hirschkuh darauf gezeichnet [Gen. 49:21]. Ascher hatte den Chrysolith, *tarschisch*, und die Farbe seiner Fahne glich diesem Edelstein, mit dem sich Frauen schmücken, und ein Olivenbaum darauf gezeichnet [Gen. 49:20]. Josef hatte den Onyx, *schoham*, und die Farbe seiner Fahne war tiefschwarz, und seine beiden Söhne Efraim und Manasse waren darauf als Ägypter abgebildet... Benjamin hatte den Jaspis, und die Farbe seiner Fahne war aus allen vorher genannten Farben zusammengesetzt, und ein Wolf war darauf abgebildet [Gen. 49:27].«

Am Ende dieser Darlegungen über die biblischen und rabbinischen Hervorhebungen bedeutungsvoller Farben sei noch einer Stelle in »Führer der Verwirrten«, dem Hauptwerk des Maimonides gedacht, in dem, wie in anderen philosophischen Schriften jüdischer Autoren des Mittelalters Farbsymboliken nur am Rande erscheinen, wie etwa,

wenn Salomo ibn Gabirol davon spricht, daß auch die Seele geistige, unsinnliche Farben hat, die sich im Schlag der Augenlider kundgeben<sup>34</sup>. Maimonides hat eine längere Ausführung über die oben erwähnte Vision der Ältesten Israels in Exodus 24:10, in der er sich nicht nur bemüht, die Vorstellung einer körperlichen Gestalt und daher auch Erscheinung Gottes von ihr fernzuhalten, sondern den Inhalt ihrer Schau als eine Parabel auf die Urmaterie, Hyle, zu erklären. Er erklärt den Satz »Sie schauten den Gott Israels, und unter seinen Füßen etwas wie eine saphirene Platte«, was auch übersetzt werden kann »wie das Weiße eines Saphirs«. Er stützt sich dabei auf die alte aramäische Übersetzung, den *Targum Onkelos*, die die biblischen Anthropomorphismen soweit nur möglich auszuschneiden suchte und die Worte »unter seinen Füßen« nicht etwa auf Gottes Füße, sondern auf die Füße seines Thrones bezieht, auf dem das Licht der Schechina erscheint. Sie selbst ist schon ein erschaffenes Licht, in dem der transzendente Schöpfer seine Glorie als Lichtglanz zu erkennen gibt.

Über die Deutung dieses »Throns der Glorie«, von der er an einer anderen Stelle, bei der Erklärung von Jecheskels Merkaba-Vision (Teil III, Kap. 2) ausführlich handelt, brauchen wir in diesem Zusammenhang nicht zu sprechen. Uns interessiert hier, was er über das Weiße des Saphirs zu Füßen dieses Thrones zu sagen hat<sup>35</sup>. »Was sie [in einem Bilde] schauten [d. h. erkannten], war die wahre

<sup>34</sup> Salomo ibn Gabirol, *Tikkun middoth ha-nefesch*, Riva di Trento 1562, Bl. 4a, zweifellos aus arabischen Philosophen.

<sup>35</sup> Von den mittelalterlichen Bibelkommentaren haben in der Tat schon einige vor Maimonides, z. B. Sa'adja, den Saphir als weiß erklärt, woher dann im mittelalterlichen Hebräisch der Ausdruck *sappiriji* für »durchsichtig« aufkam. Abraham ibn Ezra dagegen erklärte die Farbe des Saphir als rotgrün, vergl. David Kaufmann, *Die Sinne, Beiträge zur Geschichte der Physiologie und Psychologie im Mittelalter*, Leipzig 1884, S. 115-16.

Beschaffenheit der Urmaterie, welche von Gott als der Ursache ihrer Existenz herkommt. Achte auf den Satz der Schrift: wie ein Werk *kema'sseh* aus weißem Saphir. Hätte sie gerade die Farbe als das bedeutsam Gemeinte unterstreichen wollen, würde sie nur gesagt haben: wie das Weiße des Saphirs. Der Ausdruck ›Werk‹ [in *wie ein Werk*] wurde aber hinzugefügt, weil die Materie, wie du weißt, stets nur empfängt und, ihrem Wesen entsprechend, passiv ist und nur akzidentell aktiv wird. Form aber ist ihrem Wesen nach stets aktiv, wie es in den Büchern über die Physik [des Aristoteles] klargestellt worden ist, und ist nur akzidentell auch passiv. Daher wendet die Schrift auf die Urmaterie den Ausdruck *wie ein Werk* an [insofern als die Urmaterie ein Werk, eine Schöpfung Gottes ist]. Was aber die *Weiße des Saphirs* betrifft, so bedeutet dieser Ausdruck die Durchsichtigkeit und nicht etwa die weiße Farbe. [Maimonides verstand nämlich den Saphir an dieser Stelle als Kristall, wie aus dem hier von ihm gebrauchten arabischen Wort hervorgeht]. Denn die Weiße eines Kristalls schreibt sich nicht von einer weißen Farbe her, sondern ausschließlich von seiner Transparenz. Durchsichtigkeit ist aber, wie in den Büchern der Physik gezeigt worden ist<sup>36</sup>, keine Farbe. Denn wäre sie eine Farbe, so würde sie nicht alle Farben, die hinter ihr sind, sichtbar werden lassen und nicht alle aufnehmen. Ein durchsichtiger Körper nimmt alle Farben nacheinander grade deswegen an, weil er selber einer eigenen Farbe entbehrt. Darin aber gleicht er der Urmaterie, die ihrer wahren Beschaffenheit nach jeder Form entbehrt, und deshalb alle Formen nacheinander aufzunehmen fähig ist. Dementsprechend war der Gegenstand ihrer Vorstellung [oder ihres Begreifens] die Urmaterie und ihr Verhältnis zu Gott, insofern sie das erste unter *den* erschaffenen Dingen

<sup>36</sup> Aristoteles, *de anima* II, 7.

ist, die dem Werden und Vergehen notwendigerweise unterliegen, und Gott ist ihr Schöpfer<sup>37</sup>.«

Hier ist also an die Stelle der Farbigkeit des Saphirs, die an die Bläue des Himmels denken ließ, wie oben ausgeführt wurde, die farblose Transparenz getreten, die den Gegenstand der Schau als eine Apperzeption oder vielleicht ein Symbol der Urmaterie begreift.

### 3

Wenn auch aus den biblischen und rabbinischen Motiven der Farbsymbolik hervorgewachsen, bietet die Farbsymbolik der Kabbala genug des Denkwürdigen. Die Symbolik der Kabbalisten sah in der Schöpfung den Pulsschlag des verborgenen Lebens der Gottheit und konnte so die theosophische Betrachtung über die Vorgänge und Gesetzmäßigkeiten, die das von ihr anvisierte Leben der Gottheit bestimmen, zu den außergöttlichen Bereichen der Schöpfung in Beziehung setzen. Ja gerade aus diesen letzteren konnte sie die Symbole schöpfen, mit denen das Unsinnliche wenigstens gleichnisweise beschreibbar wurde. Dabei war natürlich entscheidend, daß im Unterschied zu der rational begründeten, die Transzendenz Gottes besonders stark betonenden mittelalterlichen Philosophie der Juden die Mystik einen Bereich an Gott entdeckte, in dem sich sein verborgenes Wesen in den zehn Stufen seiner Manifestation oder Emanationen der Meditation darbot und, wie gesagt, in Symbolen sich eröffnete, die ihrer Natur nach eben auf die fortwirkende Macht dieses Lebens

<sup>37</sup> *More Nebhukhim* I, 28. Ich benutze die den arabischen Urtext viel präziser wiedergebende Übersetzung von S. Pines, *The Guide of the Perplexed*, Chicago 1957, S. 61. Die in ihrer Wirkung freilich viel einflußreicheren hebräischen Übersetzungen von Jehuda Alcharizi und von Samuel ibn Tibbon sind, wie an vielen Stellen so auch hier, ungenauer.

in der Schöpfung bis in ihre sinnlichsten Formen hinein Bezug nahm. Das war der Bereich der Sefiroth, die zwar der Gottheit selber zugehören, ja eben ihr geheimes Leben bilden, aber doch zugleich jene Gesetze und Harmonien enthielten, die sich in der Schöpfung wiederholen, ihren Rhythmus darstellen. So ist es natürlich, daß unter den Bereichen, die zur Beschreibung der Vorgänge in der Welt der Sefiroth herangezogen wurden, auch die Farben eine Rolle spielten und in die kabbalistische Symbolik einbezogen wurden, die sich vor allem im 13. Jahrhundert so nachdrücklich und wirkungsvoll entwickelte.

Bevor ich auf die Analyse solcher Farbsymbolik in den kabbalistischen Schriften eingehe, rekapituliere ich kurz die Struktur der Welt der Sefiroth oder Urpotenzen, wie sie in den klassischen Schriften der spanischen Kabbalisten aufgefaßt wird. Da diese Urpotenzen nicht sosehr aus begrifflichen Erwägungen, sondern aus Meditationen und Intuitionen entstanden, die an ältere Vorstellungen anknüpften und sie exegetisch verarbeiteten, so wohnt ihnen auch etwas Fließendes, Vieldeutiges inne, das von den theosophischen Begriffsbildungen, die eher als Bilder denn als Begriffsbildungen zu verstehen sind, kaum wegzudenken ist. Jede dieser Urpotenzen kann unter verschiedenen Aspekten gesehen werden, und so vereinigen sich in ihren Beschreibungen verschiedene, ja auch widersprechende Motive. Dennoch gibt es etwas wie eine Grundstruktur. Gott in seiner reinen Transzendenz, in der Verborgenheit seines Wesens, das allen Bildern entrückt ist, und da es sich nicht manifestiert, auch nicht in Symbolen beschrieben werden kann, heißt bei den Kabbalisten *En-Sof*, das heißt das oder der Unendliche. Es ist ein Kunstwort, von den Kabbalisten eingeführt, um das schlechthin Namenlose an Gott zu bezeichnen. Aus ihm emanieren die zehn Sefiroth, die aber nicht nur Grundeigenschaften Gottes in

seinem Verhältnis zur Schöpfung sind, sondern wirkende Kräfte und mehr als das, Bereiche der göttlichen Lichter. In ihnen stellen sich die schaffenden Potenzen in Gott, das was von ihm auf die Schöpfung einwirkt, besser gesagt: sie hervorrufen und bestimmt, dar, oder mit andern Worten: der lebendige Gott, der aus seiner Verborgenheit heraustritt und sich offenbart. Die Sefiroth sind keine Schöpfungen Gottes; sie sind die Mannigfaltigkeit, die in der dynamischen Einheit seines Lebens beschlossen ist.

Sie sind in drei Triaden und einer sie alle zusammenfassenden Potenz strukturiert. Sie bilden den Urmenschen, in dessen Ebenbild der Mensch geschaffen ist, den Weltenbaum mit seinem dunklen Erdreich, Wurzeln, Stamm und Zweigen, die Urworte der Schöpfung oder die zehn Schöpfungsworte. Die erste Triade sind die Sefiroth *Keter* 'eljon »höchste Krone«, *Chokhma* »Weisheit«, und *Bina* »Unterscheidungskraft« oder »Vernunft«. Diese drei obersten Potenzen sind gleichsam die ersten Schritte, die *En-Sof* aus sich heraus zur Schöpfung hin tut. Aber sie sind noch so entrückt, daß ihnen unter den Urtagen der Schöpfung keine besonderen Tage zugeordnet sind, während die übrigen sieben die »Sefiroth des Weltenbaus«, die Schöpfungswoche der Genesis bilden. Die zweite Triade wird von der spendenden Gnade, *Chessed*, der einschränkenden und richtenden Strafgewalt *Gebhura* oder *Din* und dem Ausgleich dieser beiden Pole in der Sefira des Erbarmens, der *Tifereth* gebildet. Sie inkorporiert die in der talmudischen Literatur, aber auch bei Philo am meisten hervortretenden Attribute Gottes. In der dritten Triade haben wir eine weitere einheitliche Entfaltung der vorigen. Ihre Mittelglieder, *Nezach* »Dauer« und *Hod* »Majestät« vereinigen sich in der neunten Sefira, *Jessod*, die der zeugende Urgrund der Welt und, in Verbindung



von moralischer und kosmischer Symbolik, der Gerechte, *Zaddik* als das Urbild des Trägers der weltumfassenden, aber auch der zeugenden Kraft hier unten ist. Die zehnte Sefira, *Malchuth*, das Reich der Gottesherrschaft, umfaßt alle vorgenannten Potenzen; sie hat keine eigene aktive Kraft aus sich selber, sondern stellt die entfaltete Einheit aller anderen dar. Damit ist sie der Übergang zur Schöpfungswelt und wird besonders in Symbolen des Weiblichen dargestellt. Sie ist die »Anwesenheit«, das heißt Präsenz Gottes, seine Immanenz in allen Schöpfungsbezirken, die mit dem aus der talmudischen Literatur stammenden alten Ausdruck *Schechina* bezeichnet wird. Jede dieser Sefiroth stellt für die Kabbalisten in immer fortschreitenderer Spezifizierung eine ganze Welt für sich dar.

Neben die hier so kurz skizzierte Auffassung von der Struktur der Sefiroth, die, wie schon angedeutet, als geistige Lichter angesehen werden konnten, traten vor allem am Anfang der Entwicklung der Kabbala in Spanien auch Darstellungen auf, die von solcher Struktur kaum Kenntnis nahmen, sich aber in den Beschreibungen des Hervorbrechens vieler »intellektueller Lichter«, die nicht ohne Schwierigkeiten auf einen Nennen mit den zehn Sefiroth zu bringen sind, in großer Ausführlichkeit ergehen. In Schriften dieser Richtung, die das Siegel neuplatonischer Lichtmystik deutlich an sich tragen, wie etwa dem *Sefer ha-'Ijjun* aus dem frühen 13. Jahrhundert, wird Gott beschrieben als »der Eine, der sich in allen seinen Kräften eint, wie die Feuerflamme, die sich in ihren Farben eint, und seine Kräfte emanieren aus seiner Einheit wie das Augenlicht, das aus der Schwärze des Auges hervorgeht<sup>38</sup>«, was der galenischen Anschauung entspricht, die im Mittelalter weit verbreitet war, daß das Licht aus dem

<sup>38</sup> Vergl. Scholem, *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, Berlin 1962, S. 276-77.

Gehirn durch das Auge nach außen dringt<sup>39</sup>. Die höchsten Potenzen sind in der ersten Sefira beschlossen und brechen aus ihr hervor »wie ein Quell für die Flamme und eine Flamme für den Quell, der sich bis zu dem unergründlichen und unendlichen Lichte hinzieht, das im Übermaß<sup>40</sup> der verborgenen Finsternis versteckt ist«. In dem der gleichen Gruppe angehörenden Buch *Ma'jan ha-Chochma* »Die Quelle der Weisheit« heißt es, daß aus dem Uräther, der etwa der ersten Sefira in anderen Darstellungen entspricht, zwei Quellen, eine der Finsternis und eine des Lichtes, hervorbrechen, die sich dann in vielen Farbenspielen, deren Details nicht deutbar sind, nach unten ergießen. Die Farben aus diesen Urquellen, die – vielleicht als Symbole der Strenge und Gnade in Gott? – ursprünglich nur weiß und rot waren, differenzieren sich im weiteren Verlauf zu fünf Farben und von da aus zu unendlich vielen Farbenspielen. Die Quelle der Finsternis wird dabei nicht, wie man erwarten sollte, als ein einheitliches Dunkel aufgefaßt, sondern als aus Grün, Blau und Weiß gemischt angesehen, an einer andern Stelle freilich doch als »das Licht das zu dunkel ist um zu leuchten«. Die zehn Lichter, die, wohl in Parallele zu den zehn Sefiroth, aus der Urquelle hervorbrechen, sind aber keine Farben, sondern mit andern Attributen qualifizierte Lichter wie »wunderbar«, »verborgen«, »funkelnd«, »klar«, »hell«,

39 Vergl. Kaufmann, *Die Sinne*, S. 105-10.

40 In diesem Ausdruck steckt vielleicht eine hebräische Wiedergabe der neuplatonischen Terminologie des Scotus Erigena, der die *hyperousia* des Proklus mit *superesse* wiedergibt. »Das Licht, das in dem *superesse* [hebr. *tossefeth*] der unzugänglichen [wörtlich: versteckten] Finsternis [der reinen Gottheit] verborgen ist«, wäre dann wohl eine korrektere Übersetzung des schwierigen Satzes. In den fast gleichzeitigen Schriften des Azriel von Gerona wird für *superesse* das biblische Wort *jithron* verwendet. Beide Wörter enthalten das Element des Überschüssigen, das im Rahmen des Hebräischen dem schwer zu übersetzenden *superesse* nahekommt. Den hebräischen Text siehe in A. Jellinek, *Auswahl kabbalistischer Mystik*, Leipzig 1853, S. 10.

»strahlend« usw. Das dunkle Licht, das hier auch Finsternis heißt, ist die Lichtfülle, die das Auge blendet. Sie heißt Finsternis nicht etwa, weil ihr alles Licht fehlt, sondern weil keine Kreatur, ja nicht einmal Engel oder Propheten in ihrer Vision es ertragen oder erfassen können<sup>41</sup>. Diese Bestimmungen des dunklen Lichtes treten damit in Parallele zu dem, was auf einer andern Ebene der Symbolik bei den Kabbalisten das mystische »Nichts« ist, das nur deshalb so heißt, weil es sich der kreatürlichen Erkenntnis entzieht. In Wahrheit aber ist solches »Nichts« der Gottheit – um mit einem Kabbalisten aus dem Ende des 13. Jahrhunderts zu sprechen – »unendlich realer als alle andere Realität<sup>42</sup>«.

Die Lichtsymbolik dieser Schrift liegt offenkundig den ersten Sätzen des Buches Sohar zugrunde, mit denen in einer mystischen Erklärung zum ersten Wort der Bibel *Bereschith* die Entstehung des Urspekts, den der Sohar als Symbol der göttlichen Sophia auffaßt, in kühnen Bildern und sehr getragendem Aramäisch beschrieben wird. »Am Anfang, als der Wille des Königs zu wirken begann, grub er Zeichen in den himmlischen Urglanz [d. h. die Aura oder der Uräther, die ihn umstrahlen]. Eine dunkle Flamme entsprang im allerverborgenen Bereich aus dem Geheimnis des *En-Sof*, wie ein Nebel, der sich im Gestaltlosen bildet, eingelassen in den Ring [jener Aura], nicht weiß und nicht schwarz, nicht rot und nicht grün und von keinerlei Farbe überhaupt. Erst als jene Flamme Maß und Ausdehnung annahm, brachte sie leuchtende Farben hervor. Ganz im Innersten der Flamme nämlich entsprang ein Quell, aus dem Farben auf alles Untere sich ergossen,

<sup>41</sup> Vergl. Scholem, *Ursprung und Anfänge*, S. 296-7.

<sup>42</sup> Vergl. Scholem, *Die jüdische Mystik*, S. 25 und 353, wo auf den gleichen Sprachgebrauch bei Scotus Erigena in *de divisione naturae* hingewiesen wurde.

verborgen in den geheimnisvollen Verborgenenheiten von *En-Sof*. Der Quell durchbrach und durchbrach doch nicht den ihn umgebenden Äther und war ganz unerkennbar, bis in Folge der Wucht seines Durchbruchs ein verborgener höchster Punkt aufleuchtete. Über diesen Punkt hinaus ist nichts erkennbar, und darum heißt er *Reschith*, Anfang, das erste Schöpfungswort<sup>43</sup>. « Die Vorgänge innerhalb der höchsten Sefira, die hier als der Urglanz oder Uräther um *En-Sof* bezeichnet wird, stellen sich dem Autor des Sohar also vermittels Licht- und Farbensymbolik dar. In vielen kabbalistischen Texten des 13. Jahrhunderts heißt diese dunkle Flamme denn auch auf hebräisch *or mith-'allem*, das »sich entziehende« oder »sich gänzlich verbergende« Licht. In einer sehr frühen Beschreibung der zehn Sefiroth wird es, als Bezeichnung der ersten Sefira, als der Träger aller weiteren Differenzierung beschrieben und dem Spiegel verglichen, in dem selber keine Farbe und Gestalt ist, der aber alle Farbarten widerspiegelt<sup>44</sup>. Der Spiegelvergleich läßt an ganz entsprechende Vergleiche denken, die für die Hyle, die Urmaterie, gebraucht werden, die selber formlos alle Formen trägt und an sich erscheinen läßt. So wäre hier in der Welt der Sefiroth das farblose, sich verbergende Licht eine Art Hyle aller Sefiroth, die aus ihm hervorgehen.

Wo die Kabbalisten eine klare Scheidung zwischen *En-Sof*, dem *deus absconditus*, und der höchsten Sefira vornehmen, wird deutlich, daß *En-Sof* jenseits aller Metaphern und Symbole steht. So kann auch von Licht oder Farbe nicht bei ihm gesprochen werden, wie der Sohar ausdrücklich

<sup>43</sup> Sohar I, 15a, vergl. den vollen Text dieser Seiten in Scholem, *Die Geheimnisse der Schöpfung*, Frankfurt 1971 (Inselbücherei Nr. 949), S. 49 ff.

<sup>44</sup> *Sod ha-sefiroth*, Hs. Vatican. hebr. 171, Bl. 133a; vergl. auch *Ursprung und Anfänge*, S. 297, und meine (hebr.) Untersuchung über die Spuren Gabirols in der Kabbala (1940), S. 173.

statuiert<sup>45</sup>. *En-Sof* ist das schlechthin Gestaltlose. »Es ist ohne jede Formung: weder Frage noch Begriff, der aus der denkenden Betrachtung stammt, erreichen es. Aber aus dem Allerverborgenen, aus dem heraus der Abstieg des *En-Sof* [in den Bereich der Sefiroth] beginnt, leuchtet ein ganz subtiles Licht noch unerkennbar auf, ganz verborgen wie eine Nadelspitze. Erst von da an strahlt aus dem Urgedanken ein Licht an einen Ort aus, an dem die Urformen aller Buchstaben sind und aus dem sie entspringen<sup>46</sup>.« Die Farbensymbolik der die lebendige Gottheit bildenden Sefiroth, die auch als die Gewänder beschrieben werden konnten, in die sich *En-Sof* kleidet, beginnt daher bei der ersten Triade. Nur sehr selten, wie etwa an einer Stelle der spätesten Schicht des Sohar wird die erste Sefira *Keter* im Verhältnis zu *En-Sof*, das hier als »Ursache aller Ursachen« bezeichnet wird, schwarz genannt, womit also impliziert ist, daß im Vergleich zur unendlichen Lichtfülle der ersten Ursache solche Metaphorik des Schwarzen angemessen ist<sup>47</sup>. Es bestanden also verschiedene Möglichkeiten, den Ursprung der Farbensymbolik zu entwickeln, für die bei Azriel aus Gerona, im Sohar und bei Moses Cordovero, der der Farbsymbolik in seinem großen Kompendium der Kabbala ein besonderes Kapitel gewidmet hat<sup>48</sup>, die deutlichsten Belege sich finden.

In Azriels »Erklärung der zehn Sefiroth« (um 1220–30) wird die erste Sefira als das, schon oben erwähnte, »Verborgene Licht« bezeichnet, ein gänzlich farbloses Licht. Die zweite Sefira *Chokhma* (Sophia) umfaßt dagegen alle

45 Sohar II, 239 a.

46 Sohar I, 21a.

47 *Tikkune Sohar*, Kopyt 1825, Nr. 70, Bl. 135b: »Auch die strahlendsten Lichter sind vor ihm dunkel.«

48 In seinem 1548 verfaßten *Pardes Rimmonim*, Krakau 1592, Bl. 71a–73d im Folgenden als Cordovero mit Angabe der Paragraphen des Kapitels zitiert.

Farbe, ohne eine spezifische Farbe zu haben. Andererseits verbindet sich für den Autor infolge eines hebräischen Wortspiels damit das Dunkelblau, *techeleth*, welches etymologisch mit *Takhlith* als »Grenze« (nämlich zur Schwärze) aber auch als dem »Inbegriff« aller Farben zusammengebracht wird<sup>49</sup>. Cordovero bezieht diese Definition als Inbegriff aller Farben aber auf die Durchsichtigkeit des Saphirenen, von dem wir schon gesehen haben, daß Maimonides es als den Träger aller möglichen Farben auffaßt<sup>50</sup>. Das wirkliche reine Blau gehört für Cordovero viel eher zur untersten, alle anderen zusammenfassenden Sefira. Die dritte Sefira *Bina* entspricht bei Azriel (und manchen anderen Kabbalisten) dem Grün, was auf eine bis heute nicht befriedigend erklärte Talmudstelle zurückgeht. Dort wird nämlich das *Tohu*, die Öde in Gen. 1:2 als »ein grüner Streifen, der die Welt umgibt« bezeichnet<sup>51</sup>. Das *Tohu wa-bohu* ist aber für diesen Kabbalisten in seiner mystischen Erklärung der Genesis nichts anderes als diese beiden Sefiroth *hokhma* und *Bina*, aus denen, wie aus dem Chaos der Schöpfungsgeschichte, alle andern Potenzen und Realitäten auch der geistigen Welt sich erst entfalten<sup>52</sup>.

Cordovero unterscheidet drei Aspekte, unter denen die

<sup>49</sup> Azriel, *Perusch 'esser sefiroth*, Berlin 1850, § 9; so auch im *Sod ha-sefiroth*, Hs. Vatican 171, wo es heißt, dieses Blau sei keine Farbe, sondern die Potenzialität aller Farben. Die im Text erwähnte Etymologie von *techeleth* stammt wohl aus Abraham ibn Ezras Kommentar zu Ex. 25:4, genauer ausgeführt gerade in der kürzeren Version, die I. S. Reggio veröffentlicht hat, Prag 1840, S. 78. Auch S. R. Hirsch erklärt es zu dieser Stelle als die Farbe, die an der »Grenze unseres Horizontes« liegt und auf das Unsichtbare, Göttliche hinweise, das unseren sinnlichen Gesichtskreis übersteigt (was nicht soweit von der kabbalistischen Auffassung liegt).

<sup>50</sup> Cordovero § 2.

<sup>51</sup> b. *Hagiga* 11b, vgl. dazu M. Joel, *Blicke in die Religionsgeschichte des zweiten Jahrhunderts I*, Breslau 1880, S. 142.

<sup>52</sup> Azriel, *Perusch 'Aggadoth*, ed. Tishby, Jerusalem, 1943, S. 89, 102-105.

höchste Sefira gesehen werden kann. In bezug auf ihre Quelle in der Gottheit selbst kann sie schwarz genannt werden; in bezug auf sich selbst, d. h. an sich, ist sie farblos; von seiten ihrer Manifestation in den unteren Sefiroth aber stellt sie die »äußerste Weiße«, das Höchste an Weiße dar. Diese letztere Symbolik geht auf den Sohar zurück, wo in kühnen anthropomorphen Beschreibungen der höchsten Gestalten der sich offenbarenden Gottheit ihr vornehmster Aspekt als »das weiße Haupt« charakterisiert wird (aus einer Vision in Daniel 7:9)<sup>53</sup>. Diese Zuordnung der weißen Farbe zur höchsten Sefira kann auch in der, dem Sohar bekannten Auffassung des Aristoteles, daß alle Farben in Weiß enthalten sind, ihren Grund haben<sup>54</sup>. Ähnlich sagt Gikatilla: »Der Ursprung aller Farben ist das Weiß, ihr Ende das Schwarz.« Aus einer nicht identifizierten Quelle zitiert Cordovero eine Symbolik der *hokhma*, wonach sie die sieben Farben im Auge, die die mittelalterliche Physiologie kennt<sup>55</sup>, in sich faßt, was er in bestimmten Konstellationen dieser Sefira für eine korrekte Symbolik hält. *Bina* ist für ihn außer durch das Lauchgrün aber auch durch Eigelb und Rotweiß symbolisiert<sup>56</sup>. Man ist versucht, darin eine Wirkung der Erfahrung von grün und rot als Komplementärfarben zu sehen. Für den Hauptteil des Sohar gilt aber, daß abgesehen von

53 Im Sohar besonders oft in den Idras und den als *Mathmihin* (»mystische Mischna bezeichneten Stücken. So auch bei Josef Gikatilla, *Scha'are Ora*, Offenbach 1715, Bl. 110b. Im selben Sinn wird auch das in Genesis 30:37 erwähnte *Mahsof ha-lobben* als Name der ersten Sefira genannt, im Sinn von »Enthüllung der Weiße«, in Sefiroth-Nomenklaturen aus dem 13. Jahrhundert. Vgl. Nr. 65 und 93 der Liste in *Kirjath Sefer X* (1934), S. 505, 508.

54 Sohar III, 128b (*Idra rabba*); 293b (*Idra zutta*); Gikatilla, a.a.O.

55 Kaufmann, *Die Sinne*, S. 86-94, über die sieben Häute des Augapfels in der mittelalterlichen Literatur. Diese werden auch, z. T. farbenmystisch gedeutet, in den *Tikkune Sohar* erwähnt, z.B. in der Vorrede Bl. 14a und Nr. 70, Bl. 128.

56 Cordovero § 2.

jenen erwähnten großen anthropomorphen Beschreibungen der Farbenspiele im »weißen Haupt« und seinen verschiedenen anatomischen Teilen eine konsistente Symbolik der ersten drei Sefiroth nicht vorliegt. Der Nachdruck liegt im Sohar viel mehr auf der Symbolik der zweiten Triade, der drei mittleren Sefiroth. Dazu kommt dann eine ebenso reich entwickelte Farbsymbolik der letzten Sefira, während die dritte Triade farbsymbolisch hier kaum eine Rolle spielt.

Es herrscht fast Einstimmigkeit unter den Kabbalisten, daß Gnade und Strenge Gottes durch Weiß und Rot symbolisiert sind, während ihre Synthese in der ausgleichenden Barmherzigkeit teils durch die Mischung dieser beiden Farben, teils durch das Purpur und vor allem durch das Grün sich darstellen. Dem entsprechen auch die Anweisungen über die graphische Darstellung des sogenannten Sefirothbaums, die hier keine Differenzen kennen<sup>57</sup>. Auf eine bemerkenswerte Ausnahme von dieser Symbolik komme ich noch zu sprechen.

Diese Farben treten schon im ältesten kabbalistischen Text, der uns bekannt ist, dem Buch Bahir auf. Zu einem Vers in Jesaja (55:1), in dem von Wein und Milch die Rede ist, heißt es: »Was haben sie miteinander zu tun? Das bedeutet eben, daß der Wein [ein Symbol der] Furcht oder Strenge ist, und Milch [eines der] Liebe oder Gnade. Und warum erwähnt er den Wein zuerst? Weil er uns näher ist [gemeint ist ihre Anordnung in der Reihe der Sefiroth]. ›Wein und Milch‹ sagst du? [Verstehe darunter] vielmehr die Farben von Wein und Milch [also rot und weiß]<sup>58</sup>.« Dem entspricht im Bahir (§ 35) auch die Symbolik von

<sup>57</sup> Solche Anweisungen, *Seder Siddur ha'-ilan*, finden sich zuerst, etwa aus der Mitte des 15. Jahrhunderts, in einer Handschrift des Jewish Theological Seminary, New York (Inventar-Nummer 76362), Bl. 106-112.

<sup>58</sup> Scholem, *Das Buch Bahir*, Neudruck Darmstadt 1970, S. 100 (§ 93).



Silber (weiß) und Gold (rot) für dieselben Sefiroth. Für Cordovero ist die Sefira der Gnade teils das Weiße schlechthin, teils aber ein Weißblau, insofern die Gnade sich aus der als Blau meditierten Sophia entfaltet. So ist auch, meint er, das natürliche Silber ein unreines Weiß, bevor die Silberschmiede – der hier gebrauchte terminus kann aber auch im präzisen Sinn Alchimisten bedeuten – es in reines Weiß ausschmelzen<sup>59</sup>. Auch die Sphäre der richtenden Strenge, die der vorigen antithetisch gegenübertritt, kann in verschiedenen Nuancen des Rot gesehen werden. Das tiefe Rot, das fast bläulich oder schwärzlich wird, weist auf die Intensität der richtenden, ja der rächenden Gewalt in sich selber hin<sup>60</sup>, während sie in ihren Auswirkungen eher gemildert durch gelbrot oder hellrot dargestellt wird. Schließlich gehören hierher die verschiedenen Goldamalgame, die nach einer talmudischen Tradition in sieben Arten auftreten<sup>61</sup>.

Die sich aufdrängende Frage, wie denn das Gold, das wertvollste der Metalle in unserer Welt, auf eine niedrigere Sphäre bezogen werde als das Silber, das die Gnade darstellt, beantwortet der Sohar mit einer bemerkenswerten Meditation, hinter der eine mystische Auffassung der alchemistischen Verwandlung der Metalle in Gold zu stehen scheint. Das reine, mystische Gold wird hier nämlich als noch über dem Silber stehend und zur Sefira der *Bina*, die die der reinen Gottesfurcht ist, gehörig aufgefaßt. »Und das ist Gold, das leuchtet und in die Augen blinkt, so daß – wenn es in der Welt erscheint – wer es erlangt, es in seinem Innern verbirgt [sic!] und von dort her kommen und strahlen aus alle andern Arten des Goldes. Erst wenn es aus jener [diesem höchsten Stand entsprechenden, aber

<sup>59</sup> Cordovero § 3.

<sup>60</sup> Hierfür beriefen sich die Kabbalisten stets auf Jesaja 63:1-4, wo Gott in rotem Gewand die Kelter der Völker tritt.

<sup>61</sup> b. *Joma* 44b.

nicht genannten] Farbe in die blaue, schwarze und rote Farbe übergeht, gehört es zur Sphäre der harten Strenge. Das wahre Gold aber gehört der Freude zu und hat seinen Ort da, wo aus der reinen Gottesfurcht die Freude aufsteigt und die Freude sich erhebt. Das Silber aber ist darunter, dem Mysterium des rechten Armes [der Eigenschaft der Gnade] entsprechend, denn das höchste mystische Haupt ist ja von Gold, wie es [Dan. 2:38] heißt: »Du bist das Haupt von Gold«... Wenn aber das Silber vollkommen wird, dann ist es im Gold enthalten. So ergibt sich, daß [in der Vollendung] das Silber zu Gold wird, und dann ist sein Ort vollkommen. Und auch das Kupfer geht aus dem Gold hervor, wenn es zum Schlechteren verändert wird, und das ist [in Daniels Vision] der linke Arm; blau ist der linke Schenkel und purpurrot der rechte, der im linken enthalten ist... Das höhere mystische Gold aber ist ein verborgenes Geheimnis und heißt deswegen in der Bibel [I Reg. 6:20] »verschlossenes Gold«, das dem irdischen Auge nicht wahrnehmbar ist, während das untere Gold schon mehr wahrnehmbar ist<sup>62</sup>.

»Alles Rote und Schwarze weist auf die Eigenschaft der Strenge, und alles Weiße auf die des Erbarmens« – sagt kurz vor der Abfassung des Sohar der kastilische Kabbalist Isaak ben Jakob Kohen<sup>63</sup>. In der mystischen Beschreibung der Vorgänge am Versöhnungstag heißt es im Sohar, wenn der Hohepriester ins Allerheiligste trat, um Israel zu entsühnen, sei er mit einer goldfarbenen Schnur mit der Außenwelt verbunden gewesen. Wurde diese

62 Über diese Stelle im Sohar II, 148a habe ich genauer in »Alchemie und Kabbala«, *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 69 (1925), S.22-25 gehandelt. Daß Moses de Léon, der Autor des Sohar-Hauptteils, in einer hebräischen Schrift auf Alchimisten, die sich auf das »Große Werk« verstehen, Bezug nimmt, habe ich dort S. 22 nachgewiesen.

63 Vergleiche den Text in *Madda'e ha-Jahaduth* II (1927), S. 280.

Schnur weiß, so war das ein Zeichen, daß sein Gebet erhört wurde; wenn nicht, so zeigte es an, daß der Priester selber sündig war und sein Gebet nicht angenommen wurde<sup>64</sup>. Hierher gehört auch die Beschreibung einer Lichtvision, die einer der Sprecher des Sohar, Rabbi Chiskija, bei einer Erörterung über die modi oder ›Formen‹ des göttlichen Erbarmens berichtet, übrigens die einzige dieser Art im Sohar. Er knüpft an einen Vers im Hohelied an (7:11), den er so versteht: »Meinem Freunde gehöre ich an, weil die Sehnsucht nach ihm auf mich wirkt«, d. h. der Rapport zu Gott in der Tiefe der Versenkung stammt aus der Sehnsucht nach ihm. »Ich war in Kontemplation versunken, und siehe, ein erhabener Strahl höchsten Lichtes verbreitete seinen Glanz in dreihundertfünfundzwanzig Kreise. Und etwas Dunkles badete sich in diesem Lichte, wie wenn jemand in jenem tiefen Strome badet, dessen Gewässer aus oberen Regionen kommend nach allen Seiten hin sich ausbreiten. Dann stieg es hellglänzend zum Ufer jenes erhabenen tiefen Meeres empor, zu dem alle guten Ausgänge sich öffnen. Ich fragte nach dem Sinn der Vision. Man antwortete mir: das ›Vergeben der Sünde‹ hast du gesehen<sup>65</sup>.« Das Dunkle, das sich im Glanze badet, um im Urmeer des Lichtes aufzugehen, stellt also die richtende Strenge dar, die bei der Vergebung der Sünde in der Gnade oder Liebe Gottes aufgeht<sup>66</sup>.

64 Sohar III, 67a; 102a; *Sohar hadasch (Midrasch ne'elam)*, Warschau 1888, Bl. 19a, 21a.

65 Sohar III, 132b (*Idra rabba*). Diese Vision ist aber ein Rückgriff auf die Talmudstelle in b. *Sanhedrin* 111a-b, wonach Moses Gottes Langmut »geschaut« habe. Die »Vergebung der Sünde« ist eine der Eigenschaften Gottes in Ex. 34:6 ff, die die jüdische Tradition als die »dreizehn *Middoth*, Eigenschaften« kennt. Im Verfolg der oben mitgeteilten Stelle sagt dann Simon ben Jochai, der legendäre Hauptsprecher des Sohar: »Auch ich habe die dreizehn *Middoth* als strahlende Lichter vor mir eingezeichnet gesehen.«

66 So schon Ignatz Stern in seiner Analyse des Sohar, in der Zeitschrift *Ben-Chananja* I (1858), S. 509.

Die Synthese dieser beiden Sefiroth in der sechsten, *Tifereth*, erscheint meistens entweder als Mischung von Rot und Weiß oder aber als Grün (was im Hebräischen auch Gelb bedeuten kann und von Cordovero ausdrücklich so erklärt wird). Aber auch an Symbolik des Saphirblau und des Purpur, in dem die drei Farben Weiß, Rot und Grün sich vereinigen sollen, fehlt es nicht<sup>67</sup>.

Zur Symbolik des Weiß gehört auch die, seit dem 16. Jahrhundert unter dem Einfluß der aus Safed kommenden religiösen Bewegung aufgekommene Sitte, daß die Kabbalisten am Sabbath weiße Gewänder trugen. Sie ist in Aufzeichnungen über die Gepflogenheiten der Safeder Mystiker mehrfach bezeugt<sup>68</sup>. Merkwürdig ist, daß sie in erster Linie nicht, wie man erwarten würde, auf die Zuordnung des Weiß zur *Sefira Chessed* als Gottesgnade zurückgeführt wurde, sondern zuerst mit einer Gepflogenheit des Tannaiten Jehuda ben Illaj zusammengebracht wurde, die im Talmud bezeugt ist, und der seinen Schülern in diesen Gewändern wie ein Engel Gottes vorkam<sup>69</sup>. Ebenfalls wurden hier auch die [weißen] »Lichtgewänder« der Engel beigezogen, die in der angelologischen Literatur erwähnt werden<sup>70</sup>. Durch die Autorität Isaak Lurias, der

67 Im Sohar III, 215a werden zwei Meinungen erwähnt: sowohl die übliche, wonach der Patriarch Jakob (die *Sefira Tifereth*) dem Grün zugeordnet sei, als auch die ungewöhnliche, daß er grade dem unvermischten Weiß entspräche, weil aus ihm keine entarteten Söhne wie Ismael aus Abraham (dessen Weiß deshalb nach Grün neigt) und Esau (Edom) aus Isaak (dessen Weiss nach Rot neigt) entsprungen sind. Das Grün für Ismael weist offenkundig auf die grüne Flagge des Islam hin. Die rote Farbe für Edom, ursprünglich das Römische Reich, im Mittelalter das Christentum, ist die Farbe des martialischen Rom und des Christentums, das den Juden vor allem mittels der blutigen Verfolgungen durch seine Anhänger vor Augen stand.

68 Solomon Schechter: *Studies in Judaism, second series*, Philadelphia 1908, S. 297 und 299, hat diese Texte mitgeteilt.

69 b. *Schabbath* 25b

70 3 *Henoch*, ed. Odeberg, Cap. 18, S. 62; weiße Gewänder trägt der Engel als Hohepriester im Himmel (Gabriel) nach pal. *Joma* VII § 3.

der Sitte eine mystische Begründung gab, wurde sie in Europa und den islamischen Ländern besonders populär<sup>71</sup>. In der Mitte des 17. Jahrhunderts fälschte man die Empfehlung der weißen Sabbathkleider sogar in den Sohartext hinein<sup>72</sup>. Von Sabbatai Zwi, dem Messias von 1665/66 berichtet ein Zeitgenosse, freilich in unzuverlässigen Zusammenhängen, daß er bei feierlichen Auftritten als Messiaskönig Kleider aus weißem Satin trug<sup>73</sup>. Danach ist die Sitte dann oft belegt<sup>74</sup> und gelangte aus den Kreisen der Kabbalisten zu den Chassidim, deren Häupter, die Zaddikim, sich meistens weiß kleideten.

4

Diesem Bereich der zweiten Triade steht vor allem die letzte Sefira gegenüber, in der alle jene Farben, und auch die der dritten Triade entsprechenden verschiedenen Nuancen von Weißrot, Rotweiß und einer Mischung dieser beiden<sup>75</sup>, miteinander oder nacheinander aufleuchten, wie schon bei Azriel und oft im Sohar. Als die der Schöp-

71 So im Namen Lurias in Ch. Vital, *Scha'ar Ha-Kawwanoth*, Jerusalem 1873, Bl. 63a; Jacob Zemach, *Nagid u-Mesawweh*, Amsterdam 1712, Bl. 51a; *Schulchan Aruch Ha'ari*, Jerusalem 1961, S. 100

72 *Sohar Chadash*, Venedig 1663, Bl. 59b. In den zwei ersten Ausgaben, Saloniki 1595 und Krakau 1604 steht davon nichts.

73 De la Croix, *Mémoire . . . contenant diverses relations de l'Empire Ottoman*, Band II, Paris 1684, S. 306. Als er aber 1666 eine Delegation aus Polen empfing, das in seiner Generation von den schweren Judenmassakern Chmelnickis heimgesucht worden war, trug er, um die Rache für das vergossene Blut anzudeuten und an Jesaja 63:1 anknüpfend, ein rotes Gewand, vergl. Scholem, *Shabbetai Seri, the mystical Messiah*, Princeton 1973, Bd. II, S. 623 f.

74 Ausführlich in *Chemdath Jamim*, Venedig 1763 I, Bl. 20d-21c und in einem Responsum des Rabbi Meir Eisenstadt aus dem Anfang des 18. Jahrhunderts, *Panim Me'iroth*, II, (1733), no. 152.

75 So z.B. bei Azriel § 9; ferner in *Sod ha-Sefiroth*, Bl. 133b und Cordovero § 3 Ende, der der neunten Sefira, *Jessod*, z. T. auch die von ihm als durchsichtig bezeichnete Saphirfarbe zuordnet.

fungswelt am nächsten stehende, ja als Schechina ihr teilweise immanente Gotteskraft, ist sie am reichsten mit Symbolen, auch Farbsymbolik ausgestattet<sup>76</sup>. Dabei wird nun in mystischen Zusammenhängen und Umdeutungen auf die älteren Motive, die z. T. hier schon besprochen wurden, zurückgegriffen. Ich will hier zuerst auf ein Motiv zu sprechen kommen, das noch unerwähnt geblieben ist und bei einem der allerersten Kabbalisten, Isaak dem Blinden, in besonders origineller Wendung ausgedeutet wird. Ein alter Satz aus dem 3. Jahrhundert, dem palästinensischen Lehrer Simon ben Lakisch zugeschrieben, sagt, daß die Tora vor der Weltschöpfung mit schwarzem auf weißem Feuer auf Gottes Arm geschrieben war<sup>77</sup>. Das weiße Feuer entspricht hier offenkundig dem Pergament, auf dem im synagogalen Gebrauch die Tora geschrieben wird. In einer neuen Wendung dieses Gedankens stellt bei Isaak das weiße Feuer die Urform der schriftlichen Tora dar, das schwarze die Urform der mündlichen, die vom Berge Sinai her sich durch alle Geschlechter weiterentwickelt und die Beziehung der schriftlichen Tora auf das Leben aller Generationen darstellt. Ursprünglich waren, dieser Deutung zufolge, diese innersten Formierungen der Tora in »Gottes Rechte« eingegraben, d. h. in die Sefira *Chessed*, in der sie eine noch unentfaltete »Tora der Gnade« bilden. In ihr sind diese zwei Urformen vorgebildet: »Die Form der schriftlichen Tora ist die der Farben des weißen Feuers, und die Form der mündlichen hat Farbgestalten wie von schwarzem Feuer.« Im weißen Feuer treten die Formen der Buchstaben noch gar nicht aktuell hervor und wo sie

<sup>76</sup> Über die Symbolik der zehnten Sefira vergl. im Detail Scholem, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit* (1962), S. 152-188 (auch im *Eranos-Jahrbuch* 21, 1953, S. 67-104), wo ich aber auf die Farbsymbolik nicht eingegangen bin.

<sup>77</sup> Vergl. im pal. Talmud *Schekalim* VI, Ende von Halakha 1, und Parallelstellen.

es tun, nämlich unter dem Symbol des schwarzen Feuers, sind wir schon im Bereich der mündlichen Tora, der mystisch verstandenen Tradition. Das schwarze Feuer entspricht der richtenden Gewalt, und deren Farbgestalten »steigen auf und breiten sich über die Gestaltungen des Weißen aus wie das Licht über der Kohle. Denn die Kraft der Farbgestaltungen der Flammen nimmt überhand, bis das Licht der Kohle wegen des sie überlagernden Übermaßes der Flammen gar nicht mehr wahrgenommen werden kann.« Erst in diesem Ineinander bilden sie die mystische Ganzheit der Offenbarung, die ohne die, im Schwarzen symbolisierte, Differenzierung durch die Tradition gar nicht verstanden werden kann, weil sie im undifferenzierten weißen Licht verborgen ist<sup>78</sup>. In dieser Richtung liegt auch eine Äußerung aus der spätesten Schicht des Sohar, wo der Vers (Daniel 12:3): »Die zur Einsicht bringen, werden strahlen wie das Strahlen des Himmelsgewölbes« auf die Buchstaben gedeutet wird, die zum Verständnis der Tora bringen. Die Buchstaben nämlich sind die Gewänder der in sich selber noch ganz verborgenen Tora«, die sich in ihnen auseinanderlegt, und sind »aus allen Farben des Lichts, weiß rot grün und schwarz gewoben und differenzieren sich von da aus in viele Farbenspiele. Ja, alle diese Farben waren in die Körperhaut des paradiesischen Menschen eingewoben, wie auch in das Firmament, das sich über dem Paradiese wölbt<sup>79</sup>.« Man darf vermuten, daß mit diesen Lichtspielen auf oder um den Leib des paradiesischen Menschen die auratischen Lichter gemeint

<sup>78</sup> Vergl. Scholem, *Ursprung und Anfänge*, S. 253-54, sowie *Zur Kabbala und ihrer Symbolik* (1960), S. 70-72.

<sup>79</sup> *Tikkune Sohar* (Vorwort), Bl. 14b. Diese vier Farben sind auch schon in der Beschreibung des Paradieses im Hauptteil des Sohar II, 209b als die des über dem Paradies sich wölbenden Himmels genannt. Auch die Säulen, die das Paradies der Seligen mit dem überirdischen verbinden, werden vom Sohar in denselben Farben geschildert. Vergl. auch *Sohar Hadasch*, Bl. 3a (*Mathnithin*).

sind, die ursprünglich unmittelbar wahrnehmbar jetzt nur noch dem Blick Auserwählter sichtbar sind. Die Tora als die den ganzen Kosmos durchwaltende Offenbarung des Schöpfers hat also Anteil an den Farbenspielen in der Schöpfung selber. Es ist daher nicht überraschend, daß die hier genannten vier Farben eben jene sind, die nach dem oben S. 111) erwähnten alten Midrasch dem Moses als himmlische Lichter und Urbilder des Stiftszelts auf dem Berge Sinai gezeigt wurden, da ja das Stiftszelt ein Abbild des Kosmos selber darstellt. Diese Verbindung wird durch Moses de Leon bestätigt, der die Symbolik dieser vier Farben, die auch im Sohar an nicht wenigen Stellen auftreten, unter ausdrücklicher Beziehung auf diesen Midrasch bespricht. Er sieht in ihnen Symbole des Zusammenwirkens der zwei Sefiroth *Tifereth* und *Malchuth*, die nach der Meinung aller spanischen Kabbalisten unter dem alten Bilde des leuchtenden, beziehungsweise dunklen Spiegels intendiert sind, in denen die Propheten, je nach ihrem Range, Gott erfassen. In diesen Spiegeln brachen sich alle Farben. Moses schaute sie in ihrer Vereinigung wie in einem leuchtenden Spiegel als vier Arten überirdischen Glanzes, alle andern Propheten nahmen sie nur im »lichtlosen Spiegel« der letzten Sefira wahr<sup>80</sup>. Diese vier Farben erscheinen als verschiedene Modalitäten des ganz verborgenen unsinnlichen Lichtes auch dem Propheten auf den verschiedenen Stufen der prophetischen Vision. Auch bei geschlossenem Auge erscheinen, wenn der Augapfel bewegt wird, jene vier Urlichter, aus denen die vier Farben dann im »dunklen Spiegel« reflektieren<sup>81</sup>. Im Sohar wird solche Sicht ausdrücklich auf die prophetische Vision beschränkt, während Moses de Leon in den hebräischen

80 Die Vorstellung stammt aus dem Talmud, b. *Jebamoth* 49b: die beiden »Spiegel« sind die Rangstufen der prophetischen Vision.

81 Moses de Leon, *Schekel ha-kodesch*, London 1911, S. 123, und Sohar I, 97a, 147a.



Schriften sich etwas unbestimmter ausdrückt. Ohne Beziehung auf prophetische oder mystische Vision heißt es im Sohar, daß das Auge in seinen Farben den Kosmos widerspiegelt und repräsentiert<sup>82</sup>. Dies ist freilich nur eine Paraphrase eines viel älteren Vergleichs in der talmudischen Literatur: »Die Welt gleicht dem Augapfel des Menschen: das Weiße in ihm ist der Ozean, der die ganze Welt umfließt; die Iris ist die bewohnte Welt; die Pupille darin ist Jerusalem und das Gesicht darin ist der Tempel als der Mittelpunkt des Kosmos<sup>83</sup>.«

Die letzte Sefira hat farbensymbolisch betrachtet drei Aspekte. Sie ist die Zusammenfassung aller andern Farben, und natürlich vor allem jener drei (rot, weiß und grün), die wir in der zweiten Triade angetroffen haben. Sie ist die Schwärze, der Lichtmangel, der nur durch das Einbrechen der anderen Lichter Farbe erhält; sie ist aber auch nicht selten das Blau, das in der biblischen Kultsymbolik uns schon begegnet ist. Das Blau der Schaufäden wird stets als Hinweis auf die Präsenz des Göttlichen, der Schechina in der zehnten Sefira verstanden. Es wird aber auch auf das dunkle Licht bezogen, aus dem alle andern Lichter ihr Leuchten beziehen und das gleichsam den Thron bildet, über dem sie lagern<sup>84</sup>. Für den Autor des Sohar und andere Kabbalisten ist das Purpurblau des *techeleth* in seiner Bedeutung dem eigentlichen Purpur, *Argaman* äquivalent. Nur werden bei Erwähnung des letzteren die in ihm aufleuchtenden Farben deutlicher spezifiziert.

Schon im Buch Bahir wird das Blau der Schaufäden an

82 Sohar I, 226a.

83 *Masseketh Derekh Eres*, ed. M. Higger, Brooklyn 1935, S. 150-51. Der Kabbalist Azriel hat diese Stelle in seine Kollektion kosmologisch bedeutsamer Aggadoth aufgenommen, *Perusch Aggadoth*, ed. Is. Tishby, Jerusalem 1943, S. 60.

84 Sohar II, 139a und 149b.

den Kleidern in einem Gleichnis als ein Signum beschrieben, das den Wächter legitimieren soll, der über den Park des Königs, in dem zweiunddreißig Wege führen, gesetzt ist. Dieser Garten aber ist nichts als die letzte Sefira oder die mystische Königstochter, in der die »zweiunddreißig Wege der Weisheit«, die Grundkräfte oder Gesetzmäßigkeiten aller Schöpfung, zusammengefaßt sind. Der Wächter, der auf ihnen Wache hält, ist der »Wächter Israels«, der nach einem Wort des Psalmisten (Psalm 121:4) niemals schläft. Er ist aber zugleich auch ein Repräsentant des realen Israel, dessen Bewachung der Wege des Gartens ja nichts anderes ist als die Einhaltung der Gebote der Tora, an denen für den Kabbalisten die Harmonie der Schöpfung, der zweiunddreißig Wege hängt. Jenes Blau weist darauf hin, daß dem König und seiner Tochter, der Schechina, »dieser Garten gehört und er diese Wege in ihm eingerichtet hat«. Der Wächter, das heißt der Bewahrer der Tora, kann das Siegel des Königs, eben jenes Blau, jederzeit vorweisen. Der »Garten des Königs« ist in anderer Symbolik aber auch das tiefblaue »Meer der Sophia«, in das alle zweiunddreißig Wege der oberen Potenzen einfließen<sup>85</sup>.

Ein eindringliches Symbol der zehnten Sefira ist bei den spanischen Kabbalisten der Apfel, der in seiner Frische die drei Grundfarben weiß, rot und grün vereinigt oder aber genauer gesagt in ihnen allen schillert. Damit manifestiert diese Sefira die durch sie wirkenden Kräfte der zweiten Triade der Sefiroth, von deren Repräsentation durch diese drei Farben schon gesprochen wurde. Diese Symbolik geht bei den Kabbalisten nicht etwa, wie der Laie leicht meinen könnte, auf den Apfel des Paradieses zurück, mit dessen Duft, Farbenreichtum und Geschmack Eva den Adam zu Fall brachte. Die alte jüdische Tradition weiß nämlich gar

85 *Bahir* §§ 62 und 65.

nichts davon, daß der Baum der Erkenntnis, dem die Menschheit ihre Leiden und ihre Größe zu verdanken hat, ein Apfelbaum war. Die alten Lehrer, die sich über die botanische Identifizierung dieses Baums und seiner Frucht Gedanken machten, verfielen nur auf die drei Möglichkeiten des Weinstocks, des Feigenbaums und des Citrus, blieben damit aber hinter der vorherrschenden und moralisch eindrucksvollen Auffassung zurück, die Tora habe den Baum nicht näher bestimmt, um ihn nicht zu beschämen<sup>86</sup>. Vielmehr geht die Symbolik des Apfels bei den Kabbalisten auf das Hohelied zurück, wo (2:3) die Geliebte besungen wird: »Wie ein Apfel unter den Bäumen des Hainnes, so ist meine Geliebte unter den Mädchen.« Diese Geliebte aber ist für die Kabbalisten eben die Schechina als letzte Sefira, deren Beziehung zu Gott das Hohelied der mystischen Deutung nach besingt. Schon Ezra ben Salomo aus Gerona, der diese Deutung zuerst durchgeführt hat, sagt: »Er vergleicht die Glorie [das heißt die Schechina oder letzte Sefira] mit dem Apfel, der viele Farben hat«, und sein Kollege Azriel erklärt weiß, rot und grün, die er ausdrücklich nennt, als die »Grundfarben«<sup>87</sup>. Die verschiedenen Sorten von Apfelbäumen, die auch gesondert rote, helle und grüne Äpfel tragen, bilden in ihrer Gesamtheit das »Apfelfeld«, das besonders durch das Buch Sohar und die Lyrik der Kabbalisten zu einem weit verbreiteten und besonders populären Symbol der Schechina geworden ist. Hier verbinden sich nämlich die Rezeptivität des Feldes als eines weiblichen Symbols mit der Aktivität, die dialektisch auch der Rezeptivität inne-

<sup>86</sup> *Bereschith rabba* 15 § 7; vergl. auch über die verbotene Frucht und ihre Natur bei L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* V (1925), S. 97-98.

<sup>87</sup> Vergl. G. Vajda, *Le commentaire d'Ezra de Gérone sur cantique des cantiques*, Paris 1969, S. 67; Azriel, ed. Tishby, S. 36; Sohar I, 85a; II, 122a und III, 286b.

wohnt und die verschiedenen Kräfte der »Äpfel« produziert<sup>88</sup>.

Verwickelter steht es um die Symbolik des Regenbogens, also des auffallendsten Farbsymbols in der Natur, der die Kabbalisten viele Betrachtungen gewidmet haben. Daß das Zusammenspiel der Hauptfarben in diesem Phänomen als Zeichen des Bundes zwischen Gott und der Schöpfung schon von der Bibel statuiert war, mußte es für die Kabbalisten in die verschiedenen Zusammenhänge stellen, in denen Bundeszeichen von ihnen interpretiert wurden. »Bund« konnte für sie vor allem zweierlei bedeuten. Das hebräische Wort für Bund, *Brith*, ist weiblich, und so wurde im Bund die Zusammenfassung aller Kräfte der Sefiroth in der zehnten gesehen, die das weibliche Element in den Manifestationen des Göttlichen repräsentiert. Andererseits ist das »Zeichen des Bundes«, *Oth Brith*, nicht nur der Grammatik nach männlich, sondern noch viel mehr seiner vornehmsten Erscheinung im Leben des Juden nach. Das Bundeszeichen schlechthin ist hier nämlich das Zeichen der Beschneidung, die im Sinne des Judentums den Bund mit Gott grade in der Bändigung der sexuellen zeugenden Gewalten findet. Das männliche Glied, an dem dies Bundeszeichen erscheint, ist also grade der Inbegriff aller aktiven Kraft in der Schöpfung. Das hebräische Wort für Bogen, *Kescheth*, bedeutet in der hebräischen Literatur nicht nur den Regenbogen, sondern in der rabbinischen Literatur auch den Penis. Damit war aber eine doppelte Möglichkeit der symbolischen Auffassung des Regenbo-

<sup>88</sup> Das Bild geht auf b. *Ta'anith* 29b zurück, wo das Feld in Gen. 27:27 als Apfelfeld gedeutet wird. Azriel a.a.O., S. 35; Sohar II, 60b; III, 84a; *Midrasch ne'elam* zu Ruth im *Sohar Hadasch*, Bl. 85c. In einer berühmten Hymne Isaak Lurias betritt der Mystiker am Vorabend des Sabbath den Bereich des »heiligen Apfelfeldes«, in dem mit der Verbindung von Männlichem und Weiblichem, von Gott und seiner Schechina, der *hieros gamos* »unter dem Apfelbaum« (Hohelied 8:5) vollzogen wird.

gens für die Kabbalisten gegeben, die besonders im Sohar deutlich wird. Die Harmonie der Farben des Regenbogens bezieht sich manchmal auf die Konzentration und Zusammenfassung der aktiven und zeugenden Kräfte in der Sefira *Jessod*, die in der mystischen Symbolik der menschlichen Gestalt vom Penis repräsentiert wird. Unter den Patriarchen der Bibel ist Josef die markanteste Darstellung dieser Sefira: er ist der »Bewahrer des Bundes« *par excellence*, der der Versuchung der hemmungslosen Sexualität widerstanden hat und das Bundeszeichen der Beschneidung an seinem Körper rein erhalten hat. In diesem Sinn wurde die Preisung Josefs im Segen Jakobs verstanden (Gen. 49:24): »Sein Bogen erhielt sich in [seiner ursprünglichen] Kraft«<sup>89</sup>. So wurde auch die Farbensymbolik des Regenbogens auf diese Sefira bezogen, die als die zeugende Kraft im Sohar auch »das Leben der Welten« heißt<sup>90</sup>. Für dieses Buch ist die Harmonie der drei Farben in beiden Sphären, der zeugenden und der empfangenden, also auch der letzten Sefira zu Hause. Zu der Stelle Jecheskel 1:28 »wie das Aussehen des Bogens im Gewölk am Regentage ist die Erscheinung der Gestalt der Glorie Gottes« heißt es hier: »Der Bogen ist das ›Leben der Welten‹, das Gewölk ist [die zehnte Sefira] *Malchuth*, [die das weibliche Prinzip oder die Schechina ist], und das ist die Bedeutung von ›meinen Bogen habe ich ins Gewölk gegeben‹ [Gen. 9:13] – ich habe gegeben: nämlich seitdem die Welt erschaffen wurde [besteht sie durch die Beziehung jener beiden Bereiche]. ›Am Regentage‹, an dem die

89 Sohar I, 71b; *Tikkune Sohar* Nr. 69, Bl. 110a. Dieselbe Deutung des Verses auf den Penis wird in den talmudischen Quellen mit anderer Motivation in verschiedenen Variierungen vorgetragen.

90 So eindeutig bei Isaak ben Jakob Kohen in seinem *Perusch ha-Merkaba*, Tarbiz II (1931), S. 200, und die genauere Ausführung dieser Stelle unter Heranziehung der Farben des Regenbogens bei seinem Schüler Moses aus Burgos, Tarbiz V (1934), S. 183.

Gewalten des Gerichts wirken, wird der Bogen sichtbar. Denn wenn sich die Linke erhebt, um Macht zu gewinnen, erscheint [die Schechina, die] Rachel [heißt] in den drei Grundfarben des Regenbogens... weiß, rot und grün, die in jener »Gestalt der Glorie« erscheinen. Denn »wie das Aussehen des Lichtglanzes im Kreise« – das heißt wie das Licht, das in dem [auf jene drei Farben verteilten] Rund des Auges verborgen ist, ist »die Erscheinung der Glorie«. Dies bezieht sich auf die [Erscheinung der] Farben, in denen die Einung der unteren Welt gemäß der der oberen sich vollzieht. Und wie die verborgenen unsichtbaren Farben in der oberen Welt Eines werden, so vereinigen sich auch unten im [wahrnehmbaren] Regenbogen weiß, rot und grün als Sinnbild der unteren Einheit<sup>91</sup>.« Auch an einer Verbindung dieser Symbolik des Regenbogens mit den Harmonien der künftigen Erlösung hat es bei späteren Kabbalisten nicht gefehlt<sup>92</sup>.

Eine andere Linie der Farbensymbolik verfolgt Josef Gikatilla (um 1300), dem ein anonymes »Mysterium der Farben nach ihren Arten« zugehören dürfte, das in einer Münchner Handschrift erhalten ist<sup>93</sup>. Sie ist durch den Nachdruck denkwürdig, den sie an einer wichtigen Stelle auf die Natursymbolik legt. Die höchste Sefira *Keter* ist bei ihm das unvermischte und unveränderliche reine Weiß, daß über allen Synthesen stehende »absolute Erbarmen«

91 Sohar I, 18a/b. Vergl. in meinem oben (Anmerkung 43) zitierten Inselbuch, S. 75-76. Ähnlich im Sohar, III, 215a, 230b; *Tikkune Sohar* Nr. 6, Bl. 24b, sowie Bachja ben Ascher zu Genesis 9:13 (ed. Venedig 1544) Bl. 20d. In den *Tikkunim* werden diese drei Farben des Regenbogens auch den drei Farben im Auge zugeordnet, sowie den drei Urtönen, die der kabbalistischen Auffassung nach der Schofar als Urmaterie der Sprache hervorbringt.

92 So in Cordoveros jüngst edierten Kommentar zu den *Tikkunim*, Jerusalem 1972, I, Bl. 39a.

93 Cod. Hebr. 305, Bl. 59b-62b. Die Autorschaft folgt aus der innigen Verwandtschaft des Stils und vieler Details, besonders am Anfang und Ende, mit Gikatillas *Scha'are Ora* und andern Werken.

der Gottheit<sup>94</sup>, das daher auch das Vorherrschen des Weiß im Kult des Versöhnungstages bestimmt. Demgegenüber tritt in diesem Weiß in der Sefira *Chokhma* schon ein Element des Finsteren auf. Denn alle Sefiroth außer der höchsten haben von nun an zwei Aspekte, eine Vorder- und eine Rückseite, auf welcher letzterer sich das Finstere geltend macht. Dies Finstere äußert sich in seinem Ursprung noch als Rot, das dem Weiß beigemischt ist. Dem entspricht wohl die Auffassung, daß der letzte Ursprung der richtenden Gewalt Gottes schon in dieser Sefira zu suchen ist<sup>95</sup>. In der nächsten Sefira wird dieses Rot vorherrschend: sie stellt sich als ein Rot dar, das zum Weißen hinneigt. Wenn sich aber das Weiß und Rot dieser beiden Sefiroth mit viel Blau »verweben«, entsteht Grün, und daher kommt, diesem Autor zufolge, das Grün in der Natur so zentral vor: weil es die Auswirkung der Sefira der Gnade, *Chessed*, der ungehemmt sich verströmenden, spendenden Kraft der Gottheit in der sichtbaren Schöpfung darstellt. Nicht weiß, sondern grün ist »das Gewand der Erde«. Wenn die Natur im Herbst hinwelkt, weil die Strenge überhand nimmt und »die Kanäle unterbrochen werden«, durch die nämlich die Schöpfung mit ihren Quellen in der Sefirothwelt kommuniziert, fallen die Blätter ab und welken die Pflanzen dahin, behalten aber durch den Morgentau noch etwas von der Kraft des Weißen, das von ganz oben, wenn auch nur in Tropfen herabkommt. Manche Kanäle freilich brechen nie, und deswegen gibt es immergrüne Bäume und Sträucher. So wie zuerst in der *Chokhma* das Moment von Werden und Vergehen auftritt, von Sein und Nichtsein in ihrer Dialektik, so haben alle Nuancen des Grün in der Natur ihre Kraft

<sup>94</sup> »Absolut« hier im Unterschied zu der relativen Barmherzigkeit, die die Synthese der Liebe und der Strenge ist und der Zentralsefira *Tifereth* zugeordnet wird.

<sup>95</sup> Diese Meinung wird von Cordovero erwähnt, aber abgelehnt.

aus der Einwirkung von *Chokhma* auf diese Sefira der schöpferischen und spendenden Gnade oder Liebe. Demgegenüber hat die nächste Sefira, die Strenge, ihre Kraft aus der Röte der Sefira *Bina* und wird so zum absoluten Rot, wie es sich im lohenden Feuer zeigt. Während aber das Feuer vernichtet, »bestehen« – wie der Autor sagt – »alle Dinge durchs Grün.« Von hier an übernimmt die Abhandlung die geläufige Symbolik von *Tifereth* als Purpur, in dem Weiß, Schwarz, Blau, Grün, Gelb und Rot enthalten sind. Diese Farben werden durch die nächsten zwei Sefiroth aktiviert und bilden in der neunten Sefira den Regenbogen. Die letzte Sefira ist wiederum das reine Blau und Wahrzeichen der Gemeinde Israel in ihrer historischen und metaphysischen Gestalt<sup>96</sup>.

Wir haben einen Einblick erhalten, auf welche Weise die Kabbalisten auch in der Welt der Farben eine Widerspiegelung der verschiedenen Potenzen und Aspekte des Göttlichen fanden. Es versteht sich, daß ähnliche Schilderungen der unter den Sefiroth stehenden Welten des göttlichen Thrones und der Merkaba, die schon Schöpfungen sind, in allerlei Abwandlungen wiederkehren. Besonders gilt das für die Beschreibungen, die der Sohar von den sieben »Lichtpalästen« gibt, die sich unter der letzten Sefira dehnen<sup>97</sup>. Hier gibt es dann Nuancierungen der Farben-

<sup>96</sup> Der Autor schließt seine Betrachtung: »So kannst du denn aus jeder Stelle der Tora, wo eine dieser Farben vorkommt, ersehen, aus welcher Sefira sie herkommt. Und wo zwei Farben sich mit einander vermischen, wirst du wissen, welche Sefira sich hier mit der letzten, *Malkhuth*, vermischt und sich durch ihr Medium manifestiert« (Bl. 62b).

<sup>97</sup> Vergl. z.B. Sohar I, 41b–45a, sowie in den Kommentaren zur Merkaba-Vision Jecheskels, deren bemerkenswerteste wir im *Sohar Hadasch*, in Moses de Leons *Mischkan ha-Eduth*, sowie in besonderen Schriften von Jakob ben Jakob Kohen, seinem Bruder Isaak Kohen, Moses aus Burgos und Josef Gikatilla besitzen. Der letztere spricht auch in seiner Abhandlung *Sod ha-Haschmal*, in der Sammlung *Arze Lebbanon*, Venedig 1601, Bl. 41b über die Symbolik der sieben Farben des »Lichtglanzes« (*Nogah*) der Merkaba und ihre Mischungen.



spiele, die sich auch in den phantasievollen Beschreibungen des himmlischen und irdischen Paradieses fortsetzen, Beschreibungen, in denen grade der Autor des Sohar schwelgt. Die Namen Gottes selber und ihre einzelnen Buchstaben leuchten in diesen Sphären in allen möglichen Konfigurationen und Farbenspielen auf, ein Motiv, das seine Wirkung noch in den Äußerungen der sogenannten »praktischen Kabbalisten« über meditative und magische Praktiken tut. Denn nur, wo die Namen Gottes in den richtigen und nur mündlich tradierten Farben vorgestellt und meditiert werden, haben sie einen sei es imaginativen, sei es realen Effekt<sup>98</sup>. Zu dieser Seite der Sache verfüge ich aber über keinen verlässlichen Zugang.

Ich möchte mit der Mitteilung einer Stelle aus dem Sohar schließen, in der im Gleichnis der Flamme die Farbensymbolik in besonders eindringlicher Weise zur Darstellung der göttlichen Einheit in ihrer Dynamik herangezogen wird. Rabbi Simon ben Jochai und Rabbi Pinchas ben Jair unterhalten sich, auf dem Wege nach Tiberias, über die Einheit des Oberen und des Unteren, den *hieros gamos* in der Welt der göttlichen Potenzen, der auch in der Einheit von Himmel und Erde symbolisch dargestellt ist. Am

Dabei erwähnt er, daß es allein von Weiß zweiundsiebzig Farbnuancen in der Merkaba gäbe. Auf eine andere Stelle zur Farbsymbolik im Sohar II, 92a sei hier nur hingewiesen. Dort wird in einer Ausführung über den Sabbath von zwei Perlen gesprochen, die, durch eine Spange verbunden, an diesem Tage leuchten: eine ganz farblos und eine in sieben Farben zwischen Rot und Weiß. Gemeint sind wohl die Lichter von *Bina* und den sieben unteren Sefiroth, die in der letzten zusammengefaßt sind. Diese beiden Sefiroth spielen auch sonst in der Symbolik des Sabbath im Sohar eine besonders große Rolle.

<sup>98</sup> Vergl. etwa die merkwürdige Stelle aus Abraham Halewis, um 1490 verfaßten, *Massoreth ha-Chokhma*, die in dem Sammelwerk *Sepher Nathan*, ed. N. Coronel, Wien 1872, Bl. 1b zitiert ist. Es ist vielleicht mitteilenswert, daß ich bisher in keiner der Schriften Abraham Abulafias über die Theorie und Praxis der Meditation, wo Ausführungen über Lichtsymbolik in solchem Zusammenhang am ehesten zu erwarten wären, derartiges gefunden habe.

Ende dieser Ausführungen sagt Rabbi Simon: »Es ist noch ein Wort zwischen uns«. Und nun heißt es:

»Rabbi Simon begann und sprach: zwei [sich anscheinend widersprechende] Sätze stehen in der Schrift, und zwar im selben Kapitel der Tora. Einmal [Num. 4:24]: denn JHWH dein Gott ist ein verzehrendes Feuer, und zum andern [4:4]: und ihr, die Ihr JHWH euerm Gotte anhängt, ihr alle seid heute am Leben. Diese Sätze sind schon an andern Orten erklärt worden und die Gefährten haben sich damit beschäftigt<sup>99</sup>. Es ist auch schon unter den Gefährten bekannt, daß es ein Feuer gibt, das Feuer verzehrt und vernichtet, denn es gibt Feuer, das stärker ist als Feuer<sup>100</sup>. Aber komm und schau: wer das Wissen um die heilige Einheit erkennen will, betrachte die Flamme, die aus der Kohle oder aus einer brennenden Lampe aufsteigt. Denn diese Flamme kann nur dann aufsteigen, wenn sie sich an einen gröberen [materiellen] Stoff halten kann. Komm und schau: in der aufsteigenden Flamme gibt es zwei Lichter. Das eine ist ein weiß leuchtendes Licht und das andere ein Licht, an dem Schwarz oder Blau Anteil haben. Jenes weiße Licht ist oben und steigt gradenwegs auf und unter ihm ist das blaue oder schwarze Licht, das einen Thron für jenes weiße bildet. Und das weiße Licht lagert über ihm, und indem sie sich an einander halten, werden sie eins, und jenes schwarze oder blaue Licht, das unten ist, ist ein Thron der Glorie für jenes weiße. Und darauf bezieht sich das Geheimnis des *techeleth*, [der

<sup>99</sup> Gemeint ist die Stelle in b. *Kethubboth* 111b, wo der Widerspruch zwischen diesen zwei Versen zum ersten Mal behandelt und die Frage aufgeworfen wird: kann denn der Mensch überhaupt der Schechina »anhängen«, d. h. mit der Gottheit kommunizieren? Die Antwort dort auf eine Frage, die an die Grenze der Mystik führt, ist von gradezu antiklimaktischer Nüchternheit: man solle seine Tochter mit einem Schriftgelehrten verheiraten.

<sup>100</sup> Dies ist aus b. *Joma* 21b.

blauen Farbe im Kultus der Tora]. Dieser blauschwarze Thron ist in dem andern Material unter ihm verankert, an dem er sich entzündet und das ihn anregt, sich mit dem weißen höhern Licht zu verbinden. Dies Blauschwarz wird zu Zeiten rot, das weiße Licht über ihm aber ändert sich niemals, sondern bleibt beständig weiß. Das blaue Licht aber ändert seine Farben, manchmal blau oder schwarz und manchmal rot. Und dieses Licht hat Anteil nach zwei Seiten. Es hat Anteil nach oben an jenem weißen Licht; es hat Anteil nach unten an jenem Stoff, der unter ihm ist und es zum Leuchten befähigt. Dies blaue Licht aber zehrt immer an jenem Stoff, den man ihm gibt und vernichtet ihn. Denn je intensiver es sich an ihn unten heftet und auf ihm lagert, desto stärker verzehrt und frißt dies blaue Licht ihn auf, weil es seine Natur ist zu vernichten und aufzufressen. Hängt doch an ihm die Vernichtung von allem und der Tod von allem<sup>101</sup>. Deswegen eben verzehrt es alles, woran es sich unten heftet. Jenes weiße Licht jedoch, das auf ihm ruht, verzehrt und vernichtet nie und bleibt unwandelbar. Und davon sagt Moses: Denn JHWH dein Gott ist ein verzehrendes Feuer, das wirklich alles, was unter ihm liegt, verzehrt und vernichtet, und deswegen sagt er ›dein Gott‹ und nicht ›unser Gott‹. Moses nämlich gehörte zu jenem weißen Licht von oben, das weder vernichtet noch verzehrt. Komm und schau: es gibt keine Erweckung, an der sich dies blaue Licht entzünden kann, um auch am weißen Lichte teilzuhaben, als eben durch Israel, die unter ihm [als Materie für das Licht] ihm anhängen. Obwohl es die Natur jenes blauschwarzen Lichtes ist, alles zu verzehren, was ihm von unten her anhängt, so hängt Israel ihm von unten her an

<sup>101</sup> In der Fortsetzung des Stückes (I, 51b) wird auf das Blau als Repräsentant des Todesprinzips, die oben besprochene Talmudstelle (siehe Anm. 21), gedeutet, wonach Blau im Traum ein ungünstiges, beziehungsweise Tod ankündigendes, Omen ist.

und hat doch Bestand, und das ist mit dem Wort der Schrift gemeint: Ihr aber, die ihr JHWH eurem Gotte anhängt, seid am Leben – *euerem* Gotte, und nicht *unserm* Gotte, jenem schwarzblauen Lichte nämlich, das alles verzehrt und vernichtet, was von unten her an ihm hängt. Ihr aber hängt an ihm und habt Bestand, wie es heißt: ihr alle seid heute am Leben. Über dem weißen Licht aber lagert oben noch ein verborgenes Licht, das es umschließt, und darin [in diesem farblosen, auf die höchste Sefira weisenden Licht] liegt ein höchstes Mysterium. So findest du alles in der aufsteigenden Flamme, und höchste Weisheiten [über die Einheit Gottes] sind in ihr. Da kam Rabbi Pinchas und küßte ihn<sup>102</sup>.«

Diese Stelle, die auch eine weitere Fortsetzung hat, in der die Erklärung der Opferflamme, die sich an dem materiellen Substrat entzündet und über das dunkle Licht bis in das weiße führt, eine große Rolle spielt, ist durch die unkonventionelle Auffassung der Symbole bemerkenswert. Moses de Leon hat später auch teilweise wörtlich, teilweise erweitert in einer hebräischen Schrift ihre Darlegungen wieder aufgenommen – der Sohar ist im wesentlichen in einem wenn auch künstlichen Aramäisch verfaßt – was die bestimmenden Motive besonders deutlich macht<sup>103</sup>. Das schwarze Licht, das auch blau und rot

102 Sohar I, 50b-51a. Die Übersetzung des Stückes bei Ernst Müller, *Der Sohar, das heilige Buch der Kabbala*, Wien 1932, S. 321-323, ist dadurch entstellt, daß der Übersetzer an allen Stellen, wo der aramäische Urtext von »teilhaben« oder »verbinden« spricht, simplifizierend »sich vereinigen« übersetzt.

103 Die Stelle steht in einer umfangreichen, titellosen Schrift über die zehn Sefiroth (vor 1290 verfaßt), die in der Münchner Handschrift Hebr. 47 erhalten ist, auf Bl. 375b-376b. In seinem 1290 verfaßten *Schekel ha-Kodesch*, S. 124 weist Moses de Leon in einem kurzen zusammenfassenden Satz auf diese Stelle hin. Ich habe sie teilweise in meinem Aufsatz über diese Münchner Handschrift »Eine unbekannt, mystische Schrift des Mose de Leon«, *Monatsschrift für Gesch. und Wiss. des Judentums* 71 (1927), S. 120-21 mitgeteilt.

changiert, ist einmal das sinnliche im Unterschied zum intellektuellen »weißen« Licht, das den Übergang von der materiellen Welt zum reinen Geistigen darstellt und damit die Einheit zwischen dem Untersten und Höchsten vermittelt und bewirkt. Es ist aber auch die dunkle Gewalt der Schechina, die im Blau des *techeleth* symbolisiert ist, und in der die Ambivalenz ihrer Natur zu besonders drastischem Ausdruck kommt<sup>104</sup>. Sie ist nicht nur das Weibliche als Leben Schaffendes, sondern hat auch ein zerstörendes, todbringendes Element. Sie ist im Sohar nicht nur im Unterschied zum Baum des Lebens, der die zeugenden Kräfte enthält, als Baum der Erkenntnis von Gut und Böse bezeichnet. Dieser Baum hat aber im Sinne der biblischen Erzählung auch einen todbringenden Aspekt; er wird gradezu, wie auch in der Fortsetzung der hier mitgeteilten Stelle, zum »Baum des Todes«<sup>105</sup>. Das blaue Licht ist mit seinem materiellen Substrat ebenso innig verbunden wie es zugleich dieses Substrat vernichtet. Aber diese doppelte Funktion ermöglicht auch seine sich immer erneuernde Transformation und Sublimation ins weiße Licht, in dem hier alle anderen Aspekte der Gottheit zusammengefaßt sind. Israel, das in seinen Handlungen, dem Vollzug der Tora, dem Opfer in seiner realistischen und übertragenen Bedeutung jenes Substrat darstellt, aus dem die dunklen Flammen von schwarz bis rot emporflackern und zum reinen Göttlichen streben, sollte nach dem Gesetz der Flamme dabei untergehen. Im Sinne des Sohars verkündet ihm schon Moses im Moment, wo es in die Geschichte eintritt, das Wunder seiner Existenz. Von der Vernichtung, vom »Baum des Todes« stets bedroht,

104 Über die Ambivalenz der letzten Sefira, der Schechina vergl. Scholem, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*, S. 183–186.

105 Sohar I, 51b, bei der Besprechung des Blau im Traum. In I, 154b ist der »Baum des Todes« auch schon als Symbol der »andern Seite«, des Bereichs des Dämonischen verstanden.

ja auch verzehrt, ist es lebendig, solange es die Kommunikation, *Dewekuth*, mit seinem Gott, der sich in der Einheit des weißen und blauen Lichtes darstellt, nicht verloren hat.

# Die Krise der Tradition im jüdischen Messianismus

## I

Man kann von drei Wegen sprechen, auf denen die Tradition sich in der Geschichte entfaltet und entwickelt. Sie kann kontinuierlich fortgesetzt werden; sie kann sich in einem natürlichen Prozeß der Metamorphose verwandeln und neue Gestalt annehmen, und sie kann schließlich einem Bruch ausgesetzt sein, der mit der Verwerfung der Tradition selber verbunden ist.

In unsern Tagen steht im Vordergrund der Aufmerksamkeit gerade der Bruch, die Aufgabe, ja die totale Negierung der Tradition im Interesse eines Neuaufbaus. Der Bruch ist die Möglichkeit, die dort am meisten betont wird, wohin wir am ehesten hören: von der stürmenden Jugend her. Auch da bleibt die Frage, die sich uns im Verlauf dieser Ausführungen aufdrängen wird: Was bleibt auch noch im Bruch? Ist der Bruch einer Tradition wirklich ein Bruch? Setzt sie sich nicht, auch wenn die Metamorphose scheinbar abgelehnt wird, auch in neuen Formeln und Gestalten irgendwie fort? Gibt es etwas Konsistentes, das sich in alldem hält? Und ist dies Konsistente formulierbar? Bevor ich auf die spezifische Problematik der Krise der Tradition und die radikalen Formen, unter denen sie im Judentum unter bestimmten Bedingungen ausgebrochen ist, zu sprechen komme, will ich den Hintergrund umreißen, vor dem sich meine Darlegungen abspielen werden.

Das historische Judentum stellt eine klassische Form einer religiösen Gesellschaft dar, die in besonders nachdrücklicher Weise auf Tradition begründet ist, in der Tradition die tragende Macht der Lebenskräfte war, die hier ihren

Ausdruck gefunden haben. Ich habe über die Bedeutung und den Sinn des Begriffs der Tradition im Judentum mich in anderem Zusammenhang ausführlich geäußert und möchte die Dinge, die ich damals in größerem Rahmen entwickelt habe, in einigen Punkten resümieren<sup>1</sup>.

Die Begriffe der Offenbarung und der Tradition bilden zwei Pole, um die sich das Judentum während zweier Jahrtausende gruppiert hat. Im Sinne der Auffassung, die sich in der talmudischen Entwicklung des Judentums durchgesetzt hat, sind Offenbarung und Tradition beides Manifestationen von Tora, von »Lehre« über die Gestaltung des menschlichen Lebens. Es bildet sich hier die Rede von der Offenbarung als »schriftlicher Tora«, die sich im Pentateuch niedergeschlagen hat, und der Tradition als »mündlicher Tora«, als deren kontinuierlicher Interpretation, die die Möglichkeiten der Anwendung und des Vollzugs der Offenbarung in der historischen Zeit betrifft. Das Wort Gottes in der Offenbarung, das sich in den Forderungen des Gesetzes kristallisiert, bedarf der Tradition, um anwendbar zu werden. Im Verlauf der jüdischen Religionsgeschichte haben sich diese Kategorien der Offenbarung und der Tradition, in denen sich die Offenbarung im Medium der Geschichte bricht, in klarer Weise verfestigt und dabei alle anderen Formen, an denen es auch im Judentum nicht gefehlt hat, ausgestoßen. So entstand hier ein Traditionalismus par excellence, der freilich von stark mystischen Akzentuationen begleitet und unterbaut worden ist.

Hier gilt die Offenbarung als die Stimme, die vom Sinai her durch die Welt tönt, eine Stimme, die zwar Klang hat, aber nicht unmittelbare Bedeutung. Sie stellt vielmehr das

<sup>1</sup> Vgl. *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt 1970 [edition suhrkamp 414], S. 90–120: »Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum«, sowie in dem darauffolgenden Kapitel über die messianische Idee.



Deutbare schlechthin dar, das der Deutung im Medium der Sprache bedarf, um verstanden zu werden. So wird die Tradition im Judentum als die »mündliche Tora« verstanden, als die sprechbar gewordene Stimme Gottes, die erst in ihr deutbar, sinnvoll und verständlich wird. Das ist die große Linie der Tradition im Judentum, als eines Versuches also, das Wort Gottes in einer Lebensordnung, die von der Offenbarung bestimmt wird, aussprechbar und anwendbar zu machen.

Dem gegenüber steht in der Geschichte des Judentums der Messianismus in seinen mannigfachen Facetten, der das Hereinbrechen einer neuen Dimension der Gegenwart, der Erlösung, in die Geschichte darstellt und der zur Tradition in ein schwieriges Verhältnis tritt. Die messianische Idee hat lange Zeit gebraucht, bis sie sich aus sehr verschiedenen Antrieben, die in der hebräischen Bibel noch ganz unverbunden und uneinheitlich nebeneinander stehen, im nachbiblischen jüdischen Schrifttum herausgebildet hat. Erst hier traten dann so verschiedenartige Vorstellungen wie die von einem idealen Zustand der Welt, von einem katastrophalen Zusammenbruch der Geschichte, von der Wiederherstellung des Davidischen Königums, vom »Knecht Gottes«, mit der prophetischen Schau eines »Tages des Herrn« und eines »Letzten Gerichtes« zusammen. Der Messianismus steht ursprünglich quer zur Idee der Offenbarung der Tora. Er stammt nicht etwa aus einer Fortsetzung, einem Weiterdenken der Idee eines im Leben verpflichtenden Gesetzes oder einer Tradition über dessen Anwendbarkeit, etwa in der Endzeit, sondern vielmehr aus einer anderen Quelle. Er stammt aus einer historischen Vision und der historischen Erfahrung und vor allem aus dem Gegenbild zu dieser Erfahrung in der Imagination der Juden.

In der messianischen Idee verbinden sich zwei Elemente,

die die historischen Gestalten bestimmen, die der Messianismus im Judentum angenommen hat. Diese zwei Elemente sind das restaurative und das utopische. Messianismus, Vorstellung vom Inhalt der Erlösung als eines am Ende der Geschichte oder gar jenseits von ihr stehenden öffentlichen, die Gesamtheit und nicht den einzelnen betreffenden Vorgangs – das konnte entweder ein Rückgriff auf eine Urzeit sein, auf einen Stand der Dinge, der im Laufe der Geschichte oder vielleicht gar von Anfang an verfallen und korrumpiert ist und welcher der Wiederherstellung, der Restitution oder Reintegration bedarf. Erlösung in diesem restaurativen Sinn ist Wiederherstellung eines ursprünglichen Standes und enthält als solche ein hervorstechendes konservatives Element. Hier handelt es sich um Wiederanschluß an etwas, was verlorengegangen ist und in der Erlösung wiedergewonnen wird. Dem gegenüber steht das andere Element, das mit jenem ersten in natürlichen Konflikt zu treten bestimmt war: die Auffassung der Erlösung als eines Phänomens, in dem etwas durchbricht, was noch nie da war, in dem sich etwas ganz Neues unverwechselbar ausspricht. Beide Elemente treten sowohl in der Theologie der Juden als auch in den historischen Formen des unter Umständen akut werdenden Messianismus deutlich zutage. Freilich, diese Elemente des Restaurativen und Utopischen in der messianischen Idee konnten konfliktlos nebeneinander wohnen, solange es sich dabei um eine Hoffnung handelte, die in die weite Ferne projiziert wurde, um eine Glaubensüberzeugung, der keine aktuelle Erfahrung entsprach. Solange die messianische Hoffnung abstrakt blieb, noch nicht in der Erfahrung von Menschen konkret geworden und zu konkreten Entscheidungen gezwungen war, konnte sich in ihr auch Widersprechendes vereinigen, ohne daß dieser latente Widerspruch empfunden worden wäre. In dieser Form ist

dann der Glaube an die künftige Erlösung selber zu einem Traditionsstück geworden, dessen Spannung zu den übrigen Traditionsstücken verschwiegen oder rhetorisch verschleiert werden konnte. In der Imagination, die diese Dinge bildhaft entwickelt, konnten die noch unrealisierten und utopischen Elemente friedlich nebeneinander oder miteinander wohnen. Denn die Imagination verbindet die Bilder und sucht Brücken und Wege zwischen ihnen herzustellen. So konnte der Messianismus auch konservative Haltung übernehmen und aus dieser heraus sich der Tradition einfügen. Die messianische Aktivität aber konnte das sehr schwer. In dem Moment, wo der Messianismus aus dem Bereich der Glaubensüberzeugungen, der abstrakten Lehre und der kombinatorischen Imagination ins Leben hinübertrat und akute Formen annahm, mußte er an einen Punkt kommen, wo diejenigen Kräfte, die in diesen zwei Elementen angelegt waren, in ihrem Ausbruch miteinander in Konflikt geraten würden, den Konflikt zwischen der Tradition der Vergangenheit und der Gegenwart der Erlösung.

Daher kommt es, daß in der Theologie des Judentums das Problem eines Konfliktes zwischen Messianismus und Tradition sich nicht gestellt hat. Die messianische Idee wurde, wenn auch nicht logisch aus der Idee der Tradition entwickelt, doch als mit ihr vereinbar aufgefaßt. Erst wo historische Erfahrung die Herzen erschütterte und bewegte, konnte solche Erfahrung auch eine quasi theologische Bearbeitung finden, in der die Krise der Tradition im Messianismus dann sehr schnell ausbrach.

So ist denn die naheliegende Frage nach dem Stand der Tora in der messianischen Welt in der alten jüdischen Literatur, im Talmud und Midrasch und den Apokalypsen, rein imaginativ entwickelt worden, in Wunschträumen, in Projektionen des Vergangenen auf die Zukunft und in

Bildern des Utopischen, des schlechthin zukünftigen Neuen. Diese Bilder sind mehr von Hoffnungen und Wünschen als von historischen Erfahrungen geprägt. Freilich ist hier und da – so mit großem Nachdruck von Aptowitzer<sup>2</sup> – behauptet worden, daß auch bestimmte historische Erfahrungen, wie etwa die mit den Hasmonäern des zweiten und ersten vorchristlichen Jahrhunderts und deren weiten Kreisen sehr unsympathischem Verhalten, Anteil an der Ausbildung dieser Vorstellungen hatten. Ebenso ist nicht selten auch behauptet worden, daß die polemischen Auseinandersetzungen mit dem Paulinismus und den urchristlichen Vorstellungen von der Erlösung auf die Ausbildung der messianischen Vorstellungen im Judentum selber zurückgewirkt haben. Mir scheinen diese Theorien aber unsubstantiiert und zweifelhaft, obwohl ich natürlich nicht bestreiten würde, daß der Paulinismus innerhalb des jüdischen Messianismus eine echte Krise der Tradition darstellt, die der vergleichbar ist, die wir hier am Phänomen des Sabbatianismus noch näher analysieren werden. Aber die Rückwirkung dieser Krise auf die Ausbildung der jüdischen Vorstellungen selber ist bei dem überaus schnellen Bruch der Urkirche mit dem Judentum höchst hypothetisch.

Daher bedingt eine Vorstellung von der Erlösung, die nicht von messianischer Erfahrung (oder Anti-Erfahrung) geprägt wurde, eine im Entscheidenden konservative Auffassung, die keinen Konflikt einschloß, geschweige denn auf einem solchen Konflikt insistieren würde. Im Sinne dieser Spekulationen stellt die Erlösung vielmehr eine vollere Entfaltung alles dessen dar, was vorher nur unvollkommen vollziehbar war, nicht aber dessen Abrogation.

<sup>2</sup> V. Aptowitzer, *Parteipolitik der Hasmonäerzeit im rabbinischen und pseudoepigrapischen Schrifttum*, Wien 1927 – ein leider in seinen Behauptungen weithin unannehmbares Buch.

Das gilt für die uns bekannten literarischen Niederschläge des alten Messianismus, etwa in den Midraschim.

Teilweise wird der Messias, der die Erlösung herbeiführt, geradezu als ein Moses des neuen Aons, ein Moses redivivus, angesehen<sup>3</sup>, und die Frage erhebt sich, ob sich die Parallele zu Ende führen läßt. Ist etwa der Messias als neuer Moses, der aus dem Exil in die Welt der Erlösung hinausführt, auch der Geber einer Tora für die Zeit der Erlösung? Ist die Tora und ihre Ausstrahlung in der Tradition das endgültige Wort Gottes an Israel, oder gibt es in der messianischen oder apokalyptischen Sicht eine neue Offenbarung, eine neue Gestalt des Wortes Gottes? Die Bibel weiß von keiner Krise dieser Art. Jesaja (2:3) weiß, daß am Ende der Tage »von Zion Tora ausgeht und das Wort Gottes von Jerusalem«. Tora schlechthin, nicht alte Tora und nicht neue Tora. Es ist die Fülle der Tora, die noch keine Krise kennt und in der Vision in ihrer vollen Entfaltung vorausgesehen wird. Dem entspricht die in der rabbinischen Literatur weit verbreitete Anschauung, daß die Tora der messianischen Zeit die Widersprüche und Schwierigkeiten lösen werde, die jetzt in manchen Punkten bestehen. Darüber sind sich die Quellen der jüdischen Tradition fast einhellig klar. Es gibt einen Fortschritt im Verständnis der Tora, der in der messianischen Zeit seinen Höhepunkt erreicht. Ein Umbruch, ein In-Frage-Stellen des traditionellen Elementes schied dabei aus, wurde als reale Möglichkeit überhaupt nicht apperzipiert. »Insofern die Tage des Messias die religiöse und politische Vollendung der nationalen Geschichte darstellen und, wie immer idealisiert, doch der Welt zugehören, in der wir leben, ist es nur natürlich, daß die Tora im messianischen Zeitalter nicht nur ihre Geltung behält, sondern auch besser verstanden und besser erfüllt werden kann als je zuvor<sup>4</sup>.«

<sup>3</sup> Aage Bentzen, *Messias, Moses Redivivus*, Zürich 1948.

Mit Recht hat W. D. Davies, der der Stellung der Tora im messianischen Zeitalter eine wertvolle Untersuchung gewidmet hat<sup>4</sup>, auf die ich hier mehrfach zurückgreife, bemerkt, daß auch der neue Bund, von dem zuerst Jeremia (31:31 ff.) spricht und der dann etwa in den Sektenschriften vom Toten Meer eine so große Rolle spielt, nicht als Gegeninstanz der alten Tradition gegenübergestellt wird, sondern als deren endgültige Etablierung im Herzen der Kreatur, also als ihre endgültige Interiorisation.

Noch ein Moment ist zu betonen, wenn wir verstehen wollen, warum es ursprünglich kein Bewußtsein von einem möglichen Konflikt zwischen der Tradition und dem Messianismus geben konnte. Solange der historische Prozeß, in dem die Tora der Grundstein und das Lebens-  
element des Judentums wurde, im Flusse war, zieht dies positive Moment der Lebensgestaltung innerhalb des Bereichs der Tora die produktiven Kräfte auf sich. Dieser Prozeß, in dem, im Laufe von mehr als fünfhundert Jahren, die »Tradition« überhaupt erst geschaffen wurde, ließ keinen Raum für Fragen offen, die den Wert und die Geltung dieses positiven Momentes, des Aufbaus eines Lebens unter dem Gesetz der Tora, betreffen konnten. Erst wo dieser Prozeß auf seinem Höhepunkt angelangt ist, waren solche Fragen mit historischer Durchschlagskraft möglich, und auch da erst, wie schon gesagt, wenn ein neues Element konkret einbricht, wie es im akuten, real gewordenen Messianismus geschah.

Konsequenterweise brachte die unendliche Wertung der

<sup>4</sup> George Foot Moore, *Judaism in the first Centuries of the Christian Era*, Cambridge, Harvard, 1927, I, S. 271. Ungeachtet der tiefgehenden und wohlbegründeten Bedenken, die gegen die in diesem Werk vorgetragene Auffassung dieser Entwicklungen erhoben worden sind, bleibt Moores Buch einer der wenigen bedeutenden Versuche, den Prozeß darzustellen, in dem sich das rabbinische Judentum gebildet hat.

<sup>5</sup> W. D. Davies, *Thora in the Messianic Age*, Philadelphia 1952.

Tora in ihren beiden Aspekten, der »schriftlichen« und der »mündlichen« Tora, auch die Vorstellung von ihrer wesentlichen Unveränderlichkeit mit sich, wenn auch die Deutung dieser Unveränderlichkeit im Laufe der Generationen, und am stärksten bei den Kabbalisten, sehr verschiedenen Auffassungen unterworfen sein konnte<sup>6</sup>. »Das vollentwickelte rabbinische Judentum, wie es in unsern Quellen sich darstellt« – sagt Davies<sup>7</sup> –, »bietet keinen Boden, auf dem der Glaube an irgendwelche radikalen Veränderungen in der vorliegenden Tora hochzukommen Aussicht hätte, oder einen Boden, auf dem eine neue Art von Tora willkommen geheißen werden würde.« Dieser Satz gilt aber nur für die Welt der Tradition, solange die messianische Idee ein Abstraktum bleibt. Hier ließ sich eine neue Art von Tora nur da absehen, wo sie eine vollkommeneren, nicht aber eine umwälzende Gestalt dieser Tora betreffen würde. Daher wird denn auch des öfteren betont, daß dereinst die Vorschriften der Tora immer strikter befolgt werden würden.

Demgegenüber fehlt es schon im Talmud nicht an Hyperbeln, die eine utopische Vision zum Ausdruck bringen und die einen messianischen Stand der Tora voraussehen, in welchem bestimmte Forderungen des Gesetzes hinfällig werden. Die hyperbolische Natur solcher Sätze ist dabei offenkundig. »Alle Opfer werden aufgehoben werden, nur das Dankopfer wird nicht aufgehoben«; »alle Gebete werden aufgehoben werden, nur das Dankgebet nicht<sup>8</sup>.« »Alle Feste werden dereinst aufgehoben, nur Purim wird niemals aufgehoben... Rabbi Eleasar sagte: auch der Versöhnungstag [*jom ha-kippurim*] wird niemals aufge-

6 Zu diesem zentralen Problem vgl. das Kapitel »Der Sinn der Tora in der jüdischen Mystik« in meinem Buch *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Zürich 1960, S. 49–116, 265–273.

7 Davies, S. 53.

8 *Midrasch Wajikra Rabba* 9, § 7.

hoben<sup>9</sup>.« Der Kontrast zwischen dem höchsten und dem relativ geringsten aller Feiertage, bei dem wohl auch ein Wortspiel mitklingt, ist recht charakteristisch. Das Wortspiel ist geistreich und gefährlich zugleich, denn es beruht auf dem Gleichlaut zwischen dem Namen des höchsten, und durchaus asketisch gesehenen, Festes des jüdischen Kalenders, des *jom kippurim*, mit Purim, einem Freudentag. Der Versöhnungstag, der jetzt einen Tag des Fastens und der äußersten Selbsteinschränkung und Rückkehr zu Gott darstellt, wird dereinst so »wie Purim« sein, wobei zu bedenken ist, daß Purim in der rabbinischen Tradition etwa die Stelle eines jüdischen Karnevals einnimmt. Hier kommt also ein utopisches Element hoch, das den Versöhnungstag aufsprengt und ihn mit seinem Gegenteil gleichsetzt. Freilich sind das Sätze, die gleichsam am Rande hing gesprochen sind.

Viel weiter geht, wenn auch immer noch im rein spekulativ Exegetischen und Literarischen bleibend, eine Äußerung über Psalm 146:7: »Gott löst die Gefangenen«, die besonders stark aus der eher undialektischen Linie heraus springt, nach der ja die Tradition im Messianischen erst ganz erfüllt wird und in den meisten Beschreibungen in ungebrochenem Glanz erstrahlt. Die hebräischen Worte des Psalms ließen sich nämlich in kühner, aber immer noch wortwörtlicher Übersetzung auch als »Gott löst die Verbote auf« oder »Gott erlaubt das Verbotene« verstehen (*mattir 'issurim* statt *mattir 'assurim*). »Was bedeutet dies? Einige sagen: alle Tiere, die in dieser Welt [zum Genuß] verboten sind, wird Gott dereinst wieder erlauben, so wie sie es bis auf die Tage Noachs waren. Und warum hat er sie eigentlich verboten? Um zu sehen, wer seine Worte annehmen würde und wer nicht. In der künftigen Zeit aber wird er alles, was er verboten hat, erlau-

<sup>9</sup> *Jalkut* (sowie *Midrasch Mischle*) zu Prov. 9:2.



ben.« Dieser Ansicht wird freilich sofort eine andere entgegengestellt, wonach auch in der messianischen Zeit die unreinen Tiere nicht erlaubt sein werden<sup>10</sup>. Kein Wunder, daß solche Zitate, die von der christlichen Apologetik und antirabbinischen Polemik gern aufgegriffen wurden, konservative Gemüter von jeher beunruhigten und zu Protesten und Widerstand veranlaßt haben. In der Tat ist unklar, welcher Schicht des Midrasch sie entstammen.

Dies läßt sich von einer nicht weniger umstrittenen, in den Quellen mehrfach vorkommenden Deutung nicht sagen, welche Jesaja 51:4: »denn Tora geht von mir aus«, als »eine neue Tora wird von mir ausgehen« verstand<sup>11</sup>. Es scheint Bibelhandschriften gegeben zu haben, in denen der Satz in dieser Fassung stand. Hier gibt es also die Vorstellung einer neuen Tora, die dann auch von einigen mit der Tora, die der Messias selber lehren werde, zusammengebracht wurde<sup>12</sup>. Ob diese neue Tora eine Uminterpretation der alten ist, ohne sich von ihr negativ abzusetzen, oder ob sie einen Bruch in ihr darstellt, eine neue Kombination der Elemente, die sie ausmachen, wird nicht gesagt, und beide Auffassungen waren möglich und finden auch wirklich in den verschiedenen Lesarten, in denen sie zitiert wird, ihren Ausdruck. Aber solange solche Sätze nur in den Büchern standen und keiner Situation entsprachen, in

<sup>10</sup> *Midrasch Tehillim* zu Psalm 146:7, ed. Buber, S. 535. Noch stärker zeigt den rein spekulativen Charakter dieser Überlegungen der Schluß dieses Passus, wo es heißt: »Einige sagen: sogar der Beischlaf wird dereinst verboten sein, wofür die Begründung gegeben wird: wenn schon Gott vor dem einen Tag der sinaitischen Offenbarung, nach Exodus 19:15, den Beischlaf für drei Tage verboten habe, wie sollte er ihnen in der messianischen Zeit nicht vollständig verboten sein, wo die Gegenwart Gottes, *Schechina*, in ständiger Offenbarung unter ihnen weilen würde?«

<sup>11</sup> *Midrasch Wajikera Rabba* 13, § 3, ed. M. Margulies, S. 278, mit sehr charakteristischen Abschwächungen in den Varianten. Vgl. auch Davies, S. 59-61.

<sup>12</sup> *Jalkut* zu Jes. 26:2, § 429.

der ihr Inhalt geschichtliche Aktualität erhalten konnte, störte ihre Unklarheit und Mehrdeutigkeit kaum jemanden.

Auch auf ein weiteres Moment muß hingewiesen werden. Die, wie ich sagte, imaginativen Vorstellungen und Ausmalungen der messianischen Zeit, die sich in der Literatur niederschlugen, stellen keine aktive Beförderung solcher messianischen Bestrebungen dar. Von der Imagination zur Aktivität scheint hier kaum eine Brücke zu führen. Mit großem Nachdruck hat jüngst der Historiker Gerson D. Cohen auf die im großen und ganzen konsistente rabbinische Opposition gegen messianische Bewegungen in den fünfzehnhundert Jahren zwischen der Zerstörung des Tempels und der sabbatianischen Bewegung hingewiesen<sup>13</sup>. In dieser langen Zeitspanne wissen wir von vielen messianischen Bewegungen im Judentum. Sie sind aber, nach dem Zusammenbruch des messianischen Aufstandes des Bar Kochba (Kosba) gegen Rom in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts, der zum Untergang der jüdischen Gemeinschaft in vielen Teilen Palästinas geführt hat, stets lokal beschränkt und bleiben ohne historische Auswirkung. Es handelt sich bei ihnen im wesentlichen um in allen möglichen Gegenden der Diaspora ausbrechende Laienbewegungen, die nur in höchst seltenen Fällen die Unterstützung der dortigen rabbinischen Autorität erhielten. Meistens stießen solche Bewegungen auf Abwehr, wurden ausgeschaltet, was sich weitgehend durch die Umstände erklärt, die ich hier dargelegt habe. Die Bewahrer des traditionellen Elementes, und das waren im jüdischen Mittelalter eben die Träger der rabbinischen Autorität, spürten in den akuten messianischen Ausbrüchen das Nicht-Konforme, das die Kontinuität der Autorität der

<sup>13</sup> Vgl. Gerson Cohen, *Messianic Postures of Ashkenazim and Sephardim (Prior to Sabbethai Zevi)*, New York 1967.

Überlieferung Gefährdende. Solche Befürchtungen, daß akuter Messianismus zur Krise führen würde, Furcht auch vor dem uneingestandenem anarchischen Element der messianischen Utopie, spielten zweifellos bei dieser fast einhelligen Opposition der Rabbiner eine große Rolle. Es gab dafür viele gute Gründe: Sorge um die Stabilität der Gemeinde, Sorge um das Schicksal der Juden nach einer Enttäuschung, wie sie die historische Erfahrung nahelegte, verbunden mit einer tiefverwurzelten Abneigung gegen die »Bedränger des Endes«, wie der hebräische Ausdruck für Leute, die die Ankunft des Messias nicht abwarten können, sondern selber etwas dafür zu tun gedenken, lautet. All diese Motive wirken sich in der Richtung eines Abschiebens des Messianismus ins rein Glaubensmäßige, Nicht-Aktive aus, welches die Erlösung Gott allein überließ und nicht etwa der Aktivität des Menschen zuschob. Den Trägern der religiösen Autorität wurde ebenso wie den Häuption der Gemeinden, die vor den in der nicht-jüdischen Umwelt herrschenden Mächten verantwortlich waren, durch die Umstände der Lebensbedingungen der Juden im Exil eine Haltung des politischen Quietismus aufgenötigt, die bei vielen dann zur zweiten Natur wurde – gewiß einer der problematischen Aspekte der jüdischen Geschichte.

Wenn ich dabei von »Laienbewegungen« sprach, so meine ich das Wort Laien hier nicht im Unterschied zu Priestern, sondern im Unterschied zur gelehrten, rabbinischen Autorität, der die Vertretung und Interpretation der Tradition anvertraut war. Das Judentum kannte nach der Zerstörung des Tempels keinen reale Funktionen ausübenden Priesterstand mehr und behielt den Nachkommen priesterlicher Familien im Mannesstamme nur wenige und gewichtslose liturgische oder gesellschaftliche Privilegien (und Einschränkungen) vor.

Die Aggressivität, das revolutionäre Element, das in den messianischen Bewegungen steckt, mußte die Träger der Autorität abschrecken. Eine solche Bewegung stellte, indem sie sich gegen das Bestehende wandte, zugleich auch dessen Bewältigung und Gestaltung in den Formen der Tradition in Frage. Es fehlte denn auch in den Berichten der Chronisten nicht an Klagen über ablehnende Haltung, ja über Neigung zum Bruch mit Traditionsbeständen, wie sie etwa für die Bewegung um David Alroï in Kurdistan (im 12. Jahrhundert) bezeugt ist<sup>14</sup>. Je intensiver der Ausbruch, je breiter der Schauplatz ist, auf dem sich eine solche Bewegung abspielt, desto schärfer stellte sich damit eine neue Situation dar, in der nicht mehr überlieferte Exegesen, sondern die Konfrontation mit historischen Realitäten wichtig wurde.

In der Geschichte des jüdischen Messianismus gibt es zwei Möglichkeiten, die den Inhalt einer real erfahrenen Erlösung und die Bearbeitung der dadurch im Gefühle freigewordenen Affekte bestimmen.

Die Krise in der Tradition, die schließlich zu deren Abrogation führt, konnte ihren unmittelbaren Anstoß von außen erhalten, das heißt von einem Element, das die Auseinandersetzung mit ihr erzwang. Das gilt in hervorragender Weise von der Religionsstrategie des Paulus, als er im Interesse der christlichen Propaganda, wie wir aus der Apostelgeschichte wissen, darauf verzichtete, von Heidenchristen die Einhaltung des Gesetzes oder die Verpflichtung aufs Gesetz zu verlangen. Dieser Anstoß von außen, der nicht aus einer immanenten Logik kam, die Paulus selber etwa gezwungen hätte, nach seiner Annahme Christi als Erlöser in seinem eigenen Leben mit dem

<sup>14</sup> Die Quellen für diese Bewegung sind in dem hebräischen Buch von A. Z. Aescoly, *Jewish Messianic Movements, Sources and Documents*, Jerusalem 1956, S. 164-178, zusammengestellt und diskutiert.

Gesetz und seiner Tradition zu brechen, erhielt dann aber, vor allem im 7. Kapitel des Römerbriefes, eine weitreichende dialektische und geradezu antinomistische Begründung, in deren Logik Christus als das »Ende des Gesetzes« proklamiert werden konnte (Römerbrief 10:4). Erst hier wird dann die Krise der Tradition aus einer inneren Dynamik der Erlösung selber begründet, bei der die Rücksichten, die zu dieser Theologie geführt haben, unwichtig geworden und gänzlich in den Hintergrund getreten sind, freilich den judenchristlichen Gegnern des Paulinismus deutlich im Bewußtsein bleiben.

Demgegenüber konnte auf Grund einer messianischen Erfahrung eine Entwicklung eintreten, die im Begriff der Tora selber neue Perspektiven eröffnete. Hier wurde dann nicht die Tora als solche, die Gültigkeit des Gesetzes unter dem Einfluß propagandistischer Überlegungen abrogiert, sondern die antinomistischen Tendenzen, die ein Ausbruch der utopischen Elemente des Messianismus sind, wurden in die Tora selber eingebaut. Die Kühnheit und Radikalität, mit der das erfolgte, steht hinter den Paradoxen der Paulinischen Theologie um nichts zurück. Das bedeutende Interesse, das diese Entwicklung für die Religionsgeschichte hat, beruht darauf, daß wir hier, im Unterschied zu der sehr mangelhaften Dokumentation der diese Prozesse begleitenden Bewegung im Urchristentum, die entsprechenden Prozesse im vollen Licht der Geschichte und in vielseitiger Dokumentation studieren können. Ich spreche von der sabbatianischen Bewegung, der meine weiteren Darlegungen gelten werden, das heißt von der Bewegung, die von 1665 an zuerst das gesamte Judentum umfaßte und nachher ins Radikale, Sektiererische und im Untergrund Schwelende abglitt und bei alledem weite Kreise des jüdischen Volkes in Europa und dem Nahen Osten bewegt hat.

Sowohl im Urchristentum wie im Sabbatianismus schafft der als Wirklichkeit empfundene Einbruch der Erlösung, die also als menschliche Erfahrung erlebt und sinnvoll wurde, das Element, das die Krise der Tradition auslöst. Der Messias ist da, in welcher Gestalt auch immer. Wie steht es angesichts solcher Erfahrung um die Gültigkeit der Tradition, die sowohl zur Zeit des Paulus als auch zu der des Sabbatai Zwi Höhepunkte ihrer Entwicklung erreicht hatte, in der Mitte des 1. Jahrhunderts in der vollen Ausbildung des pharisäischen Judentums, im 17. Jahrhundert in der vollen Ausbildung der kabbalistischen Ideenwelt innerhalb des Rabbinismus? Die Unterschiede zwischen dem Paulinismus und dem Sabbatianismus sind groß, aber die Verwandtschaft der Grundstrukturen, des Antinomismus, einer Krisentheologie, die sich schnell entwickelt, ist weder zu übersehen noch zu verkennen.

Es ist angezeigt, kurz die Fakten zu resümieren, von denen wir bei den weiteren Betrachtungen ausgehen werden. In der Mitte des 17. Jahrhunderts war die kabbalistische Mystik innerhalb der rabbinischen Tradition zu einer historischen Macht geworden, die nicht nur das Denken gerade der religiös am stärksten bewegten Kreise, sondern in ihren Auswirkungen auch die jüdische Gesellschaft weitgehend beeinflußt und bestimmt hat. Diese spätere Kabbala, wie sie sich in ihren klassischen Formen in Safed in Palästina im 16. Jahrhundert entwickelt hat, war ihrer ganzen Anlage nach messianisch geladen und drängte nach einer Entspannung<sup>15</sup>, nach einem messianischen Ausbruch, der in der Tat ungefähr eine Generation nach der Rezeption dieser Kabbala im damaligen Judentum kam. Die von Safed ausgehende Bewegung hat nämlich etwa drei Generationen gebraucht, um sich allgemein durchzusetzen.

<sup>15</sup> Vgl. dazu das 7. Kapitel meines Buches *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*.

Nachher aber genügte eine Generation, die in diesen vom Messianismus ganz durchdrungenen Vorstellungen lebte, um eine Situation zu schaffen, in der ein Messias, der diesen Ideen zu entsprechen schien, weiten Widerhall finden konnte. Das gilt für Sabbatai Zwi aus Smyrna, der 1626–1676 gelebt und unter besonders dramatischen Umständen von Palästina aus im Jahre 1665 eine messianische Bewegung angefacht hat, die von diesem Zentrum her die gesamte Diaspora ergriff. In der Geschichte des nachchristlichen Judentums stellt sie die bei weitem bedeutendste und umfassendste messianische Bewegung dar. In ihr verschränken sich Antriebe, die aus der historischen Situation der Juden und aus der Dynamik des Messianismus selber kamen, mit solchen, die mit der Persönlichkeit des hier im Mittelpunkt stehenden Messias zu tun hatten. Freilich, für das Bewußtsein der jüdischen Massen war dieses persönliche, spezifische Element fast von vornherein von einem dichten Gewebe von Legenden überdeckt, die mit der realen Figur nur wenig oder gar nichts zu tun hatten, wohl aber dem Glaubensbedürfnis und traditionellen, weit verbreiteten Vorstellungen entgegenkamen. In diesen war ja ausgemalt worden, wie man sich etwa die Vorzeichen, die die Ankunft des Messias begleiten würden, und sein Wirken vorstellte. Der wirkliche Sabbatai Zwi aber, wie wir seine Figur heute sehr genau zeichnen können<sup>16</sup>, entsprach solchen Vorstellungen sehr wenig. Daß gerade ein solcher Mann die Zentralfigur dieser Bewegung werden konnte, ist nicht das geringste unter den Rätseln, die die jüdische Geschichte dem Betrachter aufgibt.

Sabbatai Zwi war ein sonderbarer Heiliger und weit ent-

<sup>16</sup> Ich habe darüber ausführlich in meinem hebräischen Werk *Sabbatai Zwi und die sabbatianische Bewegung zu seinen Lebzeiten*, Tel Aviv 1957, gehandelt, das jetzt auf Englisch vorliegt, Princeton 1973.

fernt von dem Typus, den ein konservativer Jude als Messias anerkannt oder auch nur apperzipiert haben würde. Er war kein Messias, der die Vollendung der Überlieferung im konservativen Sinne darstellte, und gewiß kein Eroberer, der die Könige der Welt hätte zum Erzittern bringen können. Er war ein von schwersten Gleichgewichtsstörungen des Seelischen betroffener Mensch, der zwischen Höhen der Ekstase und Tiefen der Melancholie in steil sich abwechselnden manisch-depressiven Phasen schwankte. Er war ein rabbinisch gelehrter Jude, in der talmudischen Tradition wohl bewandert, in die Welt der Kabbala tief versponnen, an dem nur eines höchst ungewöhnlich und unerwartet war: er neigte dazu, in den Momenten religiöser Exaltation bizarre und das Gesetz verletzende Handlungen zu begehen. Er liebte es, Akte, die mit einer Verletzung des Gesetzes oder phantastischen Demonstrationen verbunden waren, als religiös besonders bedeutsame Zeremonien zu vollziehen, und fand in solchen Akten offenbar einen bestimmten Sinn, den sie in dem mystischen Prozeß der Reintegration aller Dinge zu erfüllen hätten. Der Vollzug solcher Funktionen, die er sich in ekstatischen Momenten anmaßte, ohne sie nachher aber verständlich machen zu können, war das letzte, was ihm hätte Anhänger schaffen können.

Der Typus des »heiligen Sünders« gehörte nicht zum Fundus der messianischen Traditionen im Judentum. In der Tat hatte Sabbatai Zwi zwischen seinem ersten Auftreten in Smyrna 1648 und seiner schließlichen Ausrufung als Messias in Gaza 1665 *keinen* Anhänger, der in ihm den Messias gesehen hätte. Er wurde ausgelacht, für verrückt erklärt oder bemitleidet. Niemand kümmerte sich um ihn, bis er unter besonders merkwürdigen Umständen einen jungen Rabbi aus den Talmudschulen Jerusalems fand, der sich in Gaza niedergelassen hatte. Nathan von Gaza,



der den Talmud und die kabbalistische Mystik seiner Zeit intensiv studiert hatte, besaß eine bedeutende Kraft der Imagination. Er hatte im März 1665 eine Vision, in der ihm dieser sonderbare Sabbatai Zwi, den er auf den Gassen Jerusalems oft gesehen haben muß, als der Messias erschien. Er erst überzeugte seinerseits den an sich selbst zweifelnden, mit den Dämonen in seiner eigenen Seele kämpfenden viel älteren Mann von der Legitimität seiner Mission. Er entfaltete als der Prophet des Messias eine große Aktivität und brachte dadurch jenen großen Ausbruch des Messianismus hervor, der in den Augen der Diaspora-Juden eben durch das Erscheinen eines die Sendung des Messias bestätigenden echten Propheten – und als solcher galt Nathan aus Gaza – gedeckt wurde.

Die Bewegung überrannte in kürzester Zeit die jüdischen Gemeinden von Jemen und Persien bis nach England, Holland, Rußland und Polen. Sie brachte etwas zustande, was von den Hütern der Tradition allzuwenig beachtet worden war, aber dem Historiker durchaus greifbar und verständlich wird: das Erlebnis der Erlösung als eines historischen Vorganges wird im Erlebnis der Erlösung als Gefühlswirklichkeit vorweggenommen und tritt in breiten Kreisen mit solcher Wucht auf, daß diese Antizipation sogar den Konflikt zu überstehen vermag. Denn die Enttäuschung in der historischen Welt, die nicht ausbleiben konnte, mußte ja mit der Glaubenserfahrung, die sich auf einer anderen Ebene abspielte, zusammenstoßen. Der ungeheure Aufschwung, der ein volles Jahr lang die jüdischen Gemeinden mitriß, hatte eine seelische Wirklichkeit geschaffen, die von den Rabbinern nicht vorausgesehen und in den alten Büchern nicht bedacht war. Nach einem Jahr kam die Katastrophe: Sabbatai Zwi wurde im September 1666 in Adrianopel vor den Sultan gebracht und vor die Wahl gestellt, unter Aufrechterhaltung seiner mes-

sianischen Ansprüche das Martyrium zu erleiden oder zum Islam überzutreten. Er zog die Apostasie vom Judentum vor, in seinem Sinn gleichsam ein letzter Schritt der heiligen Sünde, geradezu deren Apotheose, die ihm auf dunkle Weise den paradoxen Anspruch seiner messianischen Sendung zu bestätigen schien. Von da an war die Wahl zwischen den beiden Ebenen der äußeren und inneren Erfahrung unabwendbar.

Wir können ermessen, wie stark die Kraft dieses messianischen Ausbruchs gewesen sein muß, wenn sogar dieser Akt der Apostasie vom Judentum und des Übertritts zum Islam, also der für das Bewußtsein gläubiger Juden skandalöseste Akt, der überhaupt denkbar ist, nicht unmittelbar zum vollständigen Zusammenbruch der hochgespannten Erwartungen führte. Alle andern Bewegungen sind mit der Enttäuschung hinfällig geworden, haben im Bewußtsein der Juden keine Spuren hinterlassen, und wir wissen von ihnen überhaupt nur durch das Zeugnis der Chronisten. Hier aber war die verwandelnde Kraft der Bewegung so gewaltig, daß beträchtliche Gruppen sogar diesen völlig unvorhergesehenen Schritt des Messias, von dem niemand bisher etwas in den alten Büchern gelesen hatte, hinzunehmen und aus eben diesen alten Büchern zu begründen bereit waren. Plötzlich öffnete sich für das Auge der »Gläubigen« – so nannten sich die Anhänger Sabbatai Zwis – ein neuer Blick auf die alten Schriften und Dokumente der Tradition. Nun erschien es den Theologen, man darf auch sagen Ideologen der sabbatianischen Bewegung, daß alle Blätter der alten Bücher im Grunde von gar nichts anderem sprachen als von der notwendigen Apostasie des Messias, der seine Mission durch einen Gang oder Abstieg in die Unterwelt der Völker vollenden müsse. Denn die Funken des Heiligen, die über alle Völker hin verstreut sind, müssen heimgebracht werden, wenn alles an seinen

rechten Ort kommen und die Erlösung damit vollendet werden soll. Von einem historischen Ereignis ausgelöst, erleidet die Vorstellung vom Messias einen dialektischen Zerfall. Seine Mission bekommt einen zerstörerischen und paradoxen Zug, der ganz und gar zur Auswirkung gebracht werden muß, ehe das Positive der Erlösung sichtbar werden kann. Die Figur des Messias selber bekommt einen unheimlichen und alle traditionellen Werte in Frage stellenden Charakter. Unübersehbar ist der Abgrund, der die Figur des am Kreuze für seine Sache gestorbenen Messias von der des die Apostasie auf sich nehmenden, also unter Verkleidung agierenden trennt. Dennoch ging auch von dieser so ganz ins Zwielfichtige, Doppeldeutige und Verräterische getauchten Figur eine verführerische Faszination aus.

2

Wir haben die Situation kennengelernt, in der sich das Problem stellte, wie die Krise der Tradition in einem solchen akuten messianischen Ausbruch sich entfalten würde. Diese Krise tritt gerade im Kreis der entschlossensten Gläubigen zutage, im unmittelbaren Zusammenhang mit den Versuchen, die Apostasie des Messias als eine Sendung zu verstehen, die in Bereiche führt, die von gläubigen Juden nicht betreten werden können und die nur der Messias allein imstande sei zu durchdringen und die Mission der Erlösung auch in ihnen zu vollenden. Die Apostasie des Messias erzwang eine Scheidung der Geister. Wer das Verdikt der Geschichte und der äußeren Welt für entscheidend hielt, weil ja alles Äußere zugleich auch den Stand des Inneren symbolisch ausdrückt, mußte sich von einem solchen Messias abwenden. Nur wem die Antizipation der

Erlösung in seiner Erfahrung so lebendig geworden war, daß sie den Widerspruch zwischen äußerer und innerer Erfahrung, also ihr dialektisches Aufgerissenwerden, ertragen konnte, konnte diesem Messias, der sich selbst verleugnet und seine Mission verraten zu haben schien, die Treue bewahren.

So bildete sich der Sabbatianismus als eine häretische Bewegung innerhalb des Judentums, die bis in die Anfänge des Zeitalters der Emanzipation, bis in den Anfang des 19. Jahrhunderts, in Zentral- und Osteuropa fortwucherte und sich in der Türkei sogar bis in die Gegenwart hinein, wenn auch absterbend, erhalten hat. Er nahm die Formen einer im Untergrund des Gettos wirkenden Sekte an, die von der jüdischen Autorität in den Gemeinden zuerst überwiegend mit schweigender Ablehnung, dann in wachsendem Maße mit leidenschaftlicher Verfolgung bedacht wurde. Dabei schlägt sich die Krise der Tradition zunächst in virtuellem Antinomismus nieder, der später im radikalen Flügel der Gläubigen auch in aktuellen umschlägt. Dieser Vorgang wird mit Begriffen der jüdischen Tradition selber begründet und in durchaus jüdischer Denkweise formuliert. Erstaunlich schnell findet diese Krise der Tradition bedeutenden Ausdruck im Schrifttum der Gläubigen. Ihre entscheidenden Formulierungen kristallisieren sich schon zwischen 1667 und 1679. Und zwar nicht etwa in der sehr kleinen Gruppe, die noch zu Lebzeiten Sabbatai Zwis ihm in der Apostasie zum Islam folgte, weil sie die Aktionen des Messias für beispielhaft und auch für seine Anhänger zur Nachfolge verpflichtend hielt, sondern gerade in den Kreisen der Gläubigen, die ihrem neuen, messianischen Lebensgefühl innerhalb der jüdischen Gemeinschaft und ohne symbolische Schritte der Trennung von ihr Ausdruck zu geben suchten. Sabbatai Zwi selber, der in seinen letzten zehn Lebensjahren ein Doppelleben

als Moslem und Jude führte, besaß zwar eine sehr lebhaft imaginierte Welt und blieb in Kreisen, die ihm persönlich nahestanden, sehr einflußreich, verfügte aber nicht über die Fähigkeit, seine Vorstellungen mit überzeugender Kraft zu formulieren, was den Propheten, besonders Nathan aus Gaza, und den Theologen dieser Gruppe vorbehalten blieb.

Nach 1683, dem Zeitpunkt einer Massenkonzersion von einigen hundert Familien in Saloniki, entstand dort die nach außen hin in moslemische, in Wirklichkeit kryptojüdisch-sabbatianische Sekte der »Doenmé« (wörtlich: Apostaten, wie sie gerade von den Türken genannt wurden), die jene Nachfolge Sabbatai Zwis, von der ich eben sprach, in ihrem Leben zu verwirklichen sich verpflichtet fühlten<sup>17</sup>. Diese Sekte hat sich mehr als 250 Jahre erhalten, und einige ihrer wichtigsten Schriften sind erst vor wenigen Jahren in die Hände der Forscher gelangt. Sie suchten den Konflikt zwischen der äußeren und ihrer inneren Welt, den ihr Glaube aufgerissen hatte, dadurch zu lösen, daß sie nach außen sich der unerlösten Welt des Islam anschlossen, nach innen aber einem mystisch-messianischen Judentum, das sehr bald orgiastisch-anarchische Züge annahm. Das theologische Rüstzeug zur Formulierung der Krise der Tradition ist aber schon vorher geschmiedet worden, und gerade von Männern, die den Rahmen des Judentums nie verlassen haben. Sie hatten denselben Widerspruch zu rechtfertigen, der in der ersten urchristlichen Generation, nach dem Tode Jesu, sich zwischen der offenkundigen Realität, die von einer messianischen Verwandlung der Welt nichts wußte, und ihrem messianischen Glauben auftat, der die Wiederkunft des

<sup>17</sup> Näheres darüber in meinem Aufsatz »Die krypto-jüdische Sekte der Doenmé (Sabbatianer) in der Türkei«, *Numen*, Bd. VII (1960), S. 93-122.

Messias in seiner Glorie täglich erwartete. So wie aus diesem Widerspruch damals die Theologie des Christentums entstand, so entstand hier daraus die des Sabbatianismus, die von der jüdischen Geschichtsschreibung freilich nur allzulange nicht zur Kenntnis genommen wurde. So erklärt es sich, daß die drei erschütterndsten und erstaunlichsten Texte, die diese Verwandlung und Krise der Tradition dokumentarisch bezeugen, keinen Forscher vor meiner Generation zur Lektüre zu veranlassen vermochten.

Es sind drei Männer und drei Texte, die zeigen, was auf einem von der Tradition des Judentums gesättigten Boden und unter deren Begriffen auch in einer als unwälzend empfundenen Situation möglich ist. An erster Stelle ist hier Nathan von Gaza zu nennen, der 1680 in Skoplja (türkisch: Üsküp) in Mazedonien starb und in seinen Schriften zugleich als Prophet und als Theologe auftrat – eine Verbindung, die in der Religionsgeschichte sehr selten ist. Er hat seine Ideen in zahlreichen Sendschreiben und Abhandlungen, vor allem aber in einem Manuskript entwickelt, dessen hebräischer Titel *S'mir 'Arizim* etwa soviel heißt wie: »Sturz der feindlichen Gewalten« oder »Sturz der Tyrannen«, das heißt derer, die die Erlösung verhindern<sup>18</sup>. Diese Schrift ist etwa 1670 verfaßt. Der zweite Autor ist Abraham Miguel Cardoso (1626–1706), der aus kryptojüdischer, marranischer Familie in Spanien stammte, 1648 in Venedig zum Judentum zurückgekehrt war und sich gerade unter Aufnahme marranischer Gedankengänge der sabbatianischen Bewegung anschloß. Für ihn stellte die Apostasie des Messias eine Art höchster Recht-

<sup>18</sup> Größere Stücke aus dieser Schrift habe ich in meinem Buch *Be'iqvovth Maschiach*, Jerusalem 1944, S. 88–128, abgedruckt, wo ich zwar die Zugehörigkeit zum Corpus der Schriften Nathans von Gaza erkannt habe, nicht aber die Identität mit seinem Buch *S'mir 'Arizim*, das sich vollständig zum Beispiel in der Handschrift British Museum Or. 4536, Bl. 13–76, befindet.

fertigung der Apostasie der spanischen Marranen von 1391 und 1492 dar. Unter dem Einfluß des Propheten Nathan, dessen erste Schriften er kannte, verfaßte er schon 1668, zwei Jahre nach dem Übertritt Sabbatai Zwis, in Tripoli, Nordafrika, ein großes Sendschreiben unter dem Titel *Magen Abraham*, »Schild Abrahams«<sup>19</sup>. Seine Gedanken sind schon damals mit später kaum mehr übertroffener Schärfe formuliert worden. Dazu tritt als dritter Autor Israel Chasan aus Kastoria in Mazedonien, Schüler und mehrere Jahre lang Sekretär des Nathan von Gaza. Wir besitzen von seiner Hand einen etwa 1678/79 in Kastoria verfaßten Kommentar zu einer großen Anzahl von Psalmen, der eines der ergreifendsten persönlichen Dokumente des Sabbatianismus darstellt. Er deutet jeden Psalm entweder als Klage des in Erfüllung seiner Sendung abgefallenen Messias, der von seiner Verlassenheit und seiner Hoffnung spricht, oder aber als Triumphgesang für die angebrochene Erlösung und die mit ihr verbundenen Umwälzungen<sup>20</sup>. All diese Schriften sind noch zu Lebzeiten Sabbatai Zwis und ganz kurz nach seinem Tode verfaßt und beweisen, mit welcher Schnelligkeit sich im akuten Messianismus die Krise der jüdischen Tradition manifestiert, während bei Paulus diese Krise erst etwa fünfzehn Jahre nach dem Tode Jesu ihren literarischen Niederschlag gefunden hat.

Welcher Art sind nun die Gedankengänge, die hier vorge tragen und in der späteren Literatur der Sabbatianer, sowohl der im Judentum verbliebenen als der Doenmé, in

19 Ich habe den Text des *'Iggereth Magen Abraham* 1938 in dem Sammelband *Qobez al Jad*, Bd. XII, S. 121-155, in Jerusalem veröffentlicht. Cardoso's Autorschaft ist inzwischen eindeutig erwiesen.

20 Der Text befindet sich in der Handschrift David Kaufmann 255 in der Akademie der Wissenschaften in Budapest. Ich habe über ihn ausführlich in der Festschrift *'Alei 'Ajin* für Salman Schocken, Jerusalem 1952, S. 157-211, gehandelt.

vielfacher Weise wiederholt und variiert werden? Dabei handelt es sich für unsere Darlegungen nicht um die Frage, wie die Apostasie des Messias als ein notwendiger Abstieg ins Dunkle begründet wurde. Die Legitimität der messianischen Sendung Sabbatai Zwis steht für die Autoren fest, ihr paradoxer Charakter ebenfalls. Die Frage, die die Gläubigen bewegt, ist: Wie steht es um die Tora und alles, was mit ihr zusammenhängt, wenn der Messias nun real erschienen ist, wenn unser Herz von dieser Erfahrung erfüllt ist, aus der ja etwas für unser Leben in der nächsten Zukunft und noch mehr nach seiner zu erwartenden Rückkehr aus jenen dunklen Bereichen folgen muß? Und mehr: der neue Blick, mit dem die Gläubigen die alten Bücher lasen, hatte ihnen enthüllt, daß im Grunde überall von jener scheinbaren Apostasie des Messias die Rede war, die vor ihrem Vollzug niemand dort bemerkt hatte. Dem entsprach das Forschen nach Vorstellungen und Symbolen, in denen unbemerkt sich jene Krise der Tradition angekündigt haben könnte, die im Gefühl der Sabbatianer lebendig geworden war. Hatte doch das Verhalten Sabbatai Zwis selber, schon vor der Apostasie, ihnen deutlich gemacht, daß der Messias selber in bestimmten Momenten über dem von der Tradition umrissenen Lebensbereich stand, ihn geradezu provokatorisch in manchen seiner Aktionen durchbrach und sich damit als eine Gestalt erwies, die an der Grenze zwischen der Gültigkeit des alten Gesetzes und dem Sichtbarwerden einer neuen Ebene des Vollzugs der Tora stand. In seiner konkreten Erscheinung selber war also das Problem der Geltung der bisherigen Tradition akut geworden. Sabbatai Zwi hatte von vereinzelt Anhängern als Beweis ihres Glaubens verlangt, an sich unverständliche und bedeutungslose, aber von der Tora mit großer Emphase ausgesprochene Verbote wie etwa das des Genusses von tierischem Talg (Lev.



7:23 ff.) zu überschreiten, eine rituelle Geste von ausgesprochen symbolischem Charakter, da sie ja mit keinerlei Lustbefriedigung verbunden war<sup>21</sup>. Nach seiner Apostasie hatte er auch von mehreren Gläubigen gefordert, den gleichen Schritt zu vollziehen. Damit war also das Problem nicht von vornherein auf die Figur des Messias selber beschränkt, sondern stellte sich – wie die erwähnten Autoren es zum Teil ausdrücken – für alle, die aus derselben »Wurzel« wie die Messiasseele stammten und von ihnen als »das Geschlecht des Messias« bezeichnet werden.

Cardoso drückt diese Krise schon 1668 in radikaler Formulierung aus: »Die Tora, wie sie jetzt ist [oder: wie sie jetzt vollzogen wird], wird in der messianischen Zeit nicht statthaben<sup>22</sup>.« Der Grund ist für ihn klar: die Welt wird ja dann von allem Makel gereinigt und in ihrem ursprünglichen Stande, *Tikkun*, wiederhergestellt sein. Da der Vollzug der Vorschriften der Tora als Instrument dieser Reintegration dient – eine Grundlehre der Lurianischen Kabbala –, muß sich der Status der Tora in der messianischen Welt notwendigerweise ändern, wo die Gründe für diesen Vollzug hinfällig werden. Der Messias führt nach den spätkabbalistischen Gedankengängen nicht so sehr die Erlösung herbei, als er vielmehr symbolisch den Abschluß eines Prozesses signalisiert, den wir selber durch unsere Taten realisieren. Ist dieser Prozeß der Integration aller Dinge an ihren ursprünglichen Ort, den durchzuführen uns aufgegeben ist, vollendet – und das ist ein mysti-

21 Vgl. das Dokument in Jakob Emden, *Torath ha-Kena'oth*, Lemberg 1870, S. 53, dessen wahrer Charakter und Wert jetzt von M. Benayahu in *Studies in Mysticism and Religion presented to G. Scholem*, Jerusalem 1967, Hebrew Section, S. 33-40, festgestellt wurde. Dort finden sich noch mehrere Beispiele für derartige Gesetzesübertretungen von Seiten Sabbatai Zwis.

22 Cardoso, *Magen Abraham*, S. 134.

scher Prozeß im Innerlichen der Welten –, so erscheint die Erlösung ganz von selbst, die diesen Prozeß auch im Äußerlichen abschließt. Ist die innere Welt in Ordnung gebracht, kann es auch an diesem Äußeren nicht fehlen: es setzt sich durch, weil alles Äußere ja nur ein Symbol des Inneren ist.

Cardoso sagt: »Die beiden Toras [die schriftliche und die mündliche] entsprechen dem Stande eines Menschen, der »von einem hohen Dach in einen tiefen Brunnen« gefallen ist. Wer von einem hohen Ort auf den Boden stürzt, dessen Körper wird ganz und gar zerschunden und bedarf vieler Heilmittel und Kuren, bis all seine dreihundertfünf- undsechzig Adern und zweihundertachtundvierzig Glieder [das heißt sein gesamter materieller Organismus] geheilt sind. Genau dies trifft auch auf die Vorgänge in den oberen [göttlichen] Lichtern zu, die die mystische Gestalt des Weltenschöpfers sind. Diese Lichter sind eben die Vorschriften der Tora, deren Zahl nicht etwa zufällig der Zahl der Glieder des Menschen entspricht, deren Verwundungen und Brüche sie zu heilen bestimmt sind. So wie der Geschlagene oder Gefallene sich der Speisen und Getränke enthalten muß, die ihm schaden, und diese Diät eine lange Zeit einhalten muß, wie sie der erfahrene Arzt ermißt, so verhält es sich genau auch mit dem Vollzug der Gebote. Wenn dann die Wende und die Zeit der Heilung gekommen ist, die in dem Aufstieg der heiligen Funken [des göttlichen Lichtes] zu ihrem ursprünglichen Orte besteht, so braucht der Patient gewiß nicht mehr die Vorschriften des Arztes und die Diät in bezug auf Speisen und Getränke, die ihm vorher Schaden gebracht hätten. Und dies Gleichnis leuchtet unmittelbar für den Stand der Gebote ein, die den ärztlichen Kuren entsprechen. Denn dann werden die Lichter und alle Welten gewiß zu ihrem vormaligen Rang aufsteigen, was freilich erst in den Tagen

des Erlösers möglich sein wird, denn er hat die Kraft, alle Welten wiederherzustellen, da er selber der erste Adam [in seiner messianischen Reinkarnation] ist.« Am Schluß dieser Ausführung verschiebt Cardoso offenkundig die überlieferte iurianische Auffassung vom Charakter und der Funktion des Messias, der sein eigenes Gleichnis entspricht, zugunsten einer überschwenglichen, bei den Sabatianern weitverbreiteten Auffassung von der mystischen Machtfülle des Messias selber, der den Heilungsprozeß zum Abschluß bringt. Dieser allmähliche Fortschritt im Heilungsprozeß äußert sich nach Cardoso darin, daß je nach den Bedürfnissen der Generationen die Tora und ihre Gebote in verschiedenen Stadien gegeben worden sind, einige schon an Adam, andere an Noah und seine Söhne, andere wieder an Abraham, bis schließlich Israel die Tora in ihrem vollen Umfang erhalten habe, »um alle heiligen Funken zu läutern, von ihrer Vermischung [mit den unheiligen Gewalten] zu reinigen und zu ihrem ersten Ursprung emporzuheben, denn sie sind imstande und haben die Kraft, jene Funken bis in den Urgedanken [Gottes] emporzuheben, weil sie selbst von dort her stammen«<sup>23</sup>.

Bei diesen Ausführungen über die Funktion der Tora und den konkreten Vollzug der Gebote macht Cardoso aber an anderen Stellen durchaus einen Unterschied zwischen den Bereichen der »schriftlichen« und der »mündlichen« Tora. Die schriftliche Tora bedeutet hier, im Anschluß an die mystischen Spekulationen der Kabbalisten, nicht mehr das, was sie den Talmudisten bedeutete, das heißt einen in der biblischen Urkunde selber umschriebenen Bereich von auch konkret vollziehbaren Geboten und Verboten, zu denen in der mündlichen Tora nur weitere, genauere Ausführungen treten. Den Mystikern zufolge betrifft die

<sup>23</sup> All diese Zitate a. a. O., S. 132-133.

schriftliche Tora, die Offenbarung als solche, überhaupt keinen Anwendungsbereich im konkreten Vollzug. Anwendbar wird die Tora erst durch das Medium der mündlichen Tora, in der das Wort Gottes sich in Kontingenzen des Vollzuges auseinanderlegt. Der Begriff der mündlichen Tora, identisch mit dem der Tradition, umschreibt also die reale historische Tradition des rabbinischen Judentums, des Judentums in seiner historischen Gestalt, das die Kabbalisten sich zu deuten suchten. Es konnte also hier eine Differenzierung stattfinden: die Krise der Tradition, wie sie der Anbruch der Erlösung herbeiführen mußte, konnte eventuell auf den Bereich der mündlichen Tora beschränkt bleiben, wenn unter der schriftlichen Tora ein im Grunde mystisch verstandener Bereich der reinen Offenbarung, des absoluten Wortes Gottes verstanden wurde, das in sich unveränderlich ist – freilich vom Hörer in verschiedenen Formen aufgenommen werden kann. In solcher Sicht sind dann die Übersetzungen des absoluten Wortes in menschlich vernehmbare und artikulierbare Worte selber schon dem Bereich der Tradition, der Umsetzung ins Aussprechbare und Vollziehbare zugehörig, und damit wird die schriftliche Tora im gewöhnlichen Sinne selber, als lesbares Buch und konkrete Anweisung, zu einer ersten, frühesten Manifestation der mündlichen. Nur in diesem Sinne findet auch in ihr eine Krise statt, indem in der messianischen Zeit die Buchstaben, die die schriftliche Tora ausmachen, anders kombiniert, also in einen neuen Sinnzusammenhang gebracht werden können oder aber mindestens auch in den alten Kombinationen ganz neu gedeutet werden<sup>24</sup>.

Auch in den Schriften der Sabbatianer spielen die eben erwähnten Differenzierungen im Begriff der Tora eine

<sup>24</sup> Vgl. dazu ausführlich in meinem in Anmerkung 6 genannten Buch, S. 97-105.

Rolle, wenn es darum geht, zu präzisieren, wie es in der messianischen Zeit um sie bestellt sein wird. Cardoso sagt ausdrücklich, daß die Krise der Tora die Formen der Tradition, der mündlichen Tora betrifft. Denn die sechs Ordnungen der Mischna und ihre sechzig Traktate, in denen die Tradition zuerst kodifiziert worden ist, entsprechen eben ihrem Stande in der historischen Ordnung des Exils und zugleich in einer kosmischen Ordnung, oder besser Unordnung, die im Exil Israels ihren symbolischen Ausdruck hat. Er beruft sich dafür, nicht ohne Grund, auf eine Stelle im Sohar, die eine mystische Deutung eines Midraschwortes gibt, das über den Anbruch der Erlösung sagt: »Das Herz teilt es dem Mund nicht mit.« Ursprünglich bedeutete das, das Datum der messianischen Erlösung sei verborgen<sup>25</sup>. Man kann keine Mitteilungen über die Erlösung machen, bevor sie eintritt. Mystisch wurde das aber dahin gedeutet, daß, wo das Herz, nämlich das Herz der Tora, das geheime, absolute Wort Gottes, offenbar wird, es den Mund der Tradition, durch den es sich bisher ausgedrückt hat, nicht mehr braucht. Wo das Innere, das mystische Wesen, unverstellt aufbricht und keiner Vermittlung mehr bedarf, da wird der verdeckende Ausdruck, der dies »Herz« verhüllte, hinfällig. Während die talmudische Eschatologie für die messianische Zeit eine unendlich reiche Entfaltung der mündlichen Tora erwartete, ist sie für Cardoso überhaupt »nicht mehr notwendig«<sup>26</sup>, ja es findet in bezug auf sie eine ausgesprochene Umwertung statt, wie wir noch sehen werden.

Bei ihrem Unternehmen, die Krise der Tradition aus Begriffen der Tradition selber zu entwickeln, konnten die Sabbatianer auf Symbole der älteren kabbalistischen Li-

<sup>25</sup> *Midrasch Koheleth Rabba* 12:9, eine Umformung eines Passus im Talmud, *Sanhedrin* 99a.

<sup>26</sup> *Magen Abraham*, S. 134.

teratur zurückgreifen, deren virtueller Antinomismus mehr als dreihundert Jahre lang kaum Aufmerksamkeit, geschweige denn Proteste erregt hatte. Nun aber, in der Erregung des messianischen Aufbruchs, bewiesen sie in der Hand der Sabbatianer explosive Kraft in der Aufspaltung der Tradition. Es sind vor allem drei typologische Darlegungen, die hier immer wieder benutzt werden und die aus der spätesten Schicht des Sohar, des heiligen Buchs der Kabbalisten, stammen. In diesen Teilen, vor allem dem »getreuen Hirten«, *Ra'ja Mehemna*, und den *Tikkune Sohar*, einem als selbständiges Buch verfaßten weiteren Kommentar zu den ersten Kapiteln der Genesis werden diese Typen an vielen Stellen benutzt und in verschiedenster Weise variiert. Es handelt sich um:

1. Den Typus von den zwei Bäumen im Paradies, dem Baum des Lebens und dem Baum der Erkenntnis von Gut und Böse.

2. Den Typus von den zwei Paaren der Gesetzestafeln, die Moses am Sinai empfing. Kam Moses doch vom Berge mit einem Paar Tafeln zurück, das er zerschmetterte und zerbrach, als er dem Tanz Israels ums Goldene Kalb zusehen mußte, das sie während seiner Abwesenheit errichtet hatten. Erst nachher, als Israel sich wieder unter Moses' Zorn beugte, erhielt er ein zweites Tafelpaar, dessen Inhalt die Tora mitteilt (Ex. 34).

3. Den Typus von den sechs Wochentagen und dem Sabbat als Urbilder der Weltgeschichte, die in einer großen Weltwoche und einem darauffolgenden Weltensabbat verläuft<sup>27</sup>.

Betrachten wir die Vorstellungen, die hinter diesen Typologien stehen.

<sup>27</sup> Über die Quellen dieser drei Typologien, von denen der Hauptteil des Sohars nichts weiß, vgl. ausführlich bei I. Tishby, *Mischmath ha-Sohar*, Bd. II, Jerusalem 1961, S. 375-398, besonders S. 387-390.

Was sind die zwei Bäume im Paradies? Schon in der biblischen Metaphorik wird die Sophia, von der jüdischen Tradition mit der Tora identifiziert, als Baum des Lebens bezeichnet (Prov. 3:18) und damit ein ganzer Bereich der Typologie eröffnet. Die Bäume im Paradies sind nicht nur wirkliche Bäume, sondern weisen darüber hinaus auf einen Stand der Dinge hin, der sich in ihnen darstellt<sup>28</sup>. Nach der Meinung der jüdischen Mystiker sind beide Bäume im Grunde einer. Sie entfalten sich aus einem gemeinsamen Grundstamm nach zwei Seiten hin. Die Genesis sagt nämlich vom Baum des Lebens, er habe in der Mitte des Paradieses gestanden, während sie den genauen Ort des Baums der Erkenntnis nicht angibt. Die Kabbalisten lasen das so, daß er keinen gesonderten Ort einnahm, sondern mit dem Baum des Lebens zusammen aus dem gemeinsamen Grundstock der göttlichen Welt hervorge wachsen war. Denn die beiden Bäume sind verschiedene Aspekte der Tora, die ihren gemeinsamen Grund in der Offenbarung haben. Der Baum des Lebens stellt jenen Aspekt dar, der bisher niemals realisiert werden konnte, weil er durch die Sünde Adams gleichsam verborgen, unzugänglich blieb und wir nicht wissen, wie seine Früchte schmecken. Das Gesetz, das im Leben dieses Baumes verborgen ist, ist das der in unendlichen Harmonien sich zeigenden schöpferischen Macht, die keine Einschränkungen und Grenzen kennt. Das paradiesische Leben, das unter diesem Gesetz stünde, ist nie zustande gekommen. Die Sünde Adams bestand darin, daß er den Baum des Lebens vom Baum der Erkenntnis, auf den sich seine Begehrlichkeit richtete, isolierte. Damit begann, da die Einheit der beiden Bäume im Leben des Menschen zerstört war, die Herrschaft des Baums der Erkenntnis. Unter ihr herrscht

<sup>28</sup> Vgl. dazu mein Buch *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*, Frankfurt 1973, Kapitel 2: »Gut und Böse in der Kabbala«.

nicht mehr das eine, strömende und ungehemmte Leben, sondern die Dualität von Gut und Böse, unter der die Tora in diesem Aspekt der Offenbarung erscheint. Seit der Vertreibung aus dem Paradies, in dem Exil, in dem wir nun alle sind, gibt es kein einheitliches Ganzes mehr, als welches die Welt apperzipiert werden kann. Der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse, unter dessen Gesetz die Welt jetzt steht, entspricht einem Zustand dieser Welt, in dem es auf Unterscheidung ankommt, bevor die Einheit des Lebens wiedergewonnen werden kann, auf die Unterscheidung von Gut und Böse, Gebot und Verbot, Heiligem und Profanem, Reinem und Unreinem. Für den Autor jener Stücke im Sohar waren die beiden Bäume nicht nur, wie für die anderen Kabbalisten, Symbole der Sefiroth, der Manifestationen Gottes in der Schöpfung, wobei der Baum der Erkenntnis die zehnte und letzte Sefira vertrat, sondern darüber hinaus Typen für zwei mögliche Lebensformen im Licht der Offenbarung. Freilich, jetzt ist nur die eine ergreifbar und vollziehbar. Gerade aus jenen Scheidungen und Begrenzungen heraus soll der Mensch die verlorene Gestalt, das verletzte Ebenbild des Göttlichen in sich wiederherstellen und damit den Baum der Erkenntnis selber, mit dem er mystisch verbunden ist, zur vollen Entfaltung bringen. Diese Tora des Baums der Erkenntnis ist aber nichts anderes als die Welt der Tradition, die das Gesetz der unerlösten Welt seit der Vertreibung aus dem Paradies darstellt. Erst die Erlösung, die Brechung der Herrschaft des Exils, hebt die Ordnung des Baums der Erkenntnis auf und stellt die utopische Ordnung des Baums des Lebens wieder her, in der das Herz des Lebens unverborgten schlägt und wo die Isolation, in der sich jetzt alles befindet, überwunden wird. Die innere Logik dieser Vorstellung von der Herrschaft des Baums der Erkenntnis von Gut und Böse als der legitimen Gestalt der Offen-



barung in einer unerlösten Welt mußte also die Erlösung selber als eine Heimkehr ins Paradies ansehen, wo alle Dinge wieder an ihrem wahren Orte stehen. Wenn es sich dabei nicht um eine physische Heimkehr in ein geographisches Paradies handelt, so jedenfalls um ein Leben in einem Weltzustand, der dem des Paradieses entspricht oder in dem das Paradies sich seinerseits zur Welt erweitert. Damit wird dann aber die Tora der messianischen Zeit die des Baums des Lebens sein, die von all jenen Trennungen und Einschränkungen nichts mehr weiß. Diese Tora ist immer noch Offenbarung und, kabbalistisch gesprochen, Entfaltung des göttlichen Namens; aber sie hat nichts mehr mit der Gestalt zu tun, unter der wir sie bisher kennen. Es ist eine utopische Tora für einen utopischen Stand der Welt. Die Sabbatianer sahen in solcher Vision keinen Widerspruch zur Anerkennung der Formen der Tradition, das heißt des historischen Judentums für die Zeit des Exils. Es ist evident, wie eng dieses Denken der jüdischen Häretiker des Messianismus seiner Struktur nach mit dem der spiritualistischen Sekten im Christentum zusammenhängt, ohne doch in seiner spezifischen historischen Erscheinung und Formulierung, die ganz im Jüdischen bleibt, von ihnen beeinflußt zu sein.

Nach der Vorstellung der Sabbatianer, die auch hier den Andeutungen jener Soharstücke folgten, war bei der Offenbarung am Sinai ein solcher Stand der Erlösung, der Befreiung vom Exil erreicht. Es ist nicht überraschend, daß für ein typologisches Denken der Auszug aus Ägypten, dem Typus des Exils schlechthin, die Offenbarung zugleich als Chance der Erlösung erschien. Aber Israel, der Empfänger der Offenbarung, war dieser Chance nicht gewachsen und verfiel dem Dienst des Goldenen Kalbes. Damit trat die Tora unter dem Aspekt des Baums des Lebens, welche eigentlich den Inhalt der Offenbarung gebildet

hätte, wieder ins Verborgene zurück, und die Tradition, die mündliche Tora, die die eigentliche Offenbarung umschloß wie eine Schale den Kern, trat unter dem Aspekt des Baums der Erkenntnis die Herrschaft an, weil sie nur in dieser Gestalt in der Geschichte realisiert werden konnte.

Dies ist nun der Punkt, an dem der Typus von den zwei Bäumen im Paradies mit dem von den zwei Paaren der Gesetzestafeln zusammenfällt. Die ersten Tafeln, die dem Moses noch vor dem Rückfall in den heidnischen Kult des Goldenen Kalbes gegeben wurden, waren die Gesetze für eine erlöste Welt und stellten eine Offenbarung vom Baum des Lebens her dar. Sie waren das Gesetz der Freiheit. Hierauf bezog die spiritualistische Exegese der *Tikkune Sohar* das berühmte Wort der Mischna über die ersten Tafeln, von denen die Tora sagt (Ex. 32:16): »Und die Tafeln waren ein Werk Gottes, und die Schrift war Schrift Gottes, eingegraben, *charuth*, in die Tafeln.« Das Wort *charuth* kann aber auch *cheruth* gelesen werden, was Freiheit bedeutet<sup>29</sup>. Während die talmudische Exegese diese Lesung noch dahin verstand, daß gerade das Torastudium wahre Freiheit verleiht, das heißt also Freiheit unter dem Gesetz, sah die mystische Deutung des Sohar darin schon die Freiheit der Erlösung, deren Tora auf den ersten Tafeln stand. Diese Idee wird von Nathan von Gaza und Cardoso nachdrücklich aufgegriffen. Die Tora vom Baum des Lebens, die auf den ersten Tafeln stand, hat noch keiner gelesen. Nur die zweiten Tafeln sind Israel zur Verwirklichung überliefert worden und geben die Tora wieder, wie sie unter der Herrschaft des Baums der Erkenntnis und der Unterscheidung, der auch der Baum des Todes heißt, gelesen wird<sup>30</sup>. Mit der Erlösung aber

<sup>29</sup> Traktat *Aboth* VI, 2.

<sup>30</sup> Vgl. die Stellen über den Stand Israels bei der Offenbarung und über die ersten Tafeln in *Be'iqvoth Maschiach*, S. 93 und 100.

werden die ersten Tafeln wieder aufgerichtet werden, eine Tora, in der die Restauration des Paradiesischen sich mit der Utopie des noch nie Gehabten, noch nie vollziehbar Gewesenen verbindet. Bei dieser Exegese fällt schon im Sohar die Unbekümmertheit auf, mit der darüber hinweggegangen wurde, daß die Tora (Ex. 34:1) ausdrücklich sagt, daß die zweiten Tafeln dieselben Worte enthielten wie die ersten. Zu verführerisch bot sich die Parallele zwischen den Bäumen in der Urgeschichte des Menschen und den Tafeln in der Geschichte der Offenbarung dem mystischen Radikalismus an.

Dazu trat als drittes die Typologie, die eine Parallele zwischen dem Verlauf der Weltgeschichte und der Urgeschichte der Schöpfung sah. Der Tag Gottes ist, wie ein Psalmenwort gedeutet wurde, tausend Jahre. So entsprechen den sechstausend Jahren der Weltgeschichte die sechs Werktage, denen der große Weltensabbat, die Erlösung am siebenten Weltentag gegenübersteht. Am Sabbat aber, argumentiert Cardoso als guter jüdischer Exeget, wenn er auch diese Exegese ins Häretische überspielt, gelten andere Gesetze als am Werktag. Die Aktivitäten des Werktages sind am Sabbat weitgehend verboten, und andere Aktivitäten nehmen ihren Platz ein. Wer am Sabbat die Taten des Werktags tut, übertritt das Gesetz. Am Weltensabbat herrscht aber der Baum des Lebens und nicht der der Erkenntnis. »So folgt denn aus all diesem klar, daß es nicht genug damit ist, daß wir mit dem Eintritt der Ordnung des Lebensbaums am großen Weltensabbat der Ordnung der sechs Wochentage nicht mehr bedürfen, die der Lebenshaltung der sechs Ordnungen der Mischna entspricht, sondern daß darüber hinaus ein jeder, der Gott wie jetzt [das heißt in der Lebensordnung der Tradition] dienen will, zu jenen Zeiten [des Messias] ein Sabbatschänder und Zerstörer der Pflanzungen [das heißt geradezu ein

Ketzer] heißen wird<sup>31</sup>.« Die Mischna ist die erste Kodifikation der mündlichen Tora, und ihre sechs Ordnungen, in die sie literarisch eingeteilt ist, bilden den Rahmen des halachischen Judentums. Der Autor der oben erwähnten Soharteile schwelgt an vielen Stellen in Auslassungen über die Inferiorität der Mischna gegenüber der mystischen Lebensordnung der Kabbala und über die Abrogation der in der Mischna niedergelegten Aspekte der Tora in der messianischen Zeit. Cardoso, der von diesen aufrührerischen Passagen sehr angezogen war, hat mit seiner eben erwähnten Formulierung die Konsequenz aus diesen Anschauungen gezogen. Hier haben wir den Einbruch des virtuellen Antinomismus in die Welt der Überlieferung handgreiflich vor uns. Das bisher Gebotene wird geradezu verboten. Von da war es nur ein kleiner Schritt zu der weiteren Folgerung, von der wir noch zu sprechen haben werden: daß das bisher Verbotene nicht nur erlaubt, sondern sogar zur heiligen Handlung werden wird.

Cardoso, der in seiner persönlichen Praxis der Tradition treu blieb, brachte aber in diesen Gedankengängen eine Sicherung an, die den aktuellen Antinomismus verschob, wenn auch nur für eine Übergangszeit. Solange der Messias aus seiner Sendung in jene Reiche nicht zurück ist, in die Cardoso ihm zu folgen nicht wagt, weil sie seiner Meinung nach nur vom Messias selber betreten werden können – er lehnte die mystische Apostasie für andere als den Messias selber entschieden ab –, behält die Tradition unvermindert ihre Geltung. Die Wiederherstellung der wahren Gestalt des Menschen, Adams, ist noch nicht beendet, solange der Erlöser selber sich in der Welt der »Schalen«, der Gewalten der »andern Seite« befindet, wo er die heiligen Funken einsammelt. Mit seiner Wiederkehr, die der neutestamentlichen Vorstellung der Parusie entspricht,

31 *Magen Abraham*, S. 135.

wird dann das Gesetz der erneuerten Welt, die Tora vom Baum des Lebens, in Geltung treten. Die Welt der Tradition kann also jederzeit zusammenbrechen, und im Bewußtsein der Sabbatianer ist dieser Zusammenbruch schon längst begründet, bevor er eintritt. Denn ihre Krise ist nach der immanenten Logik dieser Vorstellungen unabwendbar.

In der Gestalt des Messias wird der eigentliche Adam wiederhergestellt, der nun seine Laufbahn in einer erneuerten Welt antritt, die unter dem Gesetz der Freiheit steht. Dabei brechen in den Schriften der Sabbatianer verborgene Konflikte auf, wie sie etwa in den Unterschieden zwischen der Haltung Cardosos und Nathans von Gaza zum Ausdruck kommen. Der Messias konnte als einer aufgefaßt werden, der den Baum der Erkenntnis und dessen Tora bis zum Ende durchdrungen hat und von dieser Erfahrung aus, die die des Juden im Exil, aber auch des leidenden Menschen überhaupt ist, in die neuen Bereiche des Baums des Lebens vorstößt. Er konnte als der Erbe der Jahrtausende erscheinen, der damit der Erlösung eine Fülle gibt, die sie vielleicht nie gehabt hätte, wäre Adam nicht der Versuchung erlegen. Denn die erste Chance der Erlösung bot sich, nach der Lurianischen Kabbala, dem Adam noch am Tage seiner Schöpfung. Hätte er in der Entscheidung über den Vorschlag der Schlange, die er zu fällen hatte, den anderen Weg gewählt, so wäre die Erlösung aller Welten schon damals eingetreten, und der erste Sabbat wäre auch der letzte, der endgültige Weltensabbat gewesen. Ob aber der Adam, der die Frucht vom Baume der Erkenntnis nie geschmeckt hätte, reicher gewesen wäre als der, der durch diese Erfahrung hindurchgegangen ist, konnte zweifelhaft bleiben, und in der Tat steht, vor allem in den Schriften Nathans von Gaza, dieser Auffassung des Messias eine ganz andere gegenüber. Nach ihr ist

die Seele des Messias von vorneherein und seit Anbeginn der Welt mit dem Baum des Lebens unlöslich verbunden und war niemals dem Gesetze des Baums der Erkenntnis unterworfen. Er stand also von jeher jenseits von Gut und Böse, von Gebot und Verbot, denn er hat den paradiesischen Stand nie verlassen. Nur von uns aus gesehen erscheinen seine Handlungen oft verwerflich, widergesetzlich und skandalös, während sie in Wahrheit dem Gesetze seines Ursprungs gemäß sind<sup>32</sup>. Es muß mit andern Maßstäben gemessen werden. Damit ist aber zugleich gesagt, daß es für den Messias den Durchgang durch die Welt der Tradition, der allen anderen heiligen Seelen und Seelenfunken auferlegt ist, gar nicht gibt. Er stellt in der vorgeburtlichen Geschichte seiner Seele – über die Nathan von Gaza erstaunliche Dinge zu berichten weiß – wie in seinem irdischen Lebenslauf das keiner Tradition verpflichtete, von seiner Wurzel her aufrührerische Element dar, die »heilige Schlange«, die von Urbeginn an gegen die andere ankämpft. Motive, die im Sohar in sehr viel differenzierterer Weise ausgeführt werden, treten in diesen Vorstellungen der Sabbatianer zu einer fast einheitlichen Bildwelt des Antinomismus zusammen. Es ist nicht etwa Ungehorsam und Abfall, die sich in der Aufhebung der Tora geltend machen, sondern eben eine veränderte Situation der Welt<sup>33</sup>. Als Adam aus dem Paradies vertrieben wurde, als er unter das Gesetz des Baums der Erkenntnis trat, mußte er beim Gang ins Exil der Welt sich mit Kleidern und Hüllen behelfen, weil sein unverhülltes, nacktes Wesen sich in seinem jetzigen Stande nicht mehr zeigen konnte. Dasselbe gilt für die Gottheit, die Sche-

32 Mit großem Nachdruck werden diese Gedanken in *S'mir 'Arizim* und andern Schriften Nathans, vor allem auch im *Sefer ha-bri'a* und dem *Drusch Rasa de-Malka Meschicha*, vorgetragen. Vgl. auch mein Buch über Sabbatai Zwi, II, S. 695.

33 *Magen Abraham*, S. 144.

china, die sich in der Tora manifestiert und die Israel auf seinem Wege durchs Exil begleitet. Auch sie bedarf der Kleider, die das eigentliche Wesen verhüllen. Im Exil trägt die Schechina dunkle Trauerkleidung. Die reine Geistigkeit der Tora bedarf der materiellen Kleider der Gebote und Verbote. Eine unverhüllte Tora wäre die Tora vom Baum des Lebens. Die Tora vom Baum der Erkenntnis aber ist eine verhüllte Tora, und ihre Kleider sind identisch mit der Tradition, mit dem Judentum der Gebote und der Halacha, wie es die Geschichte kennt. Bei der Erlösung bedarf es dieser Kleider nicht mehr, insofern sie eine Restauration des paradiesischen Zustandes bedeutet, in welchem Adam und Eva nackt im Zusammenhang des ungebrochenen Lebens standen. Im Exil war die innere Tora unerkennbar oder doch erkennbar nur für die großen Eingeweihten. In der Erlösung aber wird sie für jedermann sichtbar. Cardoso sagt: »Wenn die Schlacken der Schalen beseitigt sind [das heißt also nach der Reintegration aller Dinge], braucht die Welt jene Kleider nicht mehr instand zu halten.« Dies Im-Stand-Halten ist aber nichts anderes als der Vollzug der Gebote und Verbote, und statt dessen »wird die Tora sich jugendlich erneuern«.

Schon bei Nathan von Gaza und Cardoso tritt als Folgerung aus diesen Gedankengängen ein weiteres Motiv hervor, daß sich in der Geschichte der sabbatianischen Häresie im 17. und 18. Jahrhundert als sehr wirksam, zugleich aber auch als besonders anstößig und zum Widerspruch reizend erwiesen hat: die Aufhebung der sexuellen Tabus und besonders der Inzestverbote als Indizes der messianischen Tora. In ihnen gelangt die Krise der Tradition zu symbolisch besonders sichtbarem, wenn auch skandalösem Ausdruck. Die Beschränkungen, die aus der Verfluchung des Weibes nach dem Sündenfall stammen, werden in der

messianischen Welt hinfällig. Diese Beschränkungen sind aber, nach einer talmudischen Darlegung<sup>34</sup>, vor allem sexueller Natur. Im Paradies hätte nach Cardosos Auffassung Eva mindestens prinzipiell mehreren Männern angehören dürfen. In der Erlösung wird diese sei es animalische, sei es paradiesische Promiskuität gleichsam auf einer neuen, bisher noch nicht realisierten Ebene wiederhergestellt. Das restaurative und das utopische Moment durchdringen sich hier auf sehr charakteristische Weise. Die Aufhebung der sexuellen Tabus schlägt sich in häretischen Ritualen nieder. Beim Vollzug aller Gebote spricht der fromme Jude einen Segensspruch. Die messianische, von Sabbatai Zwi selber eingeführte neue Formel dafür lautete aber: »Gelobt sei, der das Verbotene erlaubt«, eine Formel, die von den Verteidigern der jüdischen Tradition nicht mit Unrecht als der Inbegriff dieser revolutionären Häresie empfunden wurde. Die sexuellen Tabus gaben den Ansatzpunkt ab, an dem – wie so oft in der Geschichte der spiritualistischen Sekten – die messianische Freiheit im Libertinismus ihre Bestätigung und einen konkreten Inhalt finden konnte. Orgiastische Rituale dieser Art haben sich bei den sabbatianischen Gruppen sehr lange, in den Kreisen der Doenmé bis um 1900 gehalten. Sie führten noch im 17. Jahrhundert ein Fest ein, das Purim hieß und mit Anbruch des Frühlings gefeiert wurde. Es fand seinen Höhepunkt im »Verlöschen der Lichter« und orgiastischen Frauentausch. Daß solche Rituale, die die messianische Utopie vorwegnahmen, die strikte Sexualmoral der jüdischen Tradition im Zentrum angriffen, ist evident. Der erbitterte Kampf gegen die Sabbatianer hat in der Tat auch erst eingesetzt, als der Vollzug solcher Rituale, an dem die Lehrschriften der Sabbatianer keinen Zweifel lassen können, in weiteren Kreisen bekannt wurde. Zu deutlich

34 Traktat 'Erubin 100b.



sprach sich hierin eine Verkehrung der Wertungen aus, die die moralische Struktur der jüdischen Gemeinden zu zerstören geeignet war.

Besonders erbitternd wirkte in diesem Zusammenhang das Vorgehen des Baruchia Russo, der um 1700 der Führer des radikalsten Flügels der Sabbatianer in Saloniki war. Die Tora kennt 36 Verbote, deren Übertretung mit »Ausrottung der Seele« bedroht wird. Über den Sinn dieser Strafe gab es verschiedene Spekulationen, aber es war klar, daß es dabei um besonders schwerwiegende Übertretungen ging<sup>35</sup>. Die Hälfte davon sind die (in Lev. 18 angeführten) Inzestverbote der Tora. Baruchia erklärte diese Verbote nicht nur als aufgehoben, sondern verwandelte ihren Inhalt geradezu in Gebote der neuen messianischen Tora<sup>36</sup>.

Diese neue Tora wird als *Tora de-'Aziluth* bezeichnet, als Tora des höchsten Weltstandes, im Gegensatz zur *Tora de-Ber'a*, der Tora der sinnlichen, geschöpflichen Welt vor der Erlösung. Dies Begriffspaar stammt ebenfalls aus den *Tikkune Sohar*<sup>37</sup>. Dort freilich wird damit ein etwas anderer Sinn verbunden. Die »Tora der Schöpfung« stellt den Aspekt der einen, absoluten Tora dar, in dem sie sich in unserem Weltzustande äußerlich darbietet, während die »Tora der Emanationswelt« die Tora auf der mystischen Ebene, die kabbalistisch gelesene Tora darstellt. Die kreatürliche Tora mit ihren sinnlich vollziehbaren Geboten und Verboten ist die Schale, die den mystischen Kern, den der Kabbalist in ihr aufdeckt, umhüllt. Aber schon bei den Kabbalisten von Safed verschiebt sich der Sinn dieser

35 Die unter diese Kategorie fallenden 36 Verbote werden in der Mischna *Kerithoth* I, 1 aufgezählt.

36 Vgl. dazu meinen Aufsatz über Baruchia in *Zion*, Bd. VII, 1941, S. 136-137, 140-141.

37 Vgl. mein in Anmerkung 6 genanntes Buch, S. 91, 112-116; Tishby, II, S. 387.

mystischen Tora. Sie enthält nicht nur die Mysterien der Kabbala, sondern auch das Gesetz der reinen Spiritualität, das sich dereinst enthüllen wird, eine Art *Evangelium Eternum*, wie die franziskanischen Spiritualen diesen Begriff verstanden. Diese *Tora de-'Aziluth* hat als Wort Gottes auch in den höchsten Äonen von Anbeginn existiert, in der Form von Kombinationen und Permutationen des Gottesnamens, von Lichtern, die diesen Namen ausstrahlen. Aber noch vor der Schöpfung der niederen, sichtbaren Welt war sie in die Welt der göttlichen Emanation als deren bestimmende Kraft gleichsam eingewebt. Sie war aber noch nicht zu jener anwendbaren Tora geworden, man könnte sagen: geronnen, als die sie in unserer Welt der Schöpfung erscheint<sup>38</sup>.

Diese höhere Form der Tora konnte aber leicht auch eine messianische Dimension erhalten, in der sie bei der endgültigen Erlösung als höhere Offenbarung an die Stelle der bisherigen Tora treten konnte. Damit wurde dieses Begriffspaar mit dem anderen von den zwei Bäumen, das wir kennengelernt haben, im Grunde identifiziert. Allerdings ist diese Tora auch jetzt noch nicht zugänglich, da sie ja erst in einer in jeder Hinsicht, auch im Äußerlichen, verwandelten Welt sichtbar werden kann. Dies war die Meinung des Nathan von Gaza und seines Kreises. So sagt etwa sein Schüler Israel Chasan aus Kastoria: »Erst bei dem zweiten, endgültigen Erscheinen des Messias [der Parusie] werden wir, die den wahren Glauben [an die Sendung des Messias Sabbatai Zwi] haben, das Mysterium unserer heiligen Tora, der *Tora de-'Aziluth*, aus dem Munde des Höchsten erkennen<sup>39</sup>.« Denn während die bisherigen Formen der Tora aus der zehnten Sefira *Malkhuth* oder der Zentral-Sefira *Tifereth* kommen, wird diese end-

<sup>38</sup> Vgl. den Abschnitt »Die Tora in allen Welten«. S. 50–52.

<sup>39</sup> Vgl. den in Anmerkung 20 genannten Aufsatz, S. 191.

gültige Form der Offenbarung aus der ersten Sefira stammen, der höchsten Manifestation der Gottheit, die im Sohar »der heilige Alte«, 'Attika kadischa, heißt. Diese Tora wird das Geschenk Gottes an die erlöste Welt sein und an die Stelle jener Tora treten, die in der Wüste, unter den Bedingungen einer wüsten, das heißt unerlösten Welt gegeben wurde. An die Stelle der Lesung des Wortes Gottes in der Form der Tora Mosis, wie sie uns überkommen ist, werden wir die Gabe ihrer Lesung als *Tora de-'Aziluth* erhalten, die der Messias dereinst lehren wird. Mit anderen Worten: bisher hat er sie noch nicht gelehrt, obwohl er mit seinem ersten Erscheinen, vor der Apostasie, schon aufgetreten ist. Wir stehen im Zwischenreich, im Übergang zwischen den zwei Phasen der Sendung des Messias. Die *Tora de-'Aziluth* ist also nicht identisch mit der Lehre des historischen Sabbatai Zwi vor oder nach der Apostasie. Sie ist im Moment noch gar nicht beschreibbar oder absehbar und kann daher nur in allgemeinen Wendungen umschrieben werden. Erst dreißig Jahre später, lange nach Sabbatai Zwis Tod, wurde dann eben jener weitere Schritt vollzogen, in dem Baruchia seine nihilistische Tora als den Inhalt der von Sabbatai Zwi verkündeten Lehre aufstellte. Von da an wird in den Kreisen der Sektierer, auch der im Judentum verbliebenen, die *Tora de-'Aziluth* zum Symbol eines messianisch-anarchischen Judentums, das den inneren Bruch mit der jüdischen Tradition, auch wo es sich aus ihr nährt, im Prinzip vollzogen hat und in symbolischen Handlungen und Ritualen bestätigt<sup>40</sup>.

Die sabbatianischen »Gläubigen« empfanden sich als Vorkämpfer einer neuen Welt, die auf den Umsturz der Werte aller positiven Religionen gegründet sein sollte.

<sup>40</sup> Vgl. meinen Aufsatz in *Numen* VII, S. 115-117, sowie den hier folgenden Aufsatz.

Von ihrem letzten bedeutenden Oberhaupt, dem in der Nachfolge Baruchias in Polen 1756 aufgetretenen Jakob Frank, stammt denn auch die Losung, die die Situation dieser mystischen »Soldaten« im Heere des Messias auf unübertreffliche Weise zum Ausdruck bringt: »Soldaten dürfen keine Religion haben<sup>40</sup>.« Dieser Satz stellt in seiner positiven Wertung sowohl des Soldatenstandes als der Religionslosigkeit im Dienste einer mystisch verstandenen Weltrevolution die äußerste Konsequenz dar, zu der eine im Herzen des Judentums selber aufbrechende messianische Krise der Tradition führen konnte. Die alten mystisch-kabbalistischen Symbole verschwinden, in denen diese Krise formuliert werden konnte. Was übrigblieb, war ein wilder Ausbruch des Aufstandes gegen alle Überlieferungen, der biblische Bilder mit neuem, volkstümlichem Inhalt verband und in eine gänzlich untheologische, ja vulgäre Sprache übersetzte – und all das in der Generation unmittelbar vor dem Ausbruch der Französischen Revolution, in deren Verfolg dann eine vehemente Krise ganz anderer Art der Welt der jüdischen Tradition ihre Grundlagen entzog.

## Die Metamorphose des häretischen Messianismus der Sabbatianer in religiösen Nihilismus im 18. Jahrhundert

Die Frage nach der Funktion der Häresie und ihrer gesellschaftlichen Bedeutung konnte sich im rabbinischen Judentum nur unter besonders exzeptionellen Bedingungen stellen. Der Grund dafür ist klar. Der religiös-soziale Organismus, den das Judentum in der europäischen Gesellschaft des Mittelalters darstellt, war besonders geschlossen, scharf umrissen und schon durch die Stellung als Minderheit in einer durchaus feindlichen Umgebung auf höchste innere Disziplin angewiesen. Andererseits war im Rahmen gerade der sozialen Lebensordnung dieser Gruppe, die keine dogmatische Autorität etwa im Sinne der katholischen Kirche kannte, Platz für relativ freie Gedankenentwicklung, solange sie das organische Gefüge des rabbinischen Gesetzes oder der rabbinischen Interpretation des Gesetzes nicht konkret angriff oder auflöste. Kräfte, die sich neugregten und angetan waren, auch den traditionellen Rahmen des rabbinischen Judentums zu durchbrechen, Häresien also, die wirklich in Konflikt mit der Überlieferung treten konnten, fanden unter den historischen Bedingungen der Zeit leicht ein Ventil nach außen. Statt sich innerhalb des Judentums zu organisieren, war es hier viel leichter, es ganz zu verlassen und im Rahmen der christlichen Umgebung Ausdruck für das Unbefriedigtsein am Überlieferten zu suchen. Damit eine organisierte Häresie überhaupt entstehen oder gar sich halten konnte, war eine ungewöhnliche Explosion neuer produktiver Kräfte notwendig, die doch zugleich der christlichen Umwelt, gerade durch das Spezifische ihres Charakters, ebenso ablehnend gegenüberstanden wie dem alten Rabbinismus. Unter der

Bedingungen der jüdischen Geschichte gab es nur eine Kraft, die solchen Ausbruch bewerkstelligen konnte: das ist der Messianismus. Er ist der große Katalysator im Judentum. Er war es bei der Entstehung des Christentums und er war es wieder 1600 Jahre später, in der sabbatianischen Bewegung, dem bedeutendsten Ausbruch eines akuten Messianismus seit dem Aufstand des Bar Kochba. Wurde einmal die Idee ernstgenommen, daß die Erlösung tatsächlich angebrochen sei, in welchen Formen und Verkleidungen immer, so stellte das die Gläubigen vor total neue Situationen, und es ist wohlbekannt, welche gewaltigen revolutionären Möglichkeiten in der messianischen Idee als solcher, und in jedem Versuch, sie zu realisieren, stecken.

In der sabbatianischen Bewegung, die um die Figur des kabbalistischen Messias Sabbatai Zwi zentriert war, verband sich die kabbalistische Mystik, die ursprünglich, dem Charakter der Mystik entsprechend, eine Interiorisation des rabbinischen Judentums darstellte, mit der messianischen Apokalyptik, und die Verbindung dieser beiden bedeutenden Kräfte verlieh dem Ausbruch seine gewaltige Durchschlagskraft in einem Judentum, das damals von kabbalistischen Vorstellungen sowieso tief beeinflusst, um nicht zu sagen, beherrscht war. Die Bewegung hatte so tiefe Wurzeln und erweckte so ausgreifende utopische Erwartungen, daß sie nicht einmal durch die Apostasie des Messias selber, der in einer kritischen Situation im September 1666 zum Islam übertrat, zusammenbrach. Nicht einmal die grausamste aller Enttäuschungen, das Phänomen eines Erlösers, der seine eigene Berufung öffentlich verleugnete und dem Judentum den Rücken kehrte, reichte aus, um die Bewegung zu ersticken. In vielfachen Formen wirkte sie weiter, indem sie in das Zentrum ihrer neuen und nun entschieden häretischen Theologie die Lehre von der Apostasie des Messias als einer tragischen

Notwendigkeit und als eines Bestandteiles der Erfüllung der eigentlichen Mission des Messias selber stellte. Diese Mission bestand nunmehr nicht nur darin, das jüdische Volk aus dem Exil unter den Völkern zu erlösen, sondern auch alle heiligen Elemente und »Funken« emporzuheben und zu erlösen, die unter alle Völker verstreut sind. Der Sabbatianismus, wie wir diese Bewegung nennen, führte, als er von den offiziellen Autoritäten begreiflicherweise bald verfolgt wurde, ein Untergrundleben und bildete eine radikale mystische Häresie im Getto. Besonders seit dem Ende des siebzehnten Jahrhunderts nahm er eine immer radikalere Wendung in den europäischen Provinzen der Türkei, in manchen Teilen Polens, besonders in Podolien, sowie in Mähren und Böhmen. Ich habe diese Entwicklung in dem vorangehenden Aufsatz sowie einem ausführlichen Exposé über »Le Mouvement sabbataïste en Pologne«<sup>1</sup> dargestellt. Sie kulminierte in einem mystischen Antinomismus, dessen späteste Form in der Mitte und der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts beträchtliche Anziehungskraft auf gewisse Gruppen des polnischen und böhmisch-mährischen Judentums ausübte. Die Geschichte dieser Bewegung darf als ein Musterbeispiel für die Dialektik historischer Entwicklung angesehen werden.

Das letzte Stadium des Sabbatianismus ist unter dem Namen Frankismus bekannt, nach seinem Propheten Jakob Frank (1726–1791), der im Zentrum dieser Entwicklung stand und ihr den beredtesten Ausdruck verliehen hat<sup>2</sup>. Frank und ein Teil seiner Anhänger, die aus den älteren sabbatianischen Gruppen kamen, wurden 1759 zur Taufe getrieben, teils durch Verfolgungen, zu denen ihre Lehre

1 *Revue de l'histoire des religions*, Band 143 und 144 (1953–54).

2 Vgl. den letzten Teil des vorerwähnten Aufsatzes, Bd. 154, S. 42–77, sowie die polnische Monographie von Aleksander Kranchar *Frank i Frankiści polscy*, Krakau 1895.

und Lebensführung ihren jüdischen Gegnern nur allzu gute Gründe gab, teils durch geschickte Manöver der katholischen Geistlichkeit in Galizien, die den wahren Charakter dieses merkwürdigen Phänomens am Anfang völlig mißverstand und glaubte, es in orthodoxe katholische Kanäle lenken zu können. Die Frankisten, die, soweit sie übertraten, diesen Übertritt als geschlossene Gruppe vollzogen, hatten aber alles andere im Sinn als authentische Katholiken zu werden und etwa unter ihren christlichen Nachbarn aufzugehen und zu verschwinden. Sie fuhrten fort, ihre spezifische Version einer esoterischen Religion zu praktizieren, die in Jakob Frank die Inkarnation des verborgenen Gottes sah. Sie blieben auch in dauernden und intimen Beziehungen mit jenen sabbatianischen Gruppen, die – und das war die große Mehrzahl, mehrere tausend Menschen in Ost- und Zentraleuropa – nach außen hin im Rahmen des Judentums verblieben und dessen traditionelle äußere Formen beibehielten, zugleich aber fortfuhren, in Frank ihren Führer, den »heiligen Herrn«, zu sehen. Auch die pseudo-katholische Gruppe der Frankisten hat ihre entschiedene Identität als jüdische Gruppe mindestens sechzig Jahre nach ihrem Übertritt, das heißt noch weit ins neunzehnte Jahrhundert hinein, beibehalten und sich erst um die Mitte des vorigen Jahrhunderts aufgelöst, als ihre Mitglieder allmählich durch Mischehen in der polnischen Umgebung aufgingen.

Der Beitrag, den eine Diskussion einiger Hauptmomente des Frankismus für die Fragen nach der Beziehung von Häresie und Gesellschaft liefern kann, scheint mir beträchtlich. Dinge, die gerade ihrer Radikalität halber in anderen Häresien oft nur in verstellter Form oder in esoterischen Andeutungen gelehrt wurden, sind hier zu klarem Ausdruck gelangt. Gerade der Ausbruch aus dem festesten Rahmen und der striktesten Disziplin, der hier im rabbi-



nischen Judentum erfolgt ist, hat die radikalsten und kühnsten Formen angenommen. Es liegt in der Natur nihilistischer Lehren, daß sie nicht öffentlich proklamiert und sogar in Handschriften selten ohne Reserve gepredigt werden. So hat zum Beispiel die moderne Erforschung des Gnostizismus oft versucht, dessen nihilistische Aspekte zu durchdringen, wie sie etwa von Karpokrates und den Phibioniten repräsentiert werden, war aber dabei auf Interpretation sehr magerer Fragmente angewiesen. Es ist in der Tat bemerkenswert, daß einer der wildesten Ausbrüche von unvermischem Nihilismus einer häretischen Form des Judentums entsprungen ist, also gerade einer Religion, deren strikter Standard und ethischer Rigorismus so weit von Nihilismus entfernt war wie nur denkbar. Aber gerade in diesen Lehren und Vorstellungen lernen wir den äußersten Preis kennen, der im Judentum für die messianische Idee gezahlt worden ist. Eine nihilistische Theorie, oder vielleicht besser gesagt Mythologie, hat hier wichtigen jüdischen Gruppen den Weg in das neue Zeitalter der Aufklärung und der Französischen Revolution von innen her geöffnet. Was radikale Anabaptisten wie David Joris in Luthers Generation, was die russischen Chlysten in der Zeit Peters des Großen und später nur in Andeutungen aussprachen, ist in den Dokumenten der Frankisten zu handgreiflicherem Ausdruck und schärfster Formulierung gelangt. Unsere Diskussion ist auf die noch erhaltenen Quellen der frankistischen Literatur begründet, die ihres radikalen Charakters wegen natürlich niemals gedruckt wurden, sich aber zum Teil noch handschriftlich erhalten haben, vor allem in jener formidablen Sammlung von 2000 Aussprüchen oder *Logia* Franks, die in dem polnischen Manuskript des »Buchs der Worte des Herrn« uns überkommen sind<sup>3</sup>.

3 Etwa drei Fünftel des Textes sind der Zerstörung der polnischen

Das wichtigste Moment zum Verständnis des Frankismus liegt in der neuen Sprache, der diese Sektierer sich bedienen. Der mystische Messianismus der Sabbatianer vor Frank benutzte die komplizierten theosophischen Doktrinen der kabbalistischen Gnosis in ihrer späteren Form und spann seine häretischen Gedanken über die Berufung Sabbatai Zwis und seine Rolle in der Erlösung der Welt im Rahmen einer Terminologie, die nur schwer zu durchdringen ist. Für den Eingeweihten bestimmt, war ihre Symbolik nicht ohne weiteres durchschaubar. Gerade weil die Anhänger Sabbatai Zwis sich im Judentum halten wollten – nur eine Gruppe hat in der Nachfolge des Messias den Islam angenommen und existiert noch heute – behielt ihre Häresie einen ausgesprochen gelehrten Charakter. Sie hat eine durchdachte Theologie, wie sie in den hebräischen Schriften der Theologen des Sabbatianismus niedergelegt ist. Ihr Verständnis erfordert beträchtliche Kenntnisse rabbinischen und kabbalistischen Charakters. Jakob Frank aber änderte all das. Er ist in den Kreisen der Sektierer in Podolien und der europäischen Türkei aufgewachsen; als er aber von 1756 an in diesen Gruppen als Prophet und Reinkarnation Sabbatai Zwis auftrat, warf er die technische Sprache der Kabbalisten fort und übersetzte sie in populäre Sprache und Bilder. Ja, die Figur des Messias selber hat eine entscheidende Verwandlung durchgemacht, die von großer sozialer Bedeutung war. Anstelle eines mystischen Messias, der vom Glanz der höchsten Einsichten umstrahlt ist, dessen erlösende Funktion zugleich mit seiner Erkenntnis, seiner *Gnosis* des wahren Mysteriums der Gottheit zusammenhängt, wie er den Anhängern Sabbatai Zwis vorschwebte, haben wir in Frank einen Kraftmenschen vor uns, einen Athleten-Messias, dessen höchstes

Bibliotheken, die mehrere Manuskripte besaßen, entgangen und befinden sich in der Bibliotheka Jagiellonska in Krakau.

Selbstlob darin besteht, sich als einen »Prostak« zu bezeichnen, das heißt einen ungebildeten und einfachen Menschen, der auf das Konkrete aus ist und immer wieder betont, daß Gott ihn gerade seiner Ungelehrtheit halber ausgewählt habe, worunter hier wohl auch zu verstehen ist, seinen Wohnsitz in ihm genommen habe. Die theosophischen und mystischen Symbole seiner sabbatianischen Vorgänger übersetzt er sich und seinen Anhängern in neue Bilder, in denen die gnostische Symbolik einen volkstümlichen Glanz erhält. Mit dem Abbau der kabbalistischen Begriffe ziehen statt dessen jüdische und wallachisch-podolische Volksgleichnisse herauf. Und dennoch bleibt der Bruch mit der Tradition, der hier erfolgt, auf verwegene Weise noch in Rudimenten dieser Tradition selber begründet. Denn Frank war zwar im Sinne der rabbinischen Kultur seiner Zeit durchaus ein ungelehrter Mann, das besagt aber nicht, daß seine Vorstellungswelt nicht in allen Fasern noch von der rabbinischen Tradition, die in volkstümlicher Form ja auch den Ungelehrten erreichte, durchwachsen ist. Auch wo er das Hohe Lied der Destruktion singt, stützt er sich auf Worte der Tora und der Psalmen, oder auf Worte des Talmud, die im Volke umliefen.

Die kabbalistische Häresie der Sabbatianer hatte eine theosophische Trinität entwickelt, die freilich von der christlichen sehr weit ablag. Diese Trinität bestand aus dem »verborgenen Alten«, (dem *deus absconditus*), dem aus ihm emanierten »heiligen König«, der der eigentliche Gott der Offenbarung ist, sowie dessen weiblichem Partner, der Schedina. Frank nahm diese Vorstellung auf, verband sie aber mit einer ganz neuartigen Mythologie, die vor allem mit den Erzählungen der Bibel über die Patriarchen spielt, und mehr als alles mit den Typen Jakobs und Esaus. Mit beiden sucht sich Jakob Frank mythisch zu identifizieren. Um diese Assoziationen aber zu

verstehen, möchte ich kurz die Hauptmomente des Frank-schen Nihilismus analysieren, wie sie aus seinen zahllosen Worten sich kristallisieren. Er mag in vielen Details inkonsistent sein, in der Hauptsache ist er es nicht, ja, er ist darin sogar auf ungewöhnliche Weise konsequent.

Der wahre Gott, den die Patriarchen und vor allem Jakob gesucht haben, ist bisher völlig verborgen. Nicht einmal die Welt, in der wir leben, ist von ihm geschaffen, da sonst der Mensch und die Welt ewig leben würden. Das Faktum des Todes widerlegt die Schöpfung durch den wahren Gott. Dieser wahre Gott ist der geheime Jakob, dessen Welten verborgen sind und sich erst dereinst offenbaren werden. In ihnen ist das Versprechen eines positiven Inhalts beschlossen, der aber unerreichbar ist. Er ist verdeckt von »dem, der vor Gott steht«, einer demiurgischen Potenz, die zugleich »der große Bruder« heißt, eine kühne Metamorphose des »heiligen Königs« in der sabbatianischen Trinität. Dieser große Bruder ist natürlich Esau, Jakobs älterer Bruder, der in der Bibel auch Edom heißt. Auch er hat Welten um sich, in denen das Leben und die Freiheit ungebrochen herrschen. Aber unsere Welt ist ein Produkt von niederen Mächten, Kräften des Bösen, die den Tod in die Welt gebracht haben und den Weg zum »großen Bruder« und zum »wahren Gott« blockieren. Diese Welt wird von unwürdigen Gesetzen regiert. Daher besteht die Aufgabe darin, der Herrschaft dieser Gesetze ein Ende zu bereiten, die ja die Gesetze des Todes sind und die eigentliche Würde des Menschen verletzen. Um den Weg zu zeigen, hat Gott Emissäre geschickt, die Patriarchen, die »Brunnen gruben«, Moses, Jesus, und auch Sabbatai Zwi. Die göttliche Sophia, die der dritte Teil der Trinität ist, die Schechina der Kabbalisten und die »Jungfrau« der Katholiken, sucht sie auf diesem Wege anzuleiten, erschien ihnen wohl auch hier und da, aber im gro-

ßen und ganzen kann auch sie sich in dieser bösen Welt nicht manifestieren. So verfehlten auch die früheren Führer ihren Weg und brachten nichts Ordentliches zustande. Die Welt ist verdunkelt; Israel, das Jakobs Erbe antreten sollte, im Exil arm und verachtet, und wir alle sind vom wahren Leben abgeschnitten. Den Zugang zum Leben zu finden, darauf kommt es an.

Dieser Begriff des »Lebens« ist für Frank ein Schlüsselwort. Leben ist für ihn nicht die harmonische Ordnung der Natur und ihr sanftes Gesetz, es ist vielmehr die Freiheit von Bindung und Gesetz. Das anarchische Leben ist der Gegenstand und Inhalt seiner Utopie, in der ein primitives Streben nach einem gesetzlosen Begriff von Freiheit und von der Promiskuität aller Dinge sich ankündigt. Dies Leben rauscht vor dem »großen Bruder« und erhält hier alle positiven Töne und Obertöne, die der Begriff des Lebens sonst in der religiösen Überlieferung, wenn auch in ganz anderem Sinne hat. In der jüdischen Überlieferung steht Jakob für den *homo religiosus*, der den Weg zu Gott sucht oder ihn besitzt. Esau oder Edom ist aber der Repräsentant des diesseitigen Lebens, der Gewalt und des Genusses. Edom war zugleich im rabbinischen Judentum der Deckname für die katholische Christenheit, die vom mittelalterlichen Judentum nur als feindliche und negative Macht erfahren werden konnte. In der Umwertung aller jüdischen Werte, die der Nihilismus der Frankisten predigte, verkoppelt sich die historische Erfahrung des polnischen Juden mit einer unbändigen Sehnsucht gerade nach der Welt, die ihm versagt war.

Die Bibel erzählt, daß Jakob seinem Bruder Esau versprochen habe, zu ihm nach seiner Wohnstätte in Se'ir zu kommen, aber nirgends wird berichtet, daß er wirklich dorthin gegangen sei. Dieser »Weg zu Esau« oder Edom ist es nun, der nach Jakob Frank das entscheidende Stück

bei der Erlösung bildet, ein Weg, den er selber, als der »wahre Jakob«, seinen Gläubigen zeigt. Nach außen mag dieser Weg als Konversion zum Katholizismus, als der Weg zur Taufe verstanden werden; in Wirklichkeit ist dies aber nur ein Schleier, der den eigentlichen Sinn verhüllt. Denn der »Weg zu Esau« ist der Weg zum realen, anarchischen Leben, in dem alle Gesetze und Religionen überwunden werden und verschwinden. Die Aufhebung aller Gesetze und Normen ist die Vision der nihilistischen Erlösung. Alle positive Religion ist nur ein Gewand, das der Gläubige anzieht, ja sogar anziehen muß, um hindurchzugehen, sei es Judentum, Islam oder Christentum, ja am besten wohl, wie im Lebenslauf von Frank selber, durch alle drei. Der wahre Glaube bleibt für diese Sektierer seiner Natur nach stets etwas ganz Verborgenes, das sich nicht in Institutionen äußern kann, und der einzige Ausdruck, den er findet, sind Rituale, die die Kraft des Negativen und Destruktiven zur Darstellung bringen. Von Bakunin, dem Vater des Anarchismus, stammt der Satz: »Die Kraft der Zerstörung ist eine schaffende Kraft.« Hundert Jahre vorher hat Frank die erlösende Macht der Zerstörung ins Zentrum seiner Utopie gestellt. Die dunkle Faszination, welche diese Idee für ihn hatte, bricht in unendlichen Variationen bei ihm durch. So sagte er, in Abwandlung eines talmudischen Epigramms: »Wo immer Adam, der erste Mensch, hindurch kam, wurde eine Stadt gebaut. Aber wo ich gehe, wird alles zerstört. Ich muß zerstören und annihilieren – was ich aber bauen werde, wird ewig stehen.« Vorläufig ist die Zeit für solches Bauen aber noch nicht gekommen. Vielmehr ergreift das Ringen um die Zerstörung, ein ursprünglicher und echter Anarchismus, alle Schichten unserer Existenz. Der Weg in den Abgrund geht dem nach oben voran. Die Leiter, die Jakob, der Urtypus Franks, im Traume sah, hatte diese

Figur V. Der Mensch muß sich erniedrigen und degradieren, um aus dem tiefsten Stand in die Freiheit des Lebens vorzudringen. Die antinomistischen Rituale, die Frank mit seinen Anhängern praktizierte<sup>4</sup>, stellen für ihn Bestätigungen der messianischen Freiheit dessen, was er das »Leben« nennt, dar. Gedanken dieser Art waren, unter dunklen kabbalistischen Symbolen verborgen, schon bei den Sabbatianern in Saloniki und deren podolischen Mitläufern im Schwange. Bei Frank erhalten sie robusten und unverstellten Ausdruck. Es ist die in Krisen immer wieder auftretende Moral des Nihilismus, die hier die Krise der Gesellschaft des Gettos anzeigt, und in der hier arme Juden in verlorenen podolischen Städtchen ihren Ausweg ins Freie suchen, auch auf die Gefahr hin, daß dieser Ausweg ins Bodenlose führte. Wir werden an Worte der russischen Chlysten aus derselben Periode erinnern, die einer im Grunde ähnlichen Situation entstammen: »Wenn du dein Leben erhalten willst, so töte um des Herrn willen nicht nur dein Fleisch ab, sondern auch deine Seele, und selbst dein Gewissen. *Entledige dich aller Gesetze und Vorschriften, aller Tugenden, der Enthalt-samkeit und Keuschheit. Entledige dich der Heiligkeit selbst.* Steige in dich selbst hinab wie in ein Grab.« Es ist dieselbe Position, ja geradezu in dem Symbol Esaus und Jakobs, das wir gerade kennengelernt haben, kristallisiert, wie sie um 1530 auch der radikalste aller Wiedertäufer, David Joris, wenn wir seinen Anklägern glauben dürfen (und das scheint mir recht plausibel) bezogen hat: »Daß ein gläubiger Davidianer gar wohl möge Esaus Kleider anziehen, Jakob aber im Herzen habe, das ist

<sup>4</sup> Detaillierte Beschreibungen solcher Rituale standen in einer frankistischen Handschrift, die vor 80 Jahren Kraushar vorgelegen hat und seither nicht mehr auffindbar ist.

<sup>5</sup> Hans von Eckhardt, Russisches Christentum, München 1948, S. 283.

einen falschen Schein annehmen und allen Religionen in der Welt, welchen Namen sie immer haben, sich äußerlich gleichstellen, und also die Welt betrügen, allein seinen Glauben im Herzen verborgen halten und die Seligkeit heimlich von Gott erwarten<sup>6</sup>.«

Daß die Verherrlichung Esaus im Munde eines Juden höchst paradox ist, bedarf keiner Begründung. Frank war der erste Jude in Europa, der diese Linie, die in der Psychologie mancher jüdischen Gruppen in der Folgezeit und bis heute eine bedeutende Rolle spielte, eingeschlagen hat. Esau ist das Nichttheologische, das Elementare und Irdische, das nicht wie die feierlichen Losungen aller Religionen über das Spirituelle durch Lug und Trug entwürdigt und entweiht worden ist. So konnten sich in dieser Losung die verschiedensten Motive treffen, wie sie in ihrer Verbindung zweifellos die Kraft dieses Ausbruchs bestimmt haben.

Denn dessen Macht beruhte auf einer Verbindung zweier gesellschaftlicher Typen, deren Gegensatz gerade sonst die Physiognomie des Judentums als einer Gruppe, in der Werte der Tradition und Schriftgelehrtsamkeit hochgehalten wurden, charakterisiert. Das sind der Gelehrte und der Unwissende. In den sabbatianischen Gruppen, und speziell in denen um Frank, haben wir diese Zusammensetzung: einerseits gelehrte und mit den Wassern der Dialektik gewaschene Talmudisten und Kabbalisten und andererseits kleine Leute und auch, wenn wir den Berichten der Zeitgenossen, die die Gruppen der Frankisten in Lwów vor ihrer Taufe sahen, Glauben schenken dürfen, Ärmste der Armen, jüdisches Lumpenproletariat. Für die einen war der »Weg in den Abgrund«, den Frank so unermüdlich predigte, eine Antiklimax, eine Loslösung aus überspann-

<sup>6</sup> Gottfried Arnold, Unparthey'sche Kirchen- und Ketzer-Historie, Schaffhausen 1740, Band I, S. 1387 (Artikel 32).



ter Geistigkeit, die sie mit einem geradezu unheimlichen Gusto genossen; für die anderen eine dunkle Verheißung eines Aufstiegs aus der äußersten Erniedrigung, in der sie sowieso ihrem Gefühl nach lebten. Die Wildheit des frankistischen Ausbruchs in Podolien erklärt sich aus dieser sozialen Struktur der sabbatianischen Gruppen. Es ist in der Tat bemerkenswert, daß in den zentraleuropäischen Gruppen der Anhänger Franks, in Mähren, Böhmen und Deutschland, wo auch aufsteigende Kreise der jüdischen Bourgeoisie dieser Botschaft vom Umsturz hier und da Gehör schenkten, die nihilistischen Lehren in viel eingeschränkterer Form erscheinen, und sehr bald eine enge Verbindung, ja Amalgamierung zwischen den Gedanken der jüdischen Aufklärung, die aus Berlin kam, und der Frankschen Metamorphose der häretischen Kabbala stattfand. Diese Verbindung, die sich in einigen noch erhaltenen frankistischen Handschriften in deutscher Sprache aus Böhmen und Mähren nachweisen läßt, gehört schon in die Generation der Französischen Revolution selber. Die Mythologie Franks aber bildet sich, noch ganz ohne Einfluß der westlichen Aufklärung, in der Generation davor und verdankt der gnostischen Inspiration und der messianischen Utopie, auch wo sie ins Destruktive umschlägt, ihre Macht.

Aber ich möchte noch einmal auf den »Weg in den Abgrund« in Franks Sinn zurückkommen. Dieser Weg hat für ihn und seine Anhänger zwei Aspekte: einen historischen und einen moralischen. Der historische findet seinen Ausdruck in der Hoffnung auf eine allgemeine Umwälzung aller menschlichen Verhältnisse, und charakteristisch genug gerade auch in der Vision des Zusammenbruchs der katholischen Kirche und ihrer Hierarchie, der sich, wie wir sahen, Frank nach außen hin untergeordnet hatte. So ist es kein Wunder, daß die Frankisten, ob nun im Judentum

verblieben oder getauft, eine Psychologie entwickeln, die der revolutionären Illuminaten in Deutschland und Frankreich sehr nahe kommt. Das zeigt sich besonders bei den böhmischen Frankisten des achtzehnten Jahrhunderts, die fast alle im Judentum verblieben sind, deren positives Judentum im Sinne der rabbinischen Tradition aber durch die neue Lehre Franks ausgehöhlt war, die eine vage Hoffnung auf eine neue mystische, nicht-institutionelle Religion verhielt, sobald die Freiheit des anarchischen Lebens einmal etabliert sein würde. Es ist vielleicht kein Zufall, daß der hervorragendste Historiker des Atheismus, Fritz Mauthner, selber in seinen späteren Jahren Vertreter einer atheistischen Mystik, aus einer dieser Familien jüdischer Frankisten in Böhmen stammte<sup>7</sup>.

Aber nicht der positive Inhalt, der nie definiert werden konnte, sondern die Vision der Destruktion und Subversion verlieh den frankischen Träumen Schwingen. Wir besitzen eine frankistische Paraphrase des Buches Jesaja, die während der Französischen Revolution in Polen (auf polnisch) geschrieben wurde. Für den Autor scheint die Französische Revolution das Instrument, durch das die Utopie ihres Meisters zur Wirklichkeit werden würde, und die Sympathie der frankistischen Gruppen, sowohl der jüdischen wie der kryptojüdischen, mit der Revolution ist evident. Gerade diese Sympathie mit den Ideen der Revolution verwandelte das im wesentlichen bisher nihilistische Denken dieser Gruppe. Was vorher auf Untergrundpropaganda im Getto und auf Rituale der Revolte beschränkt war, fand nun seinen Weg in andere Kanäle durch den Kontakt mit einer positiven Idee von Freiheit, die die rein negative der ersten Frankisten schnell überwand. Solange kein positiver Weg sichtbar war, durch den eine messianische Revolte gegen das Getto und seine

<sup>7</sup> Vgl. Mauthners *Erinnerungen*, München 1918, S. 306.

Umwelt von innen her vollzogen werden konnte, nahm diese Revolte einen nihilistischen Charakter an. Sowie aber die historischen Umstände andere Perspektiven eröffneten, wurden die Frankisten Protagonisten der neuen Ideen in ihren verschiedensten Formen. Als das messianische Feuer ausbrannte, blieb die nüchternere Idee des Fortschritts anstelle der Erlösung und die neuen Wertskalen der Aufklärung und Reform statt der Vision eines allgemeinen Umbruchs und Kataklysmus übrig. Ein Neffe von Frank, der Sohn einer Kusine, die dem bis in den österreichischen Adel aufsteigenden großbürgerlichen Element unter den mährischen Frankisten angehörte, repräsentiert diese Transformation. Als aktiver Frankist trat Moses Dobruschka 1775 zur katholischen Kirche über und war, bald geadelt, als Thomas von Schönfeld ein Wortführer der josephinischen Aufklärung in Österreich, zugleich aber Mitgründer eines Freimaurer-Ordens theosophisch-kabbalistischer Tendenz, der »Asiatischen Brüder«, in deren Ordensschriften sabbatianische Manuskripte benutzt sind. Nach dem Ausbruch der Französischen Revolution ging er aber nach Straßburg und wurde einer der führenden Jakobiner dort. Zugleich blieb er immer noch in Verbindung mit seiner Gruppe, und es hieß eine Zeitlang sogar, daß er nach dem Tode Franks die Führung der Sekte übernehmen sollte. 1793 publizierte er eine jakobinische *Philosophie sociale, dédiée au peuple français*. Im April 1794 bestieg er mit vierzig Jahren, zusammen mit Danton, das Schafott – unter dem Namen Junius Frey<sup>8</sup>.

Der moralische Aspekt dieses Nihilismus öffnet sich in den antinomistischen Ritualen, die schon erwähnt wurden. Es ist nicht genug daran, die Werte und Normen zu negieren

<sup>8</sup> Eine eingehende Untersuchung über diese *Karriere eines Frankisten* habe ich (hebräisch) in der historischen Zeitschrift *Zion* 35 (1970), S. 127–181 veröffentlicht.

- »um das Elixier des Lebens zu erlangen, müssen sie entweiht werden«. So ist es nicht verwunderlich, wenn wir erfahren, daß diese Rituale die moralische Degradation ihrer Teilnehmer involvierten, zugleich aber, wie oft in solchen Gruppen, sexuelle Promiskuität praktizierten, was zu der bitteren Feindseligkeit gegen die Frankisten im jüdischen Lager wohl mehr beitrug als ihre Ideologie, die dem normalen jüdischen Zeitgenossen schier unfaßbar vorkommen mußte.

Der Abstieg in den Abgrund, um dort dem Leben zu begegnen, ist nur eine andere Formel für die alte antinomistische Doktrin von der »Heiligkeit der Sünde«, die schon seit den Tagen Sabbatai Zwis im radikalen Flügel der Sabbatianer eine Stätte fand. Die Soldaten können sich nicht aussuchen, auf welchem Wege sie die Festung, die sie berennen, erobern sollen. Wenn es nötig ist, müssen sie auch durch die schmutzigsten Abwässer hindurchgehen. Und die Parabel von den Soldaten ist keineswegs ein Zufall. Frank, der Träumer des Nihilismus, ist vom Militär fasziniert. Der Überschwang der Utopie der Gesetzlosigkeit und Destruktion wird ausgeglichen durch die Begeisterung für die Disziplin des Soldaten. Soldaten nämlich, sagt er mit einem merkwürdigen Epigramm, dürfen keine Religion haben<sup>9</sup>. Ihre Sache ist es, dem General zu folgen. So finden wir denn bei Frank die Glorifizierung gerade der beiden Dinge, die der Wirklichkeit eines osteuropäischen Juden um 1750 am fremdesten sind und die von ihm zu einer paradoxen Einheit gebracht werden, die Freiheit des anarchischen Lebens als Ideal und die Disziplin des Soldaten, der schweigend das Seine tut, als Weg. Frank ist der erste jüdische Militarist, den wir kennen, und er ist es ohne Reservation. Ich muß es mir hier versagen, auf die Zusammenhänge zwischen dieser militärischen Ideologie und

<sup>9</sup> *Worte des Herrn*, § 96.

den jüdischen Erwartungen Franks, die er noch innerhalb seiner Vision des Ausbruchs aus den alten Grenzen beibehielt, einzugehen. Denn Frank dachte keineswegs in kosmopolitischen Kategorien. Auch in seinen wildesten antirabbinischen Ausbrüchen bleibt er immer noch ein Gesandter zu den Juden und denkt nur an das, was aus den Juden werden soll. An den äußersten Grenzen des jüdischen Messianismus stehend, den äußersten Preis für ihn zahlend, kommt er von ihm nicht los.

Ich sprach oben von dem Weg in den Abgrund, der der Weg zu Esau ist; zum historischen Esau, das heißt zur nichtjüdischen weltlichen Umgebung, der Welt der handfesten Realität, und zum mystischen Esau, dem großen Bruder, der vor Gott steht. Der mystische Esau ist der Ort, wo alle Gesetze versinken und das Leben herrscht. Auf dem Weg zu ihm erlangt der Gläubige eine Gnosis, die bei den Frankisten die »Gnosis Edoms«, *Da'ath Edom*, und zugleich mit einem Wortspiel die »heilige Religion Edoms«, *Dath Edom hakedoscha* heißt. Nach außen war diese Religion Edoms der Katholizismus, nach innen ist es die nihilistische Gnosis, deren wahrer Sinn in der Erkenntnis besteht, daß nichts Äußeres je ein Inneres repräsentieren kann und daß das Innere nur im Gegensatz zu allem Äußeren sich erhalten und in der Vernichtung alles Äußeren zur Herrschaft gelangen kann.

Es ist ein alter Gedanke häretischer Gruppen auch im Christentum, daß die göttliche Trinität sich historisch manifestieren muß. Die Historiosophie der Schule des Joachim von Fiore über die Offenbarung der Trinität in drei Weltaltern, *Status*, ist allgemein bekannt. Aber auch die Anhänger des David Joris lehrten, daß die Trinität sich in drei Personen historisch dargestellt hat, die als Mittler zu verschiedenen Zeiten dem menschlichen Geschlecht geschickt worden sind, nämlich in Moses, Christus Jesus und

Christus David, das heißt David Joris. Im Kreis der Frankisten ist auf der Grundlage der sabbatianischen Trinität eine ganz entsprechende Idee entwickelt worden. Zuerst hieß es, Sabbatai Zwi stelle die unterste Gestalt dieser Trinität, die Schechina dar; Baruchia, der Begründer der radikalen Richtung unter den Sabbatianern in Saloniki, aus der Frank, historisch gesehen, seinen Ursprung nahm, sei eine Inkarnation des heiligen Königs gewesen, während Jakob Frank nun als Gesandter und Inkarnation des höchsten Gottes, des verborgenen Alten, gekommen sei. Später aber wurde dieses Schema von Frank selbst fallengelassen, zweifellos im Zusammenhang mit jener Typologie von Jakob und Esau als den beiden Gestalten der Trinität, die irgendwie mit ihm selber zu tun haben. Führt er doch auf den Weg zu Esau, weil nur durch das Gelangen an dessen Ort auch der wahre Jakob, der er selber ist, letzten Endes offenbar werden kann. Dadurch blieb aber die dritte Figur dieser Trinität, die »Schechina« oder »Tochter« der Kabbalisten, ohne Vertretung. Frank stellte nun in immer wachsender Intensität die Lehre auf, daß der eigentliche letzte Messias, der weiblichen Natur der Schechina gemäß, ein Weib sein müsse, nämlich seine Tochter Eva, die später fünfundzwanzig Jahre lang in Offenbach bei Frankfurt am Main Hof hielt und bis zu ihrem Tode 1816 das letzte Haupt der Sekte war. »Alle Waffen des Königs sind in ihre Hand gelegt«, wie es immer wieder bei ihm heißt, und nur durch sie eröffnet sich der Weg zum »Leben«. Frank saß als Gefangener der katholischen Kirche dreizehn Jahre in Czenstochau, dem Zentrum des Kultes der Jungfrau Maria in Polen, und in seinen Reden vermischten sich immer mehr die christlichen Symbole der Jungfrau mit den jüdischen der Schechina und den beiden Systemen geläufigen der ewigen Sophia. So haben wir hier eine Präfiguration der im mystischen Stadium des

Saint-Simonismus von Enfantin verkündeten Lehre, daß die neue Weltordnung eines weiblichen Messias bedürfe, die dann schnell zu der weiteren führte, wonach der endgültige weibliche Messias eine Jüdin sein müsse, wie es Barrault in seinem Appell »Aux femmes Juives« 1833 dargelegt hat<sup>10</sup>.

Lange bevor die Handschriften der Frankisten, die eine unterirdische Literatur bildeten, den Gelehrten in den letzten drei Generationen bekannt wurden, war über den Charakter dieses Phänomens kein Zweifel. Der Ausdruck »Frankist« war in der zeitgenössischen Literatur nicht üblich und kam erst sehr viel später auf. Im Volksmund hießen die Frankisten, wie alle anderen Sabbatianer, »Schebsen« oder »Schebsel«, was eine höhnische Verballhornisierung der polnisch-jüdischen Aussprache des hebräischen Namens Sabbatai, Schabse, ist. Wenn man von einem Juden im achtzehnten Jahrhundert im Getto flüsterte, er sei ein Schebs, so hatte das innerhalb der festen Lebensordnung des Judentums genau dieselbe Farbe des Horrors und der moralischen und bürgerlichen Entrüstung, wie wenn man vor achtzig Jahren von Nihilisten und Anarchisten sprach. Schon 1771 schreibt Gottfried Selig, in klarer Erkenntnis der Verbindung von Nihilismus und Aufklärung bei ihnen, in einer deutschen Zeitschrift über sie: »Man nennt diese Verleumdeten Schöpsel. Sie halten sich sonderlich in Polen auf und werden von den übrigen Juden aufs heftigste verfolgt, weil sie einen großen Hang zur Freigeisterei haben, und weder die Bibel als ein göttliches Buch noch den Gehorsam gegen die Obrigkeit als eine Partecipflucht erkennen wollen<sup>11</sup>.« Daß dies aber keineswegs bloße Verleumdungen waren, wird durch die Analyse der frankistischen Lehrworte und sonstigen Doku-

<sup>10</sup> Vgl. J. L. Talmon, *Political Messianism*, London 1960, S. 122–124.

<sup>11</sup> So in Seligs Zeitschrift *Der Jude*, Leipzig 1779, S. 79.

mente, die nur für die Adepten selbst geschrieben waren, evident.

Die Frankisten stellen die radikalste Form einer volkstümlichen jüdischen Häresie dar, in der die geistige und gesellschaftliche Krise des Judentums in seinen alten Formen zu vehementem Ausdruck gelangt ist. Die zentrale Figur der Bewegung ist eine finstere und in vieler Beziehung abstoßende despotische Persönlichkeit, die ihre wilden Triebe auslebt und hypostasiert. Aber die Anhänger dieser Bewegung waren echte Gläubige, die in den Verheißungen einer anarchistischen irdischen Utopie eine Erlösung fanden, die ihnen das rabbinische Judentum versagte. Abschließend läßt sich der Frankismus als ein vorzeitiger Versuch kennzeichnen, das Judentum in die europäische Lebensform der Diesseitigkeit einzuordnen unter Aufgabe seines spezifischen Inhalts, aber nicht unter Aufgabe seiner Berufung, was immer danach von ihr übrig bliebe. Weil dieser Versuch vor der Zeit unternommen wurde, blieb er in der Revolte stecken und ging unter, soweit er nicht in verwandelter Form in das neue Zeitalter einging, oder besser gesagt: in ihm aufging.



# Die letzten Kabbalisten in Deutschland

## I

Mit dem Ende des 18. Jahrhunderts bricht die kabbalistische Tradition in Deutschland ziemlich abrupt ab. Während noch das 18. Jahrhundert eine beträchtliche Anzahl von Kabbalisten unter den deutschen Juden sah, und nicht wenige von ihnen auch hebräische Schriften im Druck hinterlassen haben, ändert sich das Bild dann vollständig. Natürlich ist es nicht so, daß die kabbalistische Tradition von einem Tag auf den andern verschwand. Wahrscheinlich haben in nicht wenigen Gemeinden noch vereinzelt Kabbalisten existiert, die nicht nur dem Studium der mystischen Literatur im geheimen oblagen, sondern von ihren Studien auch etwas zu Papier gebracht haben mögen. Aber der Einschnitt ist deutlich erkennbar. Er dürfte ebenso sehr mit dem Einbruch der neuen Zeit und des neuen Geistes zusammenhängen, der von der Mendelssohnschen Tätigkeit und Schule ausging, wie auch gerade bei den streng orthodox gebliebenen Kreisen mit der nicht zu unterschätzenden Nachwirkung der erbitterten Kämpfe zwischen Jakob Emden und Jonathan Eybeschütz in der Mitte des Jahrhunderts. Es ging dabei um die Frage, ob Eybeschütz ein geheimer Anhänger und Führer der als häretisch verfolgten Sekte war, die nach wie vor den hundert Jahre vorher zum Islam abgefallenen Sabbatai Zwi für den wahren Messias hielt. Die meisten deutschen Rabbiner standen in dieser Auseinandersetzung auf der Seite der Gegner des Hamburger Rabbiners Jonathan Eybeschütz und fanden sich durch diese Kämpfe veranlaßt, den kabbalistischen Studien gegenüber die größtmögliche Reserve an den Tag zu legen. Wenn es möglich war, daß

eine so große Koryphäe des rabbinischen Judentums wie Jonathan Eybeschütz von seinen kabbalistischen Studien aus zu häretischen Überzeugungen wie denen der Sabbatianer gelangen konnte – und das war ja die gut begründete Meinung der Gegner des Rabbi Jonathan –, schien eben äußerste Zurückhaltung diesen Studien gegenüber angetan. So verschwand das Kabbalastudium aus den Zentren des deutschen Judentums. Andererseits kamen aus den früher polnischen Provinzen sicher auch Impulse und Neigungen kabbalistischer Art, die hier und da im »Großherzogtum« Posen noch ihren Nachhall fanden. Eine genaue Durchforschung der Literatur vom Ende des 18. und dem Anfang des 19. Jahrhunderts, sowie Untersuchungen über Familientraditionen in orthodox-jüdischen Kreisen würde wohl mehr Material auf diesem Gebiet zutage fördern, als bisher bekannt ist.

Daß bei diesem Prozeß manchmal auch schon merkwürdige Amalgamierungen der kabbalistischen Studien mit der neuen Gedankenwelt der Aufklärung vorkamen, läßt sich nicht nur an der reichen literarischen Produktion des Isaak Satanow (1732–1804) erweisen, der dem Kreise Moses Mendelssohns und des *Ha-Me'asseph* angehörte, zugleich aber in seinen Schriften auf alle mögliche, z. T. recht versteckte Weisen auch kabbalistischen Ideen Einlaß gewährte. In der Druckerei der jüdischen Freischule in Berlin, aus der eine große Zahl der ersten Aufklärungsschriften hervorging, erschienen 1783 und 1784 auch zwei Schriften Satanows, die ausschließlich der Propagierung seiner Synthese kabbalistischer und moderner Ideen gewidmet waren und keineswegs etwa als versteckte Polemik aufzufassen sind. Es wird immer erstaunlich bleiben, daß gerade Satanow es war, der schon lange nach seiner Berührung mit dem Mendelssohnschen Kreis im Jahre 1784 die erste Druckausgabe des Buches *Ez Chajim*, des

Hauptwerkes der Lurianischen Kabbala, veranstaltete, die er in Koretz in Wolhynien herausbrachte. Eine Studie über diese eigenartige Figur steht noch aus. Satanow jedoch kam aus der gleichnamigen Stadt in Podolien und kann nicht zu den deutschen Juden gerechnet werden, wenn er auch einen großen Teil seines Lebens in Berlin verbrachte. Überhaupt war der Kreis um Mendelssohn nicht so völlig gegen kabbalistische Infiltrationen abgesichert, wie es den Anschein hat. Ich gehe dabei nicht auf die Beziehungen ein, die zwischen geheimen Sabbatianern (»Frankisten«) und diesem Kreis bestanden, in denen die orthodoxe Kabbala in gänzlich heterodoxe Gedankengänge überführt wurde, die in jüdischen Kreisen Deutschlands nur noch vereinzelt Anhänger finden konnten. Dies ist ein Problem, das besonderer Behandlung bedürfte. Ich habe darüber in anderen Zusammenhängen gehandelt.

Noch ganz vom Geist der orthodoxen Kabbala durchsetzt ist aber der Kommentar zum biblischen Buch Koheleth [Prediger Salomo], den Moses Fränkel, der Neffe von Moses Mendelssohns Lehrer David Fränkel, 1808/9 in Dessau, wo er Rabbiner war, drucken ließ. In einem, als Annex dem Buch beigegebenen, langen Sermon über die Tora werden durchaus zustimmend sehr weitgehende kabbalistische Theorien über den Sinn der Tora vorgebracht sowie über das am Anfang der Tora angeblich ausgefallene und jetzt fehlende sechste Buch des Pentateuchs, welches die eigentliche mystische Form der Tora enthalten habe. Dieser Autor lebt noch ungebrochen in der kabbalistischen Sphäre, ohne von der Aufklärung berührt zu sein. Dagegen verbindet sich in den Schriften des aus Berlin gebürtigen Gelehrten Nachman Berlin, der in Lissa lebte und 1832 gestorben ist, die Welt des Sohar mit orthodoxem Judentum und Mendelssohnscher Aufklärung. Sein umfangreiches Buch gegen die ersten Reformbestrebungen

im Judentum, das 1819 (in Breslau oder Dyhernfurth) unter dem sonderbaren Titel *Kadur katan* (»kleine Kugel«) erschien, zeigt, wie in einer Posenschen Gemeinde zur Zeit des Rabbi Akiba Eger diese Verbindung noch möglich war, ohne daß hinter ihr etwa, wie bei den geheimen Sabbatiannern in Prag und Dresden, häretische Gedankengänge standen. Den Autor, dessen Schrift ebenfalls näheres Studium verdienen würde, beschlichen schon am Anfang der deutsch-jüdischen Assimilation, die er auf Grund seiner Jugenderfahrungen in Berlin sehr negativ schildert, trübe Ahnungen über das Schicksal des deutschen Judentums, in dem weite Kreise »das Joch des Exils von unserm Hals abwerfen wollen und aufrechten Hauptes unter unsern Erzfeinden und denen, die unsre Väter ermordet haben, einhergehen wollen, sich im Schutze der Staatsautorität und der Mächtigen sicher fühlen, ohne sich um den Haß des gemeinen Volkes, das auf uns eifersüchtig ist, zu kümmern«. Eine der Hauptursachen der Verlängerung des Exils sei, daß wir das Exil selber nicht mehr spüren und uns benehmen, als ob wir zu Hause wären. »Hier ist Jerusalem, hier ist Zion, und unser leibliches Wohlergehen ist unser Heiligtum; das Jahr der Erlösung ist längst gekommen und nichts kann uns mehr widerfahren.« Demgegenüber wagt er, wenn auch unter großer Vorsicht, auf das Schicksal aller jüdischen Gruppen in der Vergangenheit, und vor allem auf die Vertreibung aus Spanien, hinzuweisen. »Hütet euch davor, euer Vertrauen auf die Freundschaft der Völker zu setzen, verlaßt euch nicht auf die Fürsten und den Bund mit den Mächtigen. Das alles hängt nur an einem dünnen Faden. Ich möchte ja meinen Mund nicht öffnen, und Gott schütze meine Zunge vor Bösem, und mögen nimmer jene schlimmen Tage Spaniens in die Erinnerung treten.« Man sieht aus den eindringlichen Formulierungen dieser Seiten (S. 61/62 seines Werkes), wie sehr ihn

böse Ahnungen bedrängen, und wie schwer es auch einem noch ganz auf dem Boden kabbalistischer Ideen stehenden Autor fiel, solchen Befürchtungen damals ungehemmten Ausdruck zu geben.

Nachman Berlin hält sich, wo es um jüdische Theologie geht, noch an die Kabbala, aber er schreibt keine eigenen kabbalistischen Schriften mehr. Hier und da hat es aber, und gerade in Westdeutschland, noch kabbalistisch gestimmte Geister gegeben, die die Früchte ihrer Meditationen auch zu Papier brachten. Das meiste wird im Lauf der Zeiten verlorengegangen sein. Das letzte mir bekannte Werk eines deutschen Kabbalisten ist der große mystische Kommentar zum Hohen Lied, der von dem 1822 gestorbenen Rabbiner von Mainz Hirz Scheyer im letzten Jahrzehnt seines Lebens verfaßt wurde, und den sein Enkel und Nachfolger im Mainzer Rabbinat Samuel Bondi dort 1875 zum Druck befördert hat. In der langen und sehr interessanten Vorrede zu diesem Werk, das den Titel *Tore Sahaw* trägt, erzählt sein Enkel, der noch bei ihm gelernt hat, daß sein Großvater, der als rabbinische Autorität in Süd- und Westdeutschland weithin berühmt war, seine kabbalistischen Studien ganz im geheimen betrieb, und daß sogar seine eigenen Angehörigen davon nichts wußten. Andererseits berichtet der Autor selber in seiner eigenen Vorrede, daß er seinen gelehrten Besuchern gegenüber, die ihn während einer schweren Krankheit aufsuchten, manche Andeutungen auf theosophische Mysterien, die in den Versen des Hohen Liedes verborgen lägen, habe fallenlassen, »aber wegen der Schwere meiner Zunge verstanden sie nur wenig davon«. Das Werk selber zeigt nirgends eine Berührung mit dem Zeitgeist, wie die Schriften Satanows oder Nachman Berlins, sondern ist ein kabbalistisches Werk der alten Schule, das in den Spuren der Lurianischen Kabbala geht und vor allem von der Sprach-

und Zahlenmystik, in der er ja viele Vorgänger hatte, sich inspirieren ließ. Aber auch dieser Autor wurde nur durch besondere Umstände seines Lebens dazu veranlaßt, seine kabbalistischen Gedanken aufzuzeichnen. Während seiner langen Krankheit kam es ihm in den Sinn, daß die kabbalistische Überlieferung, wonach jede Seele in Israel einen besonderen, nur ihr eigenen Anteil am Licht der Thora hat, eine Aufforderung an ihn enthielte, seine eigenen Erkenntnisse zusammenzufassen, soweit sie mit den Voraussetzungen und Angaben älterer Schriften der Kabbalisten übereinstimmten. Mit solchen Schriften ist er noch gut vertraut. Dabei ist jedoch sein Hauptanliegen zu zeigen, wie die mystischen Erklärungen des Sohar schon im Wortlaut des Hohen Lieds enthalten seien.

Daß kabbalistische Neigungen einen Altersgenossen von Hirz Scheyer, der die letzten 25 Jahre seines Lebens in Offenbach, also nicht weit von Mainz oder Frankfurt gewohnt hat, in ganz andere Kreise führten, nämlich in die mystischen Geheimverbindungen der Theosophen und theosophisch gerichteten Freimaurer, zeigt die merkwürdige Laufbahn des bisher völlig unbekannt gebliebenen E. J. Hirschfeld aus Karlsruhe (gestorben 1820), über den ich an anderer Stelle gehandelt habe<sup>1</sup>. Hirschfeld schrieb aber deutsch und eröffnet damit eine Reihe von jüdischen Autoren, die mehr oder weniger nachdrücklich sich in ihrer deutschen literarischen Tätigkeit auf kabbalistische Motive bezogen, ohne doch in genauerem Sinn Adepten der Kabbala zu sein. Diese Reihe führt über den aus Mainz stammenden Hamburger Rabbiner, Isaak Bernays (1792-1849)<sup>2</sup>, dessen Enkelin die Frau von Sigmund Freud

<sup>1</sup> »Ein verschollener jüdischer Mystiker der Aufklärungszeit«, im *Yearbook of the Leo Baeck Institute* VII (1962), S. 247-278.

<sup>2</sup> Vgl. über ihn Hans Bach, *Zeitschrift für Geschichte der Juden in Deutschland* 7 (1937), S. 1-32.

wurde, bis zu Ernst Blochs »Geist der Utopie« (1918), mit dem sie abbricht. Um 1800 schrieben aber Kabbalisten über Dinge, die ihnen am Herzen lagen, nicht auf deutsch, und ich möchte vermuten, daß ein Mann wie Hirschfeld bei kabbalistischen Zeitgenossen wenig Sympathien gefunden hat.

Im allgemeinen waren die der Kabbala ergebenen Männer zu Ende des 18. und am Anfang des 19. Jahrhunderts von größter Zurückhaltung und haben, soweit bekannt ist, keinerlei Aufzeichnungen hinterlassen. Das gilt etwa für den in Höchberg bei Würzburg 1832 verstorbenen Elchanan ben Israel, der auf seinem erhaltenen Grabstein mit großer Betonung als Adept der Kabbala bezeichnet wird. Mordechai Steg in Warburg (Westfalen), der um 1840 gestorbene Sohn des dortigen Rabbiners, soll sich, der Familienüberlieferung zufolge, gern als »den letzten Kabbalisten Deutschlands« bezeichnet haben. Sein kabbalistisches Studienbuch war nach diesen Überlieferungen noch hundert Jahre nach seinem Tod in der Familie vorhanden, bis es von den Nazis vernichtet wurde. Man sprach von ihm, als er gegen Ende seines Lebens das Augenlicht verlor, als dem »blinden Kabbalisten«, und er soll Tag und Stunde seines Todes vorhergesagt haben. Die Zitate freilich, die sein Nachfahre Emil Herz in der Familiengeschichte daraus mitteilt (»Denk ich an Deutschland in der Nacht«, Berlin 1951, S. 98), sind Auszüge aus Schriften des zwanzigsten Jahrhunderts, darunter meinen eigenen.

Man darf es aber für gewiß halten, daß in dem Kreis der Schüler des ganz in die Welt der Mystik versponnenen Rabbi Nathan Adler aus Frankfurt am Main (1741–1800) sich auch gleichgestimmte Geister befanden. Nach den Angaben seines berühmtesten Schülers Moses Sofer (1763 bis 1839), des späteren Preßburger Rabbiners, vermied er es, in seinen Vorträgen in der Jeschiwa, der er in Frankfurt vorstand, den Sohar und andere kabbalistische Schriften

auch nur zu erwähnen. Der Konflikt, in den Nathan Adler mit der Frankfurter Gemeinde geriet und den z. B. Marcus Horowitz in seinem Werk »Frankfurter Rabbinen« ausführlich geschildert hat, beweist aber, daß die mystische Geistesverfassung dieses Zirkels und die Konsequenzen, die manche seiner Mitglieder daraus zogen, wohl bekannt waren. Träume und Vorahnungen spielten in diesem Kreis, der zu extremer Askese neigte, eine große Rolle, und die gegen die »Umtriebe« dieser mystischen Gruppe gerichtete anonyme Schrift des Loeb Wetzlar, *Ma'asseh Ta'atuim* (1789), zeigt das Maß der Erbitterung, das die mystischen Extravaganzen in Frankfurt hervorriefen. Damals saßen vor den Toren Frankfurts, in Offenbach, die Frankisten, die bei den Frankfurter Juden »Schistechow« hießen, nach dem polnischen Czenstochow, wo Jakob Frank dreizehn Jahre lang in Festungshaft war. Daß die Polemik gegen den strikt frommen Kabbalisten Nathan Adler auch vor Insinuationen eines Zusammenhangs mit den Frankisten nicht zurückschreckte, beweist die anzügliche Wahl des fiktiven Druckorts »Schistechow« (in hebräischen Lettern) auf dem Titelblatt. Zu den ironischen Zufällen der Geschichte gehört, daß der Dajan von Nathan Adlers Gruppe niemand anderer war als der Großvater mütterlicherseits von Abraham Geiger, einem der wichtigsten Köpfe der jüdischen Reformbewegung. Geiger hat (in Steinschneiders Hebräischer Bibliographie Bd. v) interessante Erinnerungen an diese »chassidische Gruppe« in Frankfurt veröffentlicht.

Aus dem Zeugnis des Moses Sofer wissen wir, daß sein Lehrer ihn unter vier Augen in die Kabbala einweihte, und er weiß auch vieles Merkwürdige über die Wunder-taten zu berichten, die Nathan Adler durch »praktische Kabbala« vollbracht habe. Ähnliche Unterweisungen haben auch andere seiner Schüler von ihm erhalten. Zu de-



nen gehörte R. Joseph Schnaittach in Freudenthal (1769 bis 1861), der auf seinem Grabstein als Kabbalist gerühmt wird und über den noch drei Generation nach seinem Tode in Süddeutschland viele Erzählungen im Umlauf waren. Aus Württemberg haben wir auch den Bericht eines Freundes des bekannten Reformrabbiners Ludwig Philipppsohn (»St. aus N.«), der seine Hingabe an kabbalistische Mystik und asketisches Leben als Bestandteil seiner eigenen Entwicklung schildert, um 1860 dies Stadium aber überwunden hatte und »moderner« Rabbiner wurde. Als Kabbalist galt auch der aus Buxweiler im Elsaß stammende spätere Rabbiner von Bonn Abraham Auerbach (gest. 1841), den der Stammbaum der bekannten Familie Auerbach als den größten Kabbalisten seiner Zeit rühmt. Vor allem gehört hierher Nathan Adlers Schüler Seckel Löw Wormser (1769–1847), der als »Baalschem von Michelstadt« einen außerordentlichen Ruf als Wundertäter bei Zeitgenossen und Nachfahren hinterlassen hat und wirklich bei vielen als der letzte deutsche Kabbalist galt. Er führte das Leben eines mystischen Asketen, versagte sich sogar Eier, Milch und Butter, alles, was von einem lebenden Wesen herrührt, und nährte sich ausschließlich von Pflanzkost. Sein noch erhaltenes Postbuch zeigt, daß er nach allen Richtungen Süd- und Westdeutschlands Naturmittel, aber auch Amulette und »Segulloth« schickte. Die Lebensbeschreibung, die sein Sohn Michael Wormser 1853 veröffentlicht hat, vermeidet jedoch ängstlich, von seinen kabbalistischen Neigungen und Studien zu sprechen, und stellt ihn, sonderbar genug, als eine Art Naturheilkundigen dar. Die sehr lebendige Tradition über ihn im süddeutschen Judentum, mit der ich noch als Student in München in Berührung kam, wußte es aber anders. Im Jahre 1853 war es schon nicht mehr zeitgemäß, einen deutschen Rabbiner in einer Druckschrift als Kabbalister zu dekla-

rieren! Auch die Zeitschriften der jüdischen Orthodoxie in Deutschland vermeiden es in dieser Periode sorgfältig, zeitgenössische Rabbiner derart »bloßzustellen«. Dennoch saßen noch um 1870 in kleinen Orten Süd- und Westdeutschlands hier und da Anhänger der Kabbala, die die Schriften Lurias, Cordoveros und Menachem Asarja Fanos studierten und verteidigten. Zu ihnen gehörte etwa jener B. J. Rubensohn in Beverungen, der 1869 den damals ungewöhnlichen Mut aufbrachte, in der orthodoxen Wochenschrift »Der Israelit« die Kabbala gegen die heftige Polemik in der »Geschichte der Juden« von Heinrich Graets warm zu verteidigen. Freilich täuscht dies Schweigen der jüdischen Publizistik vielleicht über den wahren Sachverhalt. Bezeugt doch der Mainzer Rabbiner Marcus Lehmann, der Begründer und Herausgeber jener Wochenschrift »Der Israelit«, noch 1883 von sich selber, daß er sich »seit einem Vierteljahrhundert mit dem Studium der bedeutendsten kabbalistischen Schriften« befaßt habe. In seinen Schriften aber würde man vergeblich nach den Spuren dieser Beschäftigung suchen.

## 2

So ist die kabbalistische Tradition in Deutschland im 19. Jahrhundert völlig unterirdisch geworden. In der Provinz Posen blieben noch Reste lebendig, die, wo sie in einem seelisch disponierten Mann wie dem Graetzer Rabbiner Elijah Gutmacher (1796–1874) ein entsprechendes Medium fanden, eine posensche Spielart chassidischer Wundertätigkeit hervorriefen. Gutmacher ist in der Geschichte des Zionismus als einer seiner ersten Vorläufer bekannt, und sein Eintreten für die Besiedlung Palästinas und die

Rückkehr ins Heilige Land hing bei ihm mit seinen kabbalistischen Studien zusammen, die ihn zu der Überzeugung brachten, daß das jüdische Volk selber etwas für seine Erlösung aus dem Exil und der Verstrickung in die unreinen Lebensmächte tun müsse. Sein posthum gedrucktes hebräisches Werk *Sukkath Schalom* (Jerusalem 1883) zeigt ihn als einen Kabbalisten reinsten Wassers, während die noch zu seinen Lebzeiten (Lemberg 1873) veröffentlichten Erklärungen zu den Hyperbeln des Rabba bar Bar Channa im Talmudtraktat *Baba Bathra* das kabbalistische Element nur am Ende deutlich hervortreten lassen. Gutmacher ging darin weiter als sein Zeitgenosse Salomo Pleßner in Posen und Breslau (1797–1883), der in seinen zahlreichen deutschen Predigten und Erbauungsbüchern sich nicht selten, jedoch meistens indirekt, auf den Sohar bezieht.

Überaus merkwürdig ist aber die dem Auftreten des Elijahu Gutmacher verwandte Erscheinung eines Kabbalisten in Bayern, der ganz ähnliche Tendenzen vertritt. Wenn ich hier auf eine überaus seltene und seltsame Schrift dieses völlig verschollenen und auch zu seinen Lebzeiten so gut wie im Verborgenen gebliebenen Elchanan Pinchas Mosche, genannt Hile (sein Sohn Schlomo W. nennt ihn in einem 1923 geschriebenen Brief R. Hilel) Wechsler, hinweisen kann, so verdanke ich das einem 1962 in London erschienen Buch von Berthold Strauß: *The Rosenbaums of Zell, A Study of a Family*. Es ist das Verdienst des Autors, dessen Gattin zu den Nachkommen der hier behandelten denkwürdigen Familie gehört, die Aufmerksamkeit auf diesen verschollenen Kabbalisten gerichtet zu haben. Wir erfahren aus einer Bemerkung des verstorbenen Dr. Pinchas Kohn, des bekannten Rabbiners in Ansbach, die Strauß zitiert, daß noch zu seinen eigenen Lebzeiten eine Anzahl von Kabbalisten in Bayern existierte, was sich wohl auf die letzten Jahre des 19. Jahrhunderts bezieht.

An wen Kohn dachte, ist mir nicht bekannt. Jedenfalls bestätigt das von Strauß gesammelte Material über »Reb Hile« Wechsler dieses Zeugnis. Reb Hile war ein Enkel des in der Geschichte der bayrischen Juden seinerzeit sehr bekannten »Schtadlan« (d. h. Vertreter der Juden vor den Behörden) Mendel Rosenbaum in Zell (1782–1868), dessen Sohn Elias Raphael Rosenbaum in Zell als Kaufmann lebte und eine Nagelschmiede betrieb, zugleich aber in seinem Hause als gelehrter Privatmann auch eine Jeschiwa unterhielt. In der Familie muß, nach den Manifestationen ihrer Hinneigung zur Mystik in mehreren Generationen, eine starke mystische Ader bestanden haben. Wechsler war der Neffe des Rabbi Abraham Wechsler, Rabbiner von Schwabach, und erhielt seine erste rabbinische Ausbildung dort und in Zell bei seinem Onkel mütterlicherseits. Seine asketischen Neigungen müssen sich, nach seinen eigenen Berichten, sehr früh geltend gemacht haben. Er studierte dann weiter bei berühmten zeitgenössischen Talmudisten wie Seligmann Baer Bamberger in Würzburg und Samuel Schreiber in Preßburg. Er besaß die Autorisation zum Rabbinat, bekleidete aber niemals ein solches Amt, sondern wirkte zuerst privat und als Lehrer an der »Talmud-Tora« in Schwabach und später, von 1886 oder 1887 an, als Lehrer für Talmud an der von Elieser Ottensoser begründeten, seinerzeit weithin bekannten jüdischen Präparandenschule in Höchberg bei Würzburg. Ottensoser teilte, zuverlässiger Tradition zufolge, Wechslers asketische Neigungen. Von Jugend auf kränklich, starb Wechsler am 1. Juli 1894 im Alter von 51 Jahren an Tuberkulose. Er stand in engen, zum Teil konfliktreichen Beziehungen zu seinem Altersgenossen David Hoffmann, dem späteren Rektor des orthodoxen Rabbinerseminars in Berlin, dessen Gattin ebenfalls eine Enkelin von Mendel Rosenbaum war.

Die bei aller Orthodoxie doch historisch-kritischen Neigungen Hoffmanns, der in einer Arbeit über einen Talmudlehrer des dritten Jahrhunderts derartige Gesichtspunkte geltend gemacht hatte, riefen bei seinem Jugendfreunde, der solche Haltung absolut verwarf und geradezu als »Abfall vom Glauben« charakterisierte, heftige Kritik hervor. Strauß' Bericht über diesen Konflikt ist sehr interessant und zeigt, daß Wechsler in den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts wirklich innerlich noch auf dem Boden eines dogmatischen Judentums stand, für das jede wissenschaftliche Betätigung im modernen Sinn Anathema war. Diese Haltung erklärt wohl auch seine, nach Strauß, sich früh geltend machende Neigung zur Kabbala, in die er sich neben seinen talmudischen Studien in Schwabach zu versenken begann. Er kann mit diesen Neigungen in seiner Familie nicht allein gestanden haben, denn auch sein viel jüngerer Bruder, Benjamin Wechsler, von dem Strauß leider überhaupt nicht spricht, bekundete eine ganz ähnliche, wenn auch viel radikalere mystisch-messianische Tendenz, wie sie sich in seiner Tätigkeit und seinen Schriften, auf die ich noch zu sprechen komme, niederschlug. Bei seinem Tode hinterließ Reb Hile Wechsler zwar halachische Manuskripte, aber anscheinend nichts Kabbalistisches.

Durch Strauß' Bemühungen haben wir Kenntnis von einer überaus seltenen Broschüre, die er als Kernstück seines Buches in photographischer Reproduktion wiedergegeben und mit einigen Anmerkungen versehen hat (S. 63-138). Freilich fehlte in dem Exemplar, das Strauß bei Wechslers Sohn Salomon in der Jerusalemer Altstadt gesehen und entliehen hatte, das Titelblatt, so daß er die Veröffentlichung nicht identifizieren konnte. Ein vollständiges Exemplar befindet sich aber – wie ich einem Hinweis von Ludwig Rosenberger in Chicago verdanke – in der Frank-

furter früheren Stadtbibliothek und ist in Freimanns Katalog der dortigen Judaica (I, S. 258) verzeichnet. Ich habe es in der jetzigen Universitätsbibliothek in Frankfurt gesehen. Der Titel dieses leidenschaftlichen Aufrufs an die deutschen Juden lautet: »Ein Wort der Mahnung an Israel um Beherzigung der Judenhetze und merkwürdige darauf bezügliche Träume von Jaschern milo Debor in Würzburg«, Würzburg 1881. Das seltsame Pseudonym, unter dem sich Wechsler versteckte, kehrt auch am Ende der Broschüre wieder. Daß mit Lo Debor auf den Ortsnamen in Samuel II, 9:4 Bezug genommen wird, zeigt der Anfang des Textes, wo darunter der Ort zu verstehen wäre, an dem der Autor »im Monat Kislew 5649 [Druckfehler für 5640] (Dez. 79)« schreibt. Eine befriedigende Erklärung des Pseudonyms ist schwer zu geben. Ich vermutete früher, daß es sich um eine zahlenmystische Andeutung auf Höchberg handelte. Wechsler war aber damals noch gar nicht in Höchberg und schrieb entweder in Schwabach oder, wie das Titelblatt nahelegt, während eines Aufenthalts in Würzburg. Mit leichter Imagination könnte man den Ortsnamen freilich als Anspielung auf die Inspiration beziehen, die ihm zuteil geworden ist, wovon ja eben der Hauptteil der Broschüre handelt. *Debar Adonai* ist der biblische Ausdruck für das Wort Gottes, das *lo*, d. h. im Hebräischen: »an ihn« erging. Dagegen läßt sich jedoch einwenden, daß die Inspiration des Autors vornehmlich auf Träumen und nicht auf Worten Gottes beruht. Rätselhaft ist auch das Pseudonym »Jaschern«, hinter dem sich der Autor versteckt. Da es an drei Stellen wiederholt wird, kann es kein Druckfehler sein. Im Hebräischen bedeutet *jaschar* soviel wie redlich, und ein *jaschran* wäre ein redlicher Mensch. Aber grade diese Form benutzt der Autor nicht. Auch eine zahlenmystische Anspielung auf den hebräischen Namen des Autors, der ur-

sprünglich Elchanan hieß, aber, dem jüdischen Gebrauch entsprechend, in seiner Jugend mehrfach bei ernstern Erkrankungen einen neuen Namen erhielt, so daß er sich später Pinchas Mosche nannte, scheint mir sehr zweifelhaft.

Das Datum des ersten Teils (S. 65-103) weist ebenso wie sein Inhalt auf die Erschütterung hin, unter der das Heft geschrieben wurde, nämlich den Schock, den der Ausbruch des Antisemitismus in der Stöckerschen Bewegung von 1878-79 im deutschen Judentum hervorrief. Der Autor sucht nach den Gründen der Ereignisse und findet sie, als orthodoxer Jude, natürlich bei den Juden selber, deren Abfall von der strikten jüdischen Lebensform ihrer Vorfahren, deren Assimilation und ostentative Hervorkehrung ihres materiellen Wohlstandes es verursacht hat, »daß wir die Zuchtruthe des Höchsten in der Hand unsrer Peiniger gelegt sehen, daß jener Amalekgeist wieder viele Anhänger gefunden, der von jeher als Geißel für Israel diente« (S. 70). Der Autor verbindet nun in seinen Ausführungen einen Aufruf zur Umkehr an die deutschen Juden mit mystisch-messianischen Spekulationen, bei denen er sich (S. 75) auch auf das »heilige Soharbuch« beruft, wonach das Ende der Tage und die Erlösung sich gerade an der Katastrophe, die die letzten Ereignisse bilden, bewähren und ankündigen. Damit verbinden sich aber zwei weitere Elemente, nämlich die damals ja besonders aktuelle Lösung der orientalischen Frage, die nach ihm »nicht in den Thoren Konstantinopels, sondern nur vor den Thoren Jerusalems stattfinden kann« (S. 74), und die Berufung auf Traumoffenbarungen, die der Autor schon seit vielen Jahren erhalten hat und die sich ihm als wahr erwiesen haben, so daß er nun auch die Warnungsträume, die ihn in der letzten Zeit bedrängt und in Gewissensnot gestürzt haben, als Wahrträume und als einen Auftrag an

sich ansieht, seine Botschaft den deutschen Juden zuzurufen. Diese Botschaft besteht aber in der Forderung nach Heimkehr ins gelobte Land und der Bereitschaft, eine umfassende Kolonisation dort, natürlich unter streng orthodoxer Ägide, zu organisieren. »Man möchte uns zu Fremdlingen in den von uns schon so lange bewohnten uns lieben Ländern degradiren, weil wir unsere Blicke noch nach Jerusalem und dem gelobten Lande richten. Beweisen wir gerade durch eine gottgefällige That, daß wir uns nicht vor diesem Vorwurf fürchten« (S. 100). Ganz im Sinne der Kabbalisten legt der Autor dar, daß Gott, die Tora und Israel einander bezeugen und zusammen gesehen werden müssen, und er verlangt, daß Konsequenzen aus dieser unlöslichen Verbindung gezogen werden (S. 86 ff.).

Seine Legitimation zu diesem Aufruf findet er aber als echter Mystiker in seiner Biographie und seinen Traumerlebnissen. Er bezeugt von sich, daß er von sehr kalter Denkungsart sei und auf Träumereien nichts gebe (S. 82). Dennoch hätten viele solcher Erlebnisse ihn veranlaßt, »manchen Visionen, die in ihrem Auftritt den Stempel des Ungewöhnlichen an sich tragen, nicht mit eisiger philosophischer Stirne entgegentrotzen, und mir manches davon zu Herzen zu nehmen. Mag der eine oder der andere Leser dieser Zeilen lachen oder spotten, soviel er will; ich kann mich nicht beruhigen bei dem Gedanken, durch jene unleugbar außergewöhnlichen Erscheinungen vorbereitet worden zu sein, daß ich die Pflicht habe, die folgenden Visionen zu veröffentlichen«. Der Autor teilt (S. 83) einen Traum über Jesus mit, in dem »eine Lichtgestalt wie das Bild des Stifters der christlichen Religion wie zum Fluge auf Erden erschien, vor dem sich alles auf Erden zu Boden warf. Ich blieb aber aufrecht stehen«. Im Traume selber deutete er sich die Bedeutung der Erscheinung, und mit dem Ausruf *Schma Jisrael* und »dem Gefühl eines Mär-



tyrers, der fest entschlossen ist, sein Leben für seine religiöse Überzeugung hinzugeben, wachte ich auf«. Er be ruft sich hier auf den Talmud, nach welchem ein wahrer Traum unter anderem daran erkannt wird, daß ein Traum im Traum selber ausgelegt wird. Nicht weniger aufschlußreich ist ein anderer Traum, den der Autor etwa 1873 gehabt hat (S. 84): »Ich sah mich im Traume auf einem hohen Berg in Rumänien stehen und die dortigen Juden bereden, daß sie sich keiner eitlen Hoffnung hingeben sollten, daß sie durch Vermittlung der Alliance Israelite oder durch Vermittlung der europäischen Mächte Gleichstellung erlangen; sie sollten lieber nach Palästina übersiedeln und dort Landbau treiben, was auch ein großer Theil befolgen wollte«. Er gibt auch andere Träume wieder, in denen ihm der Prophet Elias erschien, sowie einen Traum, in dem ihm mitgeteilt wurde, daß »jener rumänische Geist der Judenfeindlichkeit die Runde auch in anderen Staaten mache und in Deutschland zuerst sich einniste, bevor er anderwärts Fuß faßt«. Der Autor verwahrt sich dagegen, daß er diesen Träumen eine höhere Bedeutung beilege, als ihnen zukommt, und sich dadurch eine höhere Mission anmaße. »Allein es liegt doch nicht in meiner Macht, mich des Einflusses zu entziehen, der ohne mein Verschulden hierdurch auf mich geübt wird, und bin auch weit davon entfernt, mich deshalb für etwas mehr als andere Menschenkinder zu halten . . . Ich verschweige übrigens ja meinen Namen, und wenn er ohne mein Hinzuthun doch bekannt wird, so ist es noch sehr zweifelhaft, ob ich nicht mehr Unehre als Ehre dadurch erlange«, weil man ihn als Träumer und Schwärmer anprangern würde.

Die geistige Verwandtschaft mit Elijahu Gutmacher tritt auch in seinen praktischen Vorschlägen hervor. »Diese [messianische] Zeit aber zu beschleunigen, dient als ge-

eignetstes Mittel . . . wenn wir, natürlich nicht mit Gewalt, sondern mit erlaubten Mitteln uns in den Besitz des heiligen Bodens so viel als möglich zu setzen bemühen und seinen Anbau nach Kräften fördern.« Der Anonymus schlägt ein Comité vor, das aus anerkannten orthodoxen Führern wie Samson Raphael Hirsch, Asriel Hildesheimer, Marcus Lehmann, Benjamin Hirsch und Elias Rosenbaum (also seinem Onkel und Schwiegervater) bestehen solle, »das den Entwurf von Statuten vorzunehmen hätte, die der Colonisationsidee nach obigen Gesichtspunkten den zweckdienlichsten Ausdruck geben möchten« (S. 101).

Daß ein Aufruf dieser Art, in dem mystische Geistesverfassung und praktische Vorschläge sich in einer Vorform des religiösen Zionismus verbinden, daß vor allem die Berufung auf persönliche Offenbarung große Unruhe grade in frommen Kreisen hervorrufen würden, scheint Wechsler vorausgesehen zu haben. Bevor er seine Broschüre drucken ließ, sandte er das Manuskript, das jetzt den ersten Teil des Heftes bildet, an zwei ungenannte Führer der deutschen Orthodoxie, um ihren Rat zu hören. »Beide riefen aber entschieden ab und ermahnten mich mit schärfstem Nachdruck, von meinem Vorhaben abzulassen.« (S. 103) Ich habe nicht feststellen können, wer diese »hochachtbaren intelligenten und ächtfrommen Männer von Weltkenntnis und Erfahrung« waren, vermute aber, daß einer von ihnen der Großindustrielle Benjamin Hirsch in Halberstadt war. Sie griffen die Grundlage für Wechslers Ausführungen in seinen angeblichen Wahrträumen aufs heftigste an und haben offenbar das Erscheinen der Schrift mit allen Kräften zu verhindern versucht. In der Tat ist es mir bisher nicht gelungen, in den damaligen Zeitschriften des orthodoxen deutschen Judentums eine Besprechung der Schrift aufzufinden, als sie gegen alle Ratschläge doch gedruckt wurde und erschien. Die einzige

Erwähnung der Schrift findet sich, ganz beiläufig, im »Israelit« vom 18. Mai 1881 (S. 477) in einer Korrespondenz aus Würzburg, wo es heißt, sie habe erst jüngst die Presse verlassen. Der spezifische Charakter des Heftes wird gänzlich verwischt. Es heißt nur ebenso vorsichtig wie nichtssagend: »Eine weitere Kritik des Schriftchens, das jedenfalls von einem frommen Geiste zeugt und des Beherzigenswerthen viel enthält, werde hier nicht geübt.« Keinerlei Hinweis auf die Person des Verfassers wird gegeben.

Dies Totschweigen ist sicher nicht zufällig. In einem zweiten Teil der Schrift, der als Anhang dem Haupttext folgt (S. 103-122), berichtet Wechsler über diese Diskussionen. Der Anhang ist Anfang 1881 geschrieben und gibt im Wortlaut einen sehr scharfen Brief wieder, den ein »hochangesehener orthodoxer Rabbiner« – vielleicht der damals weithin berühmte Samson Raphael Hirsch in Frankfurt am Main? – am 5. April 1880 an einen seiner zwei Vertrauensleute schickte. Der ungenannte Briefschreiber hält es für unnütz und sogar schädlich, »die Zeitgenossen mit Berufung auf Träume und Visionen zur Buße aufzufordern... Wer daher in *unserer* Zeit sich prophetischer Eingebungen rühmt, darf und muß mit einer an Gewißheit grenzenden Wahrscheinlichkeit entweder als geisteskrank, oder als gemeiner Betrüger angesehen werden, der auf den Aberglauben seiner Mitmenschen eigensüchtig spekulirt«. Die Berufung auf Träume, die der Brief mit halachischen Überlegungen angreift, scheint ihm eine »gefährliche Waffe, die leicht zum Nachtheil des Judenthums und des gesunden Menschenverstands mißbraucht werden kann«. Was dem Autor bevorstand, wenn er dieser Warnungen ungeachtet seine Broschüre veröffentlichen würde, konnte Wechsler aus der Ankündigung entnehmen, »daß gerade die gesetzestreuen Juden die in Rede stehende Schrift, wenn

sie in solcher Form zur Veröffentlichung gelangen sollte, mit aller Entschiedenheit desavouiren und von ihren Rockschoßen abschütteln müßten und würden . . . Unsere heilige Sache ist selbst in unserer Zeit nicht so tief gesunken, daß wir zu solchen Wundermittelchen, deren jeder verschmitzte Gaukler sich bedienen kann, unsere Zuflucht nehmen dürften oder gar müßten«.

Wechsler, der sowohl in seinem tiefen religiösen Gefühl als in seinem zugleich streng halachischen Denken durch diese Angriffe sehr verletzt sein mußte, beantwortet die halachischen Aufstellungen seines Gegners Punkt für Punkt, um zu beweisen, daß unter bestimmten wohldefinierten Voraussetzungen, die auf seinen Fall genau zuträfen, auch die Halacha bestimmten Träumen Wert zuerkennt. Für diese seine Anschauung konnte er in der Tat sehr gewichtige Autoritäten anführen. Er gibt dabei auch Kenntnis von weiteren merkwürdigen mystischen Träumen, die ihn in der Zeit der Gewissensqual, ob er seinen Aufruf veröffentlichen solle, heimsuchten. Er macht sich Vorwürfe, daß er den Auftrag, diese Broschüre zu verbreiten, den er sich als Gelübde auferlegt, nicht erfüllt habe, obwohl er sich des »unmöglich-scheinenden eines Erfolgs und der möglichen schlimmen Folgen für mich« (S. 105) voll bewußt gewesen sei. Die Weisheit der Tora und ihrer Träger gelte ihm mehr als die sogenannte Wissenschaft, wengleich er überzeugt sei, daß »die eigentliche Wissenschaft nie im Contrast mit jener stehen kann, wenn auch eine ganze Generation sich in irgend eine(r) Idee so tief eingelebt hat, daß man der Lächerlichkeit verfällt, sie bestreiten zu wollen. Es ist eben nicht alles Wissenschaft, was unter diesem Namen bei der Welt bekannt ist«. So kommt er nach ausführlicher Erörterung der Frage, wie und unter welchen Umständen man im Judentum Träumen Rechnung tragen müsse, zu dem Resultat, daß er be-

rechtigt und verpflichtet sei, seine Träume zu veröffentlichen. Er erzählt von der »Angst und Furcht« aller derer, an die er sich in dieser Sache oder auch nur um ein Zeugnis für seine Ehrlichkeit und Glaubwürdigkeit gewandt habe, daß die Leser ihre Namen in irgendeine Verbindung mit der in diesem Heft vorgetragenen düsteren Beurteilung der Situation der deutschen Juden oder den Visionen des Autors bringen könnten (S. 113). Daß er mit Verfolgungen rechnet, ist deutlich: »Ich bin auch jederzeit bereit, meinen Namen zu nennen, wenn ich finde, daß man einen anderen für den Verfasser dieser Broschüre hält und anfeindet oder verfolgt.« (S. 114)

Wie sich aus alledem ergibt, haben wir es hier mit einem klaren Fall des Aufeinanderstoßens eines durchaus mystischen Messianismus mit der diesem Bereich so reserviert und feindselig gegenüberstehenden jüdischen Orthodoxie in Deutschland zu tun. Wir wissen nichts über die Schicksale des Schriftchens nach seiner Veröffentlichung, können aber durchaus vermuten, daß es völlig wirkungslos blieb. Aufrufe dieser Art fielen damals bei den deutschen Juden, auch bei den Gesetzestreuen, auf keinen fruchtbaren Boden. Daß ein Mann solcher Geistesart nach dieser Veröffentlichung kein Rabbinat in Deutschland mehr erhielt, ist nur allzu begreiflich. Sehr charakteristisch sind der nach seinem Tode im »Israelit« von 1894 (S. 975/76) von Josef Buttenwieser als Leitartikel veröffentlichte lange Nachruf auf ihn und der dort (S. 1017) gegebene Bericht über seine Beerdigung und die bei dieser Gelegenheit gehaltenen Nachrufe. Strauß hat diese Dokumente leider nicht herangezogen. Seine mystische Geistesart wird mit Stillschweigen übergangen, die Schrift von 1880 kommt nicht vor, und sein Biograph begnügt sich mit allgemeinsten Andeutungen, obwohl er den Verstorbenen mit sonst nur in chassidischen Kreisen gebräuchlichen Ehrentiteln bedenkt.

Er preist nicht nur seine ungewöhnliche Gelehrsamkeit, sondern vor allem seinen moralischen Charakter in den höchsten Tönen. Die Bezeichnung als Rabbiner in Höchberg scheint eine Hyperbel zu sein. Er schließt: »Es ist ein trauriges Zeichen der Zeit, daß man einem solchen bedeutend großen Manne nicht einen seiner Größe entsprechenden Wirkungskreis zu geben wußte.« An seinem Grabe sprach sein »sehr intimer Freund«, der Rabbiner S. Ansbacher aus Nürnberg, der in einer für uns jetzt, aber nicht für den damaligen Hörer, resp. Leser verständlichen dunklen Weise auf das mystische Kapitel in seinem Leben hinwies: »Als treuer Freund konnte der Redner nicht unerwähnt lassen, daß der Verblichene in seinem Wirken vielfach verkannt wurde und er infolgedessen häufige Anfeindungen zu erdulden hatte.«

Daß der Grabredner selber der kabbalistischen Geistesart nahestand, läßt sich für seine Jugendzeit plausibel genug machen. Ich besitze seltene kabbalistische Bücher aus seiner Bibliothek, die er noch als Rabbinatskandidat erworben und gezeichnet hat.

Weniger verständlich wäre es, daß ein Mann wie Wechsler nicht, wie schon sein Onkel Elieser Lazarus Bergmann, einer der Schwiegersöhne von Mendel Rosenbaum, nach Palästina gegangen ist, wo seine religiösen Tendenzen kaum Gegnerschaft gefunden hätten, wüßten wir nicht von seiner Lungenkrankheit, die ihn wohl daran verhindert hat. Andere Mitglieder seiner engsten Familie, die die gleiche Richtung einschlugen, sind in der Tat nach Jerusalem gegangen. Sein zweiter Sohn Schlomo Wechsler geriet schon in seiner Jugend, wohl nicht ohne Zusammenhang mit der Erziehung in seinem Vaterhaus, an kabbalistische und chassidische Literatur, vor allem an die Schriften des 1810 gestorbenen Rabbi Nachman von Brzlaw, dessen erster Anhänger unter den deutschen Juden

er wurde. Er ließ sich 1888 in Jerusalem nieder, wo Mitglieder der Familie Bergmann schon seit fünfzig Jahren lebten, wohnte am »Deutschen Platz« und war bis zu seinem Tod 1954 eines der angesehensten Mitglieder der Gruppe der Brazlawer Chassidim, wo er in den 1920er Jahren, als ich nach Jerusalem kam, oft am Sabbatnachmittag im Geiste Rabbi Nachmans »Tora zu sagen« pflegte. Eine hochgewachsene und imposante Erscheinung, sprach er bis zuletzt deutsch und jiddisch mit unverkennbar bayrischem Akzent. Jahrelang war er (wie ich in Jerusalem gehört habe) Mitglied einer kabbalistischen Jeschiwa *Or chadasch* (»Neues Licht«), in der die Schriften Issak Lurias studiert wurden, er bewegte sich vollkommen im Gedankenkreis der Kabbala und scheint auch kabbalistische Manuskripte hinterlassen zu haben. Dieser Schlomo Wechsler gehörte zu den Anhängern der extremsten Richtung im aschkenasischen alten Jischuw, und als die Aguda ein Schulwerk in streng orthodoxem Geiste in Jerusalem zu errichten versuchte, war er einer der Rufer im Streit dagegen. In diesem Geist ist auch das Schreiben gehalten, das er 1923 mit einem derselben Jeschiwa angehörigen Gesinnungsgenossen, Schmuel Hillel Scheinker, zusammen an den Rabbi von Munkácz richtete, um ihn in seinem Kampf gegen den Anschluß extrem orthodoxer Kreise an die Agudat Israel zu unterstützen. Dieser Brief ist auch in der einschlägigen Dokumentensammlung *Tikkun Olam* abgedruckt, die 1936 in Munkácz erschien (S. 83-85). Er bezeichnet dort übrigens seinen Vater, »der in Deutschland in aller Munde R. Hilel Wechsler genannt worden sei«, als Rabbiner von Höchberg und sagt, von nah und fern hätten Hunderte von Schülern aus ganz Deutschland bei ihm von Jugend auf Tora und Gottesverehrung gelernt.

Schlomo Wechsler hat Jerusalem nie wieder verlassen,

nicht einmal, wie es von jeher bei den Brazlawer Chasidim üblich war, um die Pilgerfahrt nach Uman in der Ukraine auf das Grab des Rabbi Nachman zu unternehmen. Strauß berichtet, daß Wechsler seinen Vater für einen Propheten hielt, der alle Eigenschaften besessen habe, die Maimonides, die größte mittelalterliche Autorität der Juden, als Vorbedingungen für die prophetische Berufung aufgestellt hat. Sein einziger Fehler sei gewesen, daß er nicht vom Rabbi von Brazlaw gewußt habe, der nach der Überzeugung vieler seiner Anhänger die Seele des Messias in sich trug. Kurz nach der Gründung des Staates Israel sprach er zu Besuchern, von denen ich es gehört habe, davon, wie sehr sich doch nach etwa sechzig Jahren die »Träume« seines Vaters als Wahrträume erwiesen und verwirklicht hätten. Sein Schwiegersohn Jehuda Zwi Brantwein (1903–69) war nicht nur in unserer Generation einer der bedeutendsten Kabbalisten des Landes und Initiator einer ausgezeichneten, in Tel-Aviv erschienenen Neuausgabe aller lurianischen Schriften, sondern auch in weiten Kreisen als der »Raw der Histadruth«, der Arbeiterorganisation, berühmt. Viele Jahre lebte er als Bauarbeiter, um nicht die Tora als Quelle des Gelderwerbs auszunutzen. Er gehörte zu jenen Kabbalisten im Judenstaat, deren Fehlen, im Gegensatz zum Vorhandensein von »Professoren der Kabbala«, der nicht gerade gut unterrichtete Ernst Bloch an einer sehr pointierten Stelle des »Prinzip Hoffnung« (Bd. I, S. 705) beklagt und, für einen »Atheisten« nicht übel, den profanen Zionisten angekreidet hat.

Die mystischen Neigungen und die Präokkupation mit prophetischen Träumen und messianischen Spekulationen setzten sich aber auch bei dem viel jüngeren Bruder Hiles, Benjamin Wechsler (1860–1923), fort, der ebenfalls einige Jahre, von Anfang 1901 bis Ende 1904, in Jerusalem



lebte, dann aber nach Frankfurt zog, wo er als Sprachlehrer lebte und am 9. Aw, im Juli 1923 gestorben ist. In seiner Familie galt dieser jüngere Wechsler, von dem Berthold Strauß in seinem Buch schweigt, über den es aber viele Traditionen gibt, als mehr oder weniger geisteskrank. Mit 30 Jahren scheint er eine Wandlung durchgemacht zu haben, die ihn zu einer »verinnerlichten Rückkehr zur jüdischen Religion« führte. Er studierte damals unter großen Entbehrungen drei Semester lang in Heidelberg Sprachen und veröffentlichte 1890 eine völlig verschollene Broschüre »Lebewol, vielleicht auch auf Wiedersehn an die Philologie« (sic!), mit der seine mystische Laufbahn begann. Er lebte dann jahrelang als kaufmännischer Angestellter in London und Ramsgate und begann, ungefähr nach dem Tode seines Bruders, messianische und prophetische Träume aufzuzeichnen und sie an Hand eines hebräischen Traumdeutungsbuches zu deuten. Im September 1902 gab er in Jerusalem eine hebräische Schrift, *Misbach Benjamin* (»Altar Benjamins«), heraus, die auf dem Titelblatt als »einige meiner Träume mit ihrer Deutung auf die Erlösung von Benjamin ben Schlomo« bezeichnet wird. Er schickte sie an sämtliche gekrönten und ungekrönten Häupter dieser Erde, mit denen er von da an eine freilich durchaus einseitige messianische Korrespondenz führte, die größtenteils in seinem deutschen Buch »Mein Weißbuch über den Weltkrieg. Messianischer Zionismus von Benjamin Wechsler«, Frankfurt 1919, gedruckt ist und in ihrer Haltung an die offenen Briefe erinnert, mit denen Beha'ullah, das Haupt der um 1900 ziemlich verbreiteten neuen Weltreligion der Behais, die Großen dieser Welt zu regalisieren pflegte. Daß er sich ganz in die Rolle des »für unsere Generation bestimmten biblischen Messias« hineingelebt hatte, ist aus seinen Schriften evident. Ebenso, daß er Theodor Herzl für den traditionell verheißenen »Mes-

sias aus dem Hause Joseph« hielt, der sozusagen im Kampf für die Rechte des jüdischen Volkes seinen vorzeitigen Tod finden mußte, wie das in den alten apokalyptischen Traditionen aus der talmudischen Zeit geweissagt sei. Seinen Brief an Herzl, in dem er ihm am 1. September 1903 aus Jerusalem davon Mitteilung gemacht haben will, habe ich unter den Papieren Herzls im Zionistischen Zentralarchiv in Jerusalem nicht auffinden können. Wir wissen aber, daß er ein Jahr nach Herzls Tod zum Zionistenkongreß in Basel 1905 kam, wo er der Familientradition nach »feurige Reden« an die Zionisten hielt. Der Korrespondent der in Krakau erscheinenden hebräischen Zeitung »Hamizpeh« widmete ihm im Juli 1905 zwei seiner Berichte vom Kongreß, und am 4. August veröffentlichte an derselben Stelle Sch. Milner einen Aufsatz über sein Auftreten in Basel. Dort gab er auch den vollen hebräischen Text »mit allen darin enthaltenen Sprachfehlern« eines von Wechsler in mehreren Sprachen verteilten gedruckten Aufrufs an das jüdische Volk wieder, in dem er sich als der echte Messias und Nachfolger des Vorläufer-Messias ben Joseph, Theodor Herzl, proklamierte. »Die Phantasie dieses Mannes ist überaus lebhaft, und würde er sich ihrer gebührend zu bedienen wissen, könnte er vielleicht ein großer und angesehener Mann werden. Er lebt aber in Jerusalem zwischen unaufgeklärten Müßiggängern und bildet sich ein, daß die Welt sich noch in den Zeitläuften des Salomo Molcho oder Sabbatai Zwi befindet, und so ist aus dem Träumer ein Messias geworden« – schreibt der Korrespondent, der als »Ben-Levi« zeichnet. Wechsler träte für die Einheit des jüdischen Volkes ein und sei, obwohl ihn sein Herz zu den toratreuen Zionisten ziehe, doch auch bereit, mit den »Gesetzesübertretern« unter ihnen zusammenzugehen. Wie es sich für einen Kabbalisten geziemt, trat er weiß gekleidet, wenn auch in europäischem An-

zug und nicht im ostjüdischen Kaftan auf. In einem Bibelvers (Deuteronomium 31:18) fand er eine zahlenmystische Andeutung, daß der Messias im Jahre 1905 erscheinen würde. Die Zionisten stellten seiner Meinung nach die eigentlichen Nachkommen der verlorenen zehn Stämme dar. Sein Traumbuch, ein jetzt seltenes hebräisches Heft von 36 Seiten, zeigt aber deutlich die Verbindung zu den Ideen seines Bruders und deren Radikalisierung bis ins direkt Messianische hinein. Er legt in derselben Weise Gewicht auf seine Träume und deren Deutung. Dabei ist merkwürdig, daß er seinen Bruder nicht als solchen, sondern als »mein hochseliger Lehrer« titulierte. Die Erklärung liegt wohl darin, daß er seinen Vater nicht lange nach seiner Geburt verlor und von seinem 17 Jahre älteren Bruder erzogen wurde. Was er noch dazu über diesen »Lehrer seiner Jugend« auf S. 7 in einem Traum vom Ende 1895 sagt, läßt an der Identität der Personen keinen Zweifel, seitdem wir mit der Schrift seines Bruders bekanntgeworden sind. Er berichtet hier einen Traum, in dem er sich am Neujahrsabend in der Synagoge seiner Heimatstadt, also Schwabach, sieht, und der alte Vorbeter Schofar blasen soll (!), worauf er selber sagt: Wenn kein anderer da ist, will ich blasen, usw. In der Deutung, die er von diesem Traum gibt, sagt er, er beziehe sich auf die Buße von seiten der Mitglieder seiner Heimatgemeinde und ganz Israels, »denn schon in den Tagen meines seligen Lehrers und des alten Vorbeters von dort, die schon verstorben sind, wollte Gott kommen und die Welt richten ... Aber Israel zur Umkehr zu bewegen, ist keine leichte Sache, und obwohl mein Lehrer – das heißt der Lehrer meiner Jugend, denn ich habe ihn in meinen Jugendtagen verlassen – würdig war, die Erlösung zu bringen und auch einen Teil seiner Träume über diese Sache mit furchterregenden moralischen Ermahnungen zusammen gedruckt

hat, so war doch ihre Generation dessen nicht würdig, und die Berufung fiel deshalb auf mich, denn jetzt ist die Zeit, meine Stimme wie ein Schofar zu erheben.« Daß dieser Lehrer seiner Jugend also in Schwabach war und später eine solche Broschüre, wie er sie hier charakterisiert, gedruckt hat, läßt unter den Bedingungen der Zeit keinen Zweifel an der Identität dieser Person mit seinem Bruder, über den und dessen Schrift wir hier also ein kostbares und Strauß unbekannt gebliebenes Zeugnis haben. Der Auftrag, zu dem der Autor der deutschen Broschüre sich berufen fühlte, der aber zu seiner Zeit nicht erfüllt werden konnte, sei nun auf ihn selber übergegangen. Ob es Zufall ist, daß diese Berufungsträume in Hile Wechslers Todesjahr 1894 beginnen? Er kommt noch mehrfach auf ihn zu sprechen, so zum Beispiel S. 14, wo es heißt: »Als mein Lehrer und sein Wirken für die Sache der Erlösung fast schon ganz aus dem Herzen derer, die uns kannten, entschwunden waren, da blühte mein kleines Bäumlein auf« (in einem Traum von 1900). Ein anderes Mal sieht er ihn seine Hände nehmen und ihn mit den Worten von Psalm 45,5 aufmuntern. Dagegen scheint S. 21 von ihm als seinem Bruder die Rede zu sein, wenn auch nicht im Zusammenhang mit seinem Wirken. Er erwähnt hier, was »Sarah, die Tochter meines hochseligen Bruders«, ihm im Traum gesagt hätte, und es scheint mir klar, daß es sich hier um die gleichnamige, 1911 mit 43 Jahren in Würzburg gestorbene Tochter Hile Wechslers handelt, von der ihr Onkel (wie ich von Familienangehörigen gehört habe) zeitweise meinte, er müsse sie heiraten und mit ihr den Messias produzieren. Diese Frau stellte, wie aus einem ausführlichen Nachruf auf sie in der »Jüdischen Rundschau« (1911, No. 40) hervorgeht, den damals seltenen und bemerkenswerten Fall einer Verbindung von Sozialistin, Frauenrechtlerin, aktiven Zionistin und orthodoxen Jü-

din in einer deutschen Kleinstadt dar. An anderen Stellen nennt er mit vollem Namen seinen »Großvater Reb Mendel aus Zell in Bayern« und spricht von dessen, vielen seiner Zeitgenossen damals schier unglaublich vorgekommenen Tätigkeit für die Rechte der Juden (S. 21/22). In anderen Träumen beschäftigte er sich schon mit den Zionisten und ihrer Bekehrung zur Religion (S. 15, 28), sowie mit allen möglichen Größen dieser Welt, wie Kaiser Wilhelm und Lord Salisbury, mit denen er im Traume die verschiedenartigsten Erlebnisse hat.

Eine Woche vor Ausbruch des ersten Weltkrieges veröffentlichte er in Frankfurt eine Broschüre »Judenstaat und Judensaat«, die einen Aufruf an den geplanten, aber durch die Weltereignisse nicht mehr zustande gekommenen Kongreß der Agudat Israel, der orthodoxen Konkurrenzorganisation gegen die Zionisten darstellte. Er wandte sich hier als orthodoxer Jude, der aus seiner messianischen Berufung kein Hehl macht, in prozionistischer Stellungnahme gegen die kleinliche Perspektive, von der die neue Organisation sich leiten lasse.

So besitzen wir in der Geschichte dieser bayrischen Judenfamilie aus dem 19. Jahrhundert ein denkwürdiges Zeugnis für das, wenn auch so gut wie unterirdische, Fortleben jüdisch-mystischer Tendenzen, die entweder in den prophetischen Messianismus und einen daraus geschöpften religiösen Zionismus oder aber in die Welt des Chassidismus des Rabbi Nachman von Brazlaw einmündeten.

# Die Erforschung der Kabbala von Reuchlin bis zur Gegenwart

Indem ich Ihnen meinen Dank für die Verleihung des Reuchlin-Preises sage, bin ich mir bewußt, daß Sie damit nicht nur den Gelehrten, der sein Leben der Erforschung und Deutung der Geschichte und der Sachverhalte der jüdischen Mystik gewidmet hat, sondern auch den Menschen ehren wollten, der dieses Leben zugleich für die Arbeit an der geistigen und gesellschaftlichen Wiedergeburt des jüdischen Volkes eingesetzt hat.

Wenn ich an Seelenwanderung glaubte, würde ich wohl manchmal denken können, unter den neuen Bedingungen der Forschung eine Art Reinkarnation Johannes Reuchlins, des ersten Erforschers des Judentums, seiner Sprache und seiner Welt, und speziell der Kabbala, zu sein, des Mannes, der vor fast fünfhundert Jahren die Wissenschaft vom Judentum in Europa ins Leben gerufen hat.

So will ich denn hier einige Gedanken über die Hauptlinien äußern, die in der Kabbalaforschung von Reuchlin bis zur Gegenwart führen. Ist doch die Entwicklung dieser Forschung merkwürdig genug!

## I

### *Reuchlin*

An ihrem Anfang steht der Schock, den die christliche Gelehrten- und Humanistenwelt durch die von dem italienischen Neuplatoniker und Wunderkind, dem Grafen Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494) und von Johannes Reuchlin am Ende des 15. Jahrhunderts gemachte Entdeckung erhielt, daß es eine jüdische Esoterik oder gar

Mystik gebe. Das war seinerzeit – angesichts des gänzlich verzerrten Bildes vom Judentum als religiösem Phänomen, das die Polemiken des späten Mittelalters gaben – eine bedeutende Überraschung, um nicht zu sagen eine Sensation.

Diese Entdeckung hing an ihrem Ursprung mit dem Suchen nach einer *gemeinsamen Urtradition* aller großen Religionen zusammen, das die platonisch gesinnten Humanisten von Florenz, im Kreise um Lorenzo de Medici zwischen 1450 und 1500 so nachhaltig beschäftigte, das aber auch bei deutschen Denkern wie Nikolaus von Kues kurz vorher oder etwa um dieselbe Zeit sichtbar wird. Obwohl sich strikt im Rahmen der katholischen Kirche haltend, suchte man doch über ihre Grenzen hinauszublicken und nach einer allen Religionen gemeinsamen *Uroffenbarung* Ausschau zu halten. Es besteht ein sichtbarer und folgenreicher Zusammenhang solcher Vorstellungen mit den synkretistischen Bestrebungen der Neuplatoniker am Ausgang der Antike. Deren Denkart verwies sie darauf, in allen Mythen und Symbolen der Religionen eine gemeinsame Grundlage vorauszusetzen, die durch symbolische Interpretation aufgedeckt werden könnte.

1490 war der 35jährige Reuchlin in Florenz mit Pico zusammengetroffen, dem ersten Nichtjuden, der die kabbalistische Tradition überhaupt – in aufregenden Thesen, die er 1486 in Rom veröffentlichte – unter den Humanisten bekanntgemacht hat.

Der Eindruck dieser Begegnung mit dem jugendlichen Enthusiasten muß tief gewesen sein. Das Studium der Schriften Picos führte Reuchlin zu eigenen Überlegungen und zur Abfassung seines 1494 in Basel erschienenen ersten Werkes über die Kabbala – des ersten in Europa überhaupt erschienenen über diesen Gegenstand –, betitelt *De verbo mirifico*, »Vom wundertätigen Wort«, d. h. dem Gottesnamen der Juden.

Das Buch besteht aus drei Trialogen, zu denen sich der Autor in Pforzheim mit einem Epikureer Sidonius aus Phönizien und einem Juden Baruchias trifft und mit ihm über die Kabbala und verwandte Themen, die Mysterien aller Religionen betreffend, sich ausspricht. Ein bißchen vorlaut tritt er hier, sogar dem Juden gegenüber, freilich eher als Lehrer denn als Schüler auf. Er weiß noch nicht viel über die Lehren der Kabbala, aber er spekuliert darüber und verbindet das Wenige, was ihm bis dahin bekanntgeworden ist, mit eigenen Gedanken.

Er disputiert mit seinen Freunden, wie er im Vorwort ankündigt, über die »Wissenschaft der göttlichen und menschlichen Dinge, über die Meinung und den Glauben, über die Wunder, über die Kräfte der Worte und Zahlen, über geheime Prozeduren und die Geheimnisse der Zeichen. Dadurch dehnt sich die Untersuchung auf alle Völker aus, die irgendeine beachtenswerte Philosophie oder nicht inhumane Riten entwickelt haben, ferner auf die heiligen Namen und geheiligten Buchstaben. Die Symbole werden gemäß dem Gebrauch [der jeweiligen Religionen] vorgeführt.«

Reuchlins eigene Entdeckung, die von den christlichen Kabbalisten oft benutzt worden ist, wird am Ende des Buches enthüllt: In den drei Äonen oder Weltaltern haben *drei* Gottesnamen schöpferische Kraft.

Im Weltalter der Natur der von den Ervätern gebrauchte Name Schaddai, der im Hebräischen aus drei Konsonanten besteht: **שׁדׁי**

Im Weltalter des Gesetzes der vierbuchstabige Name Gottes Jehova, das Tetragrammaton: **יהוה**

Im Weltalter der Gnade der von Reuchlin aus dem Namen JHWH durch Zusatz des weiteren Konsonanten S entwickelte Name Jesu, der ihm zufolge mystisch aus den Konsonanten JHSUH besteht, wobei das erste H der im



Mittelalter üblichen Abkürzung des Namens Jesu mit den drei Konsonanten JHS entspricht; das H steht in Wirklichkeit hier für ein griechisches E.

Diese kabbalistische neue Offenbarung Reuchlins hat freilich mehr mit eklektischer Religionsphilosophie zu tun als mit Kabbala-Forschung. Zum Studium eigentlicher kabbalistischer Texte drang Reuchlin aber erst lange danach vor. Gegen Ende seines Lebens – er starb 1522 – kehrte er, fast ein Vierteljahrhundert später, in seinem abschließenden, 1517 in Hagenau erschienen Werk *De arte cabalistica* noch einmal in umfassender Weise zu diesem Thema zurück. Dies, dem Papst Leo X. gewidmete Buch hat recht eigentlich die Kabbala-Forschung in Europa eingeleitet, weil es in relativ großem Umfang Originaltexte heranzog und zu interpretieren suchte. Der Titel »Über die kabbalistische Kunst« ist freilich im Sinne des mittelalterlichen Sprachgebrauchs besser mit »Über die kabbalistische Wissenschaft« zu übersetzen, so wie etwa von den »sieben freien Künsten« die Rede ist, wenn die sieben im Mittelalter gängigen Grundwissenschaften gemeint sind.

In diesem Werk hat sich Reuchlin vom Lehrer zum Schüler des jüdischen Kabbalisten Simon entwickelt, mit dem und dem Mohammedaner Marannus und Philolaus, dem Vertreter pythagoreischer und mystischer Philosophien, er sich in einer Herberge in Frankfurt unterredet.

War das erste Werk eher neuplatonischen Spekulationen über die Urreligion aller Völker gewidmet, haben wir es im zweiten mehr mit wirklicher Forschung über die Kabbala zu tun. Auch hier wird diese Weisheit sehr hoch geschätzt. Simon belehrt Reuchlin dahin, daß »unter den Juden nur die Kabbalisten eine Neigung zur Kontemplation hätten und sich mit dem befaßten, was sich auf die Ruhe des Gemüts, die Stille, auf die Liebe zu Gott bezieht, wobei sie jener Auffassung des Gesetzes folgen, die durch

Symbole den Aufschwung des Geistes zur oberen Welt, zum Göttlichen, aufs Entschiedenste antreibt.«

Auch in diesem Werk ist Kabbala das »Empfangen« einer Überlieferung über die göttlichen Dinge, die zuerst sogar Adam, dem ersten Menschen, im Paradiese zuteil wird, während sie früher von Reuchlin auf Abraham als ihren Urempfänger zurückgeführt wurde. Es ist ein paradiesisches Wissen, als das die Kabbala hier erscheint. Erst in ihren weiteren Stadien erfolgt auch ihre Entfaltung in den Offenbarungen an Abraham, die Väter, an den großen Kabbalisten Simon ben Jochai, den angeblichen Autor der kabbalistischen Bibel, des Buches Sohar, und an den »zweiten Abraham«, d. h. den spanischen Kabbalisten Abraham Abulafia aus dem 13. Jahrhundert. Daß schon Pico und Reuchlin in dem Autor des pseudepigraphischen Buches Sohar und in Abulafia die beiden bedeutendsten Gestalten der Kabbala vor ihrer eigenen Zeit erkannt haben, muß uns noch heute imponieren.

Reuchlin zitiert in diesem Werk viele Texte, teils mit dem hebräischen Original, teils nur in Übersetzungen, die er seiner ausführlichen Darlegung zugrunde legt, und deren Autoren er zum Teil angibt. Die Gelehrten haben sich bis heute den Kopf darüber zerbrochen, woher eigentlich Reuchlin diese wahrhaft erstaunlichen Kenntnisse offenkundig authentischer, aber großen Teils früher nicht identifizierbarer Zitate hatte. Denn in den Schriften der von ihm genannten Autoren stehen sie fast durchweg nicht.

Dies Rätsel der Reuchlin-Forschung kann ich aber aufklären. Er hatte diese Zitate fast ausschließlich einem hebräischen Kodex entnommen, der aus kabbalistischen Collectaneen bestand, d. h. aus vielen kleinen Stücken, die zu einem Sammelband vereinigt waren. Diesen Kodex habe ich in einem glücklichen Funde 1938 in der Handschrift Halberstamm 444 des jüdisch-theologischen Seminars in

New York entdeckt. Es war eine wahre Feierstunde für mich, als ich auf diese Blätter blickte, die so gut wie sämtliche Zitate in Reuchlins Werk in sich schlossen. Freilich hatte er sich in den Autorenangaben auf sonderbare Weise geirrt: er nannte nämlich den jeweils letzten Personennamen, der vor dem von ihm zitierten Stück auftaucht, als den des Autors – obwohl es sich inzwischen oft um ein ganz anderes Fragment aus einer ganz anderen Schrift dieser Collectaneen handelte. Ja, sogar rätselhaft falsche Lesungen Reuchlins klären sich hier auf. So nennt er den spanischen Kabbalisten Todros Halewi Abulafia (gest. 1298) durchweg Tedacus Halevi. Dies kommt von einer Marginalie am Anfang der Handschrift, wo das Akrostichon einiger Verse dieses Autors, das Todros Halewi ergibt, von einer späteren Hand so ungeschickt geschrieben ist, daß ein nicht sehr sachkundiger Leser den hebräischen Konsonanten R für ein K lesen konnte, und Reuchlin latinisierte diese seine falsche Lesung dann durch die ebenso falsche Vokalisation Tedacus.

Außer diesem Sammelband kannte Reuchlin anscheinend nur noch solche Zitate, die in den Schriften des gelehrten Konvertiten Paulus Ricius, des Leibarztes des Kaisers Maximilian, enthalten waren, die dieser in dem Jahrzehnt zwischen 1506 und 1516, von Pico und Reuchlin selber angeregt, in lateinischen Schriften veröffentlicht hatte.

Dies war also, darf man wohl sagen, eine recht schmale Grundlage für die wissenschaftliche Erforschung der Kabbala, wenn auch Reuchlin mit sicherem Blick eine nicht geringe Anzahl wichtiger und sehr charakteristischer Stücke aus den ihm zur Verfügung stehenden Quellen in ihrer Bedeutung erkannt und für seine Darlegungen fruchtbar gemacht hat.

So bildete dies Werk mit seiner – aller Abschweifungen ungeachtet – leidlich systematischen Darstellung kabbali-

stischer Grundvorstellungen, wenn sie auch von ihm in christlichem Geist gelesen oder umgedeutet wurden, den Ausgangspunkt für die weiteren Forschungen. Der Einfluß von *De arte cabalistica* kann schwerlich überschätzt werden, besonders für die nächsten 150 Jahre. Es ist mehrfach wiedergedruckt worden und auch an bitterer Polemik dagegen hat es nicht gefehlt, wie etwa in der 1519 in Köln erschienenen *Destructio Cabalae* des Dominikaners Jacob van Hoogstraten, der selber vom Gegenstand nicht die blasseste Ahnung hatte, aber hinter der Anpreisung jüdischer geheimer Weisheit als echter Inquisitorentyp den Geruch der Häresie spürte.

2

*Nach Reuchlin*

Wollen wir den Verlauf der Kabbala-Forschung nach Reuchlin kurz charakterisieren, so dürfen wir zwei Hauptlinien oder Arten von Fragestellungen herausheben: 1. Was war die Deutung der Kabbala, die das fortdauernde Interesse an ihr in den verschiedenen Epochen bedingte?

2. Wie stand es um die Quellenunterlage und Erforschung der Quellen, die man kannte? Was eigentlich *wußten* die Gelehrten von der Kabbala, wenn sie über sie spekulierten? War doch die große Mehrzahl derer, die darüber schrieb, in der Bereitschaft zur Spekulation ebenso stark wie in der Quellenkenntnis schwach! Und leider sind die Schriften derer, die am meisten von der Sache wußten, nie gedruckt worden, und haben daher auf den Fortgang der Forschung so gut wie gar keinen Einfluß gehabt. Das gilt z. B. für die umfangreichen lateinischen Übersetzungen beträchtlicher Teile der kabbalistischen Literatur des 13. Jahrhunderts durch den sehr gelehrten sizilianischen

Exjuden Raimundus Moncada *alias* Flavius Mithridates, von denen sich 5 Bände in der Bibliothek des Vatikans erhalten haben (zwischen 1485 und 1490 geschrieben), sowie für die Arbeiten des Kardinals Egidio di Viterbo, aus dem ersten Viertel des 16. Jahrhunderts.

Lassen Sie mich etwas über die erste Fragestellung sagen: durch welche Stadien ging die Auffassung von der Natur der Kabbala? Hier zeichnen sich folgende Grundauffassungen ab:

1. Kabbala als Uroffenbarung und Urtradition der Menschheit seit Adam, oder des Hauses Israel, seit Abraham oder Moses. Dies war die Auffassung Reuchlins, und in seinen Spuren die des Agrippa von Nettesheim.

2. Kabbala als geheime Vor-Andeutung des Christentums, von der Voraussetzung ausgehend, daß viele der kabbalistischen Texte vorchristlicher Zeit entstammen. Dabei spielten die Fälschungen getaufter Juden wie des Paulus de Heredia eine Rolle.

3. Damit nahe zusammenhängend die Auffassung der Kabbalisten als *unbewußte Christen*, selbst wo sie in der nachchristlichen Epoche leben. Hier werden die kabbalistischen Texte als Verhüllungen christlicher Wahrheiten aufgefaßt, wie etwa über die Trinität, die Inkarnation und das Wesen der Erlösung.

Damit aber erfüllte die Kabbala-Forschung und Kabbala-Deutung deutlich *missionarische Zwecke*. Man glaubte, den Juden die christlichen Dogmen über den Umweg der Kabbala deduzieren oder doch mindestens plausibel machen zu können. Solche Auffassungen, die durchaus tendenzbedingt sind, waren vor allem bis 1700, aber auch noch weit später, sehr verbreitet. Viele Schriften sind solcher Propaganda gewidmet, besonders zwischen 1520 und 1820.

4. Eine ganz andere Linie schlägt am Ende des 17. Jahr-

hundreds die genau entgegengesetzte Deutung der Kabbala als *Spinozismus* und *Pantheismus* ein, die 1699 mit Johann Georg Wachters in Amsterdam erschienenem Buche einsetzte, das den schönen Titel trägt: »Der Spinozismus im Jüdenthumb oder die von dem heutigen Jüdenthumb und dessen Geheimen Kabbala *Vergötterte Welt*«. Wachters kühne Thesen haben im 18. Jahrhundert beträchtlichen Einfluß auf die philosophische Diskussion über Spinoza ausgeübt. Daß die Kabbalisten also nichts weniger als geheime Christen seien, sondern vielmehr verkappte *Atheisten* – das war freilich eine neue These, die sich sehen lassen konnte, selbst wenn sie auf Mißverständnissen beruhte und von Wachter selber in einer späteren Publikation widerrufen wurde. Ihrer historischen Wirkung hat das keinen Eintrag getan.

5. Um dieselbe Zeit kommt, vor allem mit den Schriften des Johannes Franziscus Buddaeus, die wiederum ganz andere Auffassung der Kabbala sei es als gnostischer Urlehre, sei es als Abspaltung von der Gnosis auf, in der wichtige Momente zur religiösen Phänomenologie der Kabbala zuerst zur Diskussion gestellt wurden, die – wenn auch unter ganz anderen Vorzeichen – erst von der neuesten Forschung wieder aufgenommen worden sind.

Die beiden letzteren Auffassungen haben der Kabbala zum Einzug in die großen Philosophiegeschichten des 18. Jahrhunderts verholfen, die in der Vorgeschichte des deutschen Idealismus eine Rolle spielten wie etwa in Jakob Bruckers großem Werk: »*Historica critica philosophiae*«, der ersten Geschichte der Philosophie in Deutschland (um 1750).

6. Als letzte Deutung der Kabbala in dieser Epoche tritt ihre Auffassung als Theosophie im Sinne Jakob Böhmes auf, die sich zwar mit manchen der älteren Auffassungen verbinden konnte, aber in den Schriften mancher Anhän-

ger dieser Deutung einen durchaus eigenen Charakter hat. Schon einigen unter den ersten Lesern und Anhängern Böhmies wie Abraham von Frankenberg, aber auch unter seinen Gegnern, wie dem Hamburger Hauptpastor Abraham Hinckelmann (1693) ist ja seine Affinität zur Welt der kabbalistischen Symbole aufgefallen, von der keine Kenntnis zu nehmen der modernen Böhme-Forschung groteskerweise gelungen ist. In diesem Sinn erscheint die Kabbala vor allem auch in dem berühmten Werk des Johann Georg von Welling *Opus magico-cabalisticum* (1735), das in der mystischen Literatur des 18. Jahrhunderts eine große Rolle spielte und nicht nur auf Goethes Schreibtisch gelegen hat.

Was dem heutigen Beobachter solcher Auffassungen im Rückblick auffällt, ist, daß in den meisten dieser Deutungen die Kabbala ihrem Wesen nach alles andere eher sein soll als gerade Judentum und ihr Ursprung dementsprechend auch möglichst weit weg vom Judentum gesucht wurde.

Damit hängen dann, freilich in merkwürdiger Verkehrung der Wertung, auch später noch die ersten kritischen Theorien über den Ursprung der Kabbala zusammen, die unter dem Einfluß einer durchaus rationalistischen Sicht des Judentums im 19. Jahrhundert entstanden sind, sogar wo ihre Vertreter in anderer Hinsicht rationalistischen Religionsauffassungen durchaus ablehnend gegenüberstanden. Stets stammt hier die Kabbala gerade vom Fremden her, sie gilt als ein Wechselbalg im Schoß des Judentums, der sei es aus dem Parsismus (so bei Adolphe Franck), sei es aus dem Christentum und seiner Gnosis (so bei Ferdinand Baur), sei es sogar aus dem Sufismus (so bei August Tholuck) herkam.

Um aber noch einmal kurz auf den Stand der Quellenforschung zurückzukommen, so waren es vor allem drei

christliche Gelehrte, die nach Reuchlin Wichtiges für die tiefere Bekanntschaft mit kabbalistischen Ideen geleistet haben, bevor die Juden selber sich der Erforschung ihrer eigenen Geschichte und damit auch der Kabbala angenommen haben, ein Prozeß, der erst um 1830 eingesetzt hat.

Dies waren der Franzose Guillaume Postel (1510–1581) vor allem zwischen 1540 und 1560 sowie die beiden deutschen Mystiker, besser gesagt Theosophen, zugleich aber Männer von ungewöhnlicher Gelehrsamkeit: Christian Knorr von Rosenroth (1636–1689) in Sulzbach und Franz Joseph Molitor (1779–1860) in Frankfurt. Gewiß, alle drei haben noch immer die Kabbala aus letztlich christologischer Perspektive gesehen, aber dennoch haben sie sich um ein Eindringen in vorher unbekannte Texte, die oft schwer zugänglich waren, bemüht.

*Postel*, ein Visionär und apokalyptischer Mystiker auf eigene Faust, dazu ungewöhnlich sprachbegabt, hat noch vor der Veröffentlichung des Sohar in der Ursprache eine lateinische Übersetzung davon angefertigt, die von seinen eigenen Spekulationen als Interpolationen durchwachsen ist. Diese Übersetzung ist aber nie gedruckt worden, wie so viele andere Übersetzungen kabbalistischer Texte, die, wären sie seinerzeit veröffentlicht worden, das Gesicht der Kabbala-Forschung weitgehend geändert hätten.

*Knorr von Rosenroth*, der wie Postel selber bei jüdischen Kabbalisten gelernt hatte, veröffentlichte 1677 bis 1684 in drei starken Bänden seine *Kabbala Denudata*, das umfangreichste Quellenwerk, das überhaupt in all diesen Jahrhunderten dem Studium der Kabbala gewidmet war. Er übersetzte zum Teil außerordentlich schwierige Texte aus dem Umkreis des Sohar und der jüngeren Kabbala, die ihr Zentrum in der Stadt Safed im Lande Israel hatte und sich zwischen 1550 und 1650, also erst nach der Zeit Reuchlins und Postels, entwickelt hatte. Knorr eröffnete



seinen Lesern bis dahin total unbekannte Quellen und höchst merkwürdige Spekulationen, wie die des Isaak Luria, die er zum Teil sogar aus den noch unveröffentlichten Handschriften schöpfte, und regte damit die Beschäftigung mit der Welt der Kabbalisten mächtig an. Sein Werk war eine wahre Fundgrube für die christlichen Theosophen nicht minder als für die kritischen Gelehrten.

Gewiß, Knorr hat manches falsch verstanden, aber wer mit seinem Werk zu tun hat, das auch sehr merkwürdige Beiträge seiner berühmten Freunde Henry More in Cambridge und Franciscus Mercurius van Helmont zur philosophischen Diskussion der kabbalistischen Grundlehren enthält, – wer also mit diesem *Opus magnum* zu tun hat, kann ihm seine Bewunderung nicht versagen.

*Molitor* schließlich, ein Theosoph der Jakob Böhmeschen Schule und Anhänger Franz von Baaders, ein Mann von nicht zu verachtenden Einsichten, hat 40 Jahre seines Lebens sich fast ausschließlich dem Studium der Kabbala gewidmet. Zu der von ihm beabsichtigten großen systematischen Darstellung der kabbalistischen Lehren ist er nicht gekommen, aber er hat von 1827 bis 1857 die etwas lang gewordene Einleitung dazu in 4 Bänden unter dem Titel »Philosophie der Geschichte oder über die Tradition« anonym veröffentlicht. So fragwürdig, ja völlig unhaltbar die historischen Aufstellungen dieses Werkes sind, mit dem die von Reuchlin eingeleitete Epoche der spekulativen Beschäftigung mit der Kabbala abgeschlossen wird, so bedeutend und beherzigenswert sind auch heute noch viele seiner Darlegungen zum Verständnis kabbalistischer Begriffe oder Symbole.

Ein ganz neuer Ansatz erfolgte, als statt der Christen, die meistens sehr unvollkommene Vorkenntnisse über das rabbinische Judentum mitbrachten, sich jüdische Gelehrte dem Problem zuwandten. Soweit Juden von den Bestrebungen der sogenannten «christlichen Kabbalisten» seit Reuchlin überhaupt Kenntnis genommen hatten, besonders etwa bei italienischen Kabbalisten, machten sie sich über deren christologische Spekulationen lustig oder sahen darin eine Art teuflischer Verkehrung der wirklichen Gehalte der Kabbala.

Die kritische und historische Erforschung der Kabbala war bei den ersten jüdischen Gelehrten von ganz anderen Faktoren bedingt als bei den Christen. Im Gegensatz zu den christologischen Interpretationen und Aufwertungen der Kabbala kam es ihnen gerade auf deren Abwertung an, und ihre Forschung richtete sich auf die Zerstörung des Nimbus, der die Kabbala noch bei vielen Juden, und im jüdischen Lebenskreis überhaupt, umgab. Für sie handelte es sich, unter nicht geringem emotionellen Einsatz, um den *Kampf* und die Polemik gegen die Kabbala als fortwirkende Macht in breiten jüdischen Kreisen, besonders auch gegen die Reste des noch fortwirkenden mystischen Messianismus im Verfolg der das Judentum tief aufwühlenden Bewegung um den kabbalistischen Messias Sabbatai Zwi in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts und noch mehr gegen die seit der zweiten Hälfte des 18. mit großer Vitalität auftretende Bewegung des Chassidismus in Polen und Rußland. Die Haltung der ersten bedeutenden Begründer der Wissenschaft vom Judentum in Deutschland, in Italien und Galizien war nicht sosehr die des nach Möglichkeit unparteiischen Forschers, als vielmehr die des

leidenschaftlichen Kämpfers gegen eine noch lebendige Macht, die zu brechen, und sei es auch mit den Mitteln der wissenschaftlichen Kritik, es galt.

Das trifft auf große Gelehrte wie Jakob Emden (1769), Samuel David Luzzatto (1820) zu, und vor allem auf die Untersuchungen großer Koryphäen der historischen Kritik wie Salomo Juda Rapoport, Leopold Zunz, Moritz Steinschneider und Heinrich Graetz, den berühmtesten Geschichtsschreiber der Juden im 19. Jahrhundert. Steinschneider, dem wir viele bibliographische Einzeluntersuchungen über kabbalistische Handschriften verdanken, hat gelegentlich den Stoßseufzer artikuliert, er hoffe, daß die von ihm besprochenen umfangreichen Schriften eines der berühmtesten mittelalterlichen jüdischen Mystiker Deutschlands, des Eleasar von Worms, nie das Tageslicht des Druckes erblicken möchten. Graetz, für den die Kabbala in allen Formen eine wahre *bête noire* war, die er mit dem Scharfsinn des Hasses betrachtete und verfolgte, hat das Hauptwerk der kabbalistischen Literatur, über das er doch wichtige Untersuchungen angestellt hat, in seinem Geschichtswerk als »Lügenbuch« angeprangert. Für diese Gelehrten, die das am Judentum akzentuierten, was ihren eigenen Vorstellungen von progressiver Rationalität entsprach, konnte die Kabbala nur eine Verirrung des menschlichen Geistes bilden. Ihrem religiösen Gehalt standen sie mit völliger Blindheit gegenüber.

Nur selten werden im 19. Jahrhundert bei jüdischen Forschern auch andere, weniger polemische Töne vernehmbar, wie bei David Heymann Joel (1815–1882), Adolf Jelinek (1820–1893) und Meyer Hirsch Landauer (1808 bis 1841), die ernste Ansätze zu einer sachlichen Erforschung des ungeheuer reichen Gebietes gemacht haben, aber nach kurzem Anlauf, sei es durch einen frühen Tod wie Landauer, sei es durch einen Wandel in der Richtung ihrer

Interessen von der Verfolgung ihrer ursprünglichen Intentionen abgehalten wurden. Es ist eine ironische Fußnote zu diesem Stand der Dinge, daß die umfangreichen Forschungen desjenigen Mannes, der sich am tiefsten im 19. Jahrhundert mit der älteren kabbalistischen Literatur kritisch beschäftigt hat, niemals zum Druck gelangt und in ihrer Mehrheit völlig verschollen sind. Ich meine die hebräischen Schriften des Eljakim Mehlsack (gest. 1854) aus Brody, der unter dem hebraisierten Namen Eljakim Milsahagi schrieb. Ihm, dem gänzlich Vergessenen, gebührt in diesem Zusammenhang eine rühmende Erinnerung.

Ich brauche hier nicht von den, oft recht einflußreichen Scharlatanerien zu sprechen, als welche die Leistungen vor allem französischer und englischer Okkultisten auf diesem Gebiet charakterisiert werden müssen. Eliphas Lévi (in Wirklichkeit Alfons Louis Constant, 1810–1875), Papus (Gérard Encausse, 1865–1916), Frater Perdurabo (Aleister Crowley, gest. 1946), haben ihrer wild wachsenden Imagination unter kabbalistischer Firmierung freien Lauf gelassen. Mit dem religionsgeschichtlichen Phänomen der jüdischen Kabbala oder gar deren Erforschung haben ihre Schriften nichts zu tun.

Erst im 20. Jahrhundert, vor allem seit dem ersten Weltkrieg, setzte die vorläufig letzte Wendung der Kabbala-Forschung ein, als deren Vertreter ich hier vor Ihnen stehe. Diese Wendung hängt zweifellos mit der auf die Wiedergeburt des jüdischen Volkes als eines lebendigen Ganzen gerichteten Bewegung zusammen, durch die auch eine neue Sicht der jüdischen Geschichte möglich wurde. Hier wurde das Judentum, die historische Gestalt, in der das jüdische Volk sich ausgedrückt hat, nicht mehr ausschließlich als Paradigma für bestimmte Ideen betrachtet. Die Erscheinungen der jüdischen Geschichte wurden nicht mehr danach beurteilt, wieweit sie diesen Ideen entsprachen, son-

dern das Judentum erschien nun als ein sich lebendig wandelndes, unter dem Einfluß großer Ideen stehendes, aber nie ganz von ihnen durchdrungenes Ganzes, das viel mehr war als irgendeine spezielle Idee, unter der es einmal auf eine Formel gebracht worden war. Hier trat an die Stelle der Voreingenommenheit und der Polemik oder Apologetik der Versuch, die Entstehung und Entwicklung, die historische Funktion und den gesellschaftlichen und gedanklichen Einfluß der Kabbala aus den inneren und äußeren Kräften her zu verstehen, die in ihrem Zusammenhang die jüdische Geschichte bestimmt haben.

Damit aber öffneten sich unendlich fruchtbare und weitreichende Fragestellungen. Die Kabbala erschien bei näherer Untersuchung nun nicht mehr als ein festes System, sondern als eine große und in sehr mannigfachen Gestalten sich manifestierende Bewegung, ohne die die historische Physiognomie des Judentums nicht studiert werden kann. Unter solcher Perspektive erschien die Welt dieser Mystiker nicht mehr sinnlos oder zufällig, geschweige denn als illegitimes Produkt fremder Welten; das Studium ihrer Symbole eröffnete in ihnen eine neue Schicht, auf der sie sich aus den jeweiligen entscheidenden Lebensfragen der jüdischen Geschichte hervorgewachsen erwiesen. Eine große, von den Forschern kaum je auch nur angelesene Literatur bot sich hier der Forschung an; Werden und Vergehen von Bildern und Symbolen, von Ideen und Ideologien traten in ein ganz neues Licht. Sicherlich sind sehr verschiedenartige Lösungen der hier auftauchenden, tiefgreifenden Fragen möglich, und ich möchte vermuten, daß die Antworten, die ich im Verlauf meiner dem Studium dieser Fragen gewidmeten Lebensarbeit gegeben habe, nicht das letzte, sondern vielleicht eher das erste Wort einer solchen neuen wissenschaftlichen Betrachtung bilden. Aber eines, hoffe ich, wird aus dieser neuen Pe-

riode wissenschaftlicher Arbeit bleiben, nämlich die jüdische Mystik in ihren mannigfaltigen Gestaltungen als legitime Formen des Selbstverständnisses der Juden von sich und ihrer äußeren und inneren Welt zu sehen, von ihrer religiösen Erfahrung und deren Metamorphosen im historischen Ausdruck und auch von deren tödlichen oder lebensspendenden Krisen.

# Zehn unhistorische Sätze über Kabbala

## I

Die Philologie einer mystischen Disziplin wie der Kabbala hat etwas Ironisches an sich. Sie beschäftigt sich mit einem Nebelschleier, der als Geschichte der mystischen Tradition das Korpus, den Raum der Sache selbst umhängt, ein Nebel freilich, der aus ihr selber dringt.

Bleibt in ihm, dem Philologen sichtbar, etwas vom Gesetz der Sache selbst oder verschwindet gerade das Wesentliche in dieser Projektion des Historischen? Die Ungewißheit in der Beantwortung dieser Frage gehört zur Natur der philologischen Fragestellung selbst, und so behält die Hoffnung, von der diese Arbeit lebt, etwas Ironisches, das von ihr nicht abgelöst werden kann. Aber liegt solch Element der Ironie nicht vielmehr schon im Gegenstand dieser Kabbala selber, und nicht nur in ihrer Geschichte?

Der Kabbalist behauptet, es gäbe eine Tradition über die Wahrheit, die tradierbar sei. Eine ironische Behauptung, da ja die Wahrheit, um die es hier geht, alles andere ist als tradierbar. Sie kann erkannt werden, aber nicht überliefert werden, und gerade das in ihr, was überlieferbar wird, enthält sie nicht mehr. Echte Tradition bleibt verborgen; erst die verfallende Tradition verfällt auf einen Gegenstand und wird im Verfall erst in ihrer Größe sichtbar.

## 2

Die Öffentlichkeit der Hauptwerke der alten kabbalistischen Literatur ist die wichtigste Garantie ihres Geheimnisses. Denn wir sehen nicht mehr, und wann werden wir

schon angesprochen? Kein kabbalistisches Werk ist wegen seiner popularisierenden Tendenzen, wegen des angeblich in ihm begangenen Verrats an den Geheimnissen der Tora so angegriffen worden wie das Buch *'Emek Ha-Melech* des Jakob Elchanan Bacharach aus Frankfurt am Main, das 1648 herauskam. Aber man öffne diesen Folianten heute, und es zeigt sich, daß unsere Wahrnehmung für diesen Mysterienverrat geschwunden sein muß. Kaum ein unverständlicheres Buch als dieses »Königstal«. Haben wir es also wieder mit jener mystisch-anarchischen Politik zu tun, die die Geheimnisse durch Aussprechen besser schützt als durch Verschweigen? Und welche unter allen ausgesprochenen Welten wäre wohl versunkener in ihrer rätselhaften Aussprechlichkeit als die Welt der Lurianischen Kabbala?

3

Charakter der Erkenntnis in der Kabbala: die Tora ist das Medium, in dem alle Wesen erkennen. Die Symbolik des »leuchtenden Spiegels«, die von den Kabbalisten auf die Tora übertragen wurde, ist dafür aufschlußreich. Die Tora ist das Medium, in dem sich die Erkenntnis spiegelt; verdunkelt, wie es das Wesen der Tradition mit sich bringt, strahlend im reinen Bezirk der »schriftlichen«, das heißt aber unanwendbaren Lehre. Denn anwendbar wird sie nur, wo sie »mündlich«, das heißt aber tradierbar wird. Die Erkenntnis ist der Strahl, in dem die Kreatur von ihrem Medium aus zu ihrer Quelle vorzudringen sucht – unabwendbar im Medium bleibend, denn noch Gott selbst ist ja Tora, und die Erkenntnis kann nicht herausführen. Es ist etwas unendlich Trostloses um die Aufstellung der Gegenstandslosigkeit der höchsten Erkenntnis, die auf den ersten Seiten des Buches *Sohar* gelehrt wird. Die mediale



Natur der Erkenntnis enthüllt sich in der klassischen Form der Frage: Erkenntnis als eine in Gott gegründete Frage, die keiner Antwort entspricht. Das »Wer« ist das letzte Wort aller Theorie, und erstaunlich genug, daß sie so weit führt, von dem »Was« hinwegzukommen, an dem ihr Anfang haftet.

4

Die materialistische Sprache der Lurianischen Kabbala, besonders in ihrer Deduktion des *Zimzum* (der Selbstverstränkung Gottes), legt den Gedanken nahe, ob die Symbolik, die sich solcher Bilder und Reden bedient, nicht etwa auch die Sache selbst sein könnte. Solch materialistischer Aspekt der Kabbala war im Grunde in dem Moment mitgegeben, als das Gesetz des lebendigen Organismus als Grundanschauung in ihre Theosophie eingefügt wurde. Es schlägt dabei wenig, ob man nun sagt, wir seien diesem Gesetz unterworfen, weil es das Gesetz des Lebens der Gottheit selber sei, oder ob man es nur »gleichsam« auch auf die Gottheit »überträgt«. Der Wirkungskreis des Gesetzes umfaßt eben, wie immer man es drehen mag, alles unterschiedslos. Es läßt sich argumentieren, daß die Ausführungen der Kabbalisten über den *Zimzum* nur dann widerspruchlos und sinnvoll sind, wenn sie von einem materiellen Substrat handeln, sei dies nun *En-sof* selber, sei es sein »Licht«. Die Vorwürfe an die häretischen Theologen der sabbatianischen Kabbala, sie hätten die geistigen Mysterien materialistisch mißverstanden, zeigen, wohin die Reise gehen konnte, wenn man einmal versuchte, nach der inneren Logik der Bilder zu denken. Von Anfang an ist ein dialektisches Moment in diesem Materialismus der Lehre vom *Zimzum* und vom Bruch der Gefäße mitgegeben. Die Vorstellung der sabbatianischen

Kabbala des Nathan von Gaza, wonach in *En-sof* selber ein »gedankenvolles« und ein »gedankenloses« Licht sich auseinandersetzen, aber ineinander strahlen, ist nur die radikalste Art, diesen Prozeß eines dialektischen Materialismus an Gott selber durchzuexerzieren. Die Auffassung der Kabbalisten als mystische Materialisten dialektischer Tendenz wäre zwar durchaus unhistorisch, aber alles andere als sinnlos.

5

In der Auffassung der alten Kabbala über das Verhältnis von *En-sof* und dem Nichts hat sich letzten Endes dasselbe Gefühl für die Dialektik im Schöpfungsbegriff Ausdruck geschaffen wie nachher in der Idee des *Zimzum*. Was besagt denn im Grunde die Scheidung zwischen *En-sof* und der ersten Sefira? Doch eben dies, daß die Wesensfülle des verborgenen Gottes, die jeder Erkenntnis (auch der intuitiven) transzendent bleibt, im Urakt der Emanation, in der reinen Wendung zur Schöpfung überhaupt, zum Nichts wird. Das ist jenes Nichts Gottes, das in der Perspektive ihres Weges den Mystikern notwendig als die letzte Stufe des »Entwerdens« erscheinen mußte. Aber hier bleibt den Kabbalisten das Bewußtsein eines letzten Abgrunds, des Abgrunds im Willen, der sich als das Nichts darstellt. Von diesem Akt an, im Abgrund dieses Willens, ist in der Tat nun schon alles gegeben. Denn Gottes Wendung zur Schöpfung ist ja eben die Schöpfung selbst, wenn sie auch uns sich nur in unendlichen Abstufungen und Prozessen darbietet. Aber in Gott ist dies alles ein einheitlicher Akt. In diesem Sinn steht allerdings die prinzipielle Unterscheidung zwischen *En-sof* und der ersten Sefira in Verbindung zur pantheistischen Problematik: in dieser Unterscheidung wird sie weitgehend einge-

schränkt, und zwar aus dem bei Moses Cordovero besonders deutlichen Bewußtsein heraus, daß der Übergang von *En-sof* zur ersten Sefira, der Urakt, einen unendlich bedeutungsvolleren Schritt darstellt als alle von da an erfolgenden Schritte zusammen. Unter diesem Gesichtspunkt darf man auch die entschiedene Ablehnung der Identifikation von *En-sof* mit dem Nichts (*'ajin*) bei allen Kabbalisten von etwa 1530 an sehen. Hier scheint ein Gefühl dafür mitzuwirken, was mit dieser These von der Identifikation der zwei Begriffe gefährdet wird: ihr fehlt das dialektische Moment im Schöpfungsbegriff. Es ist dieser Mangel an Dialektik, der diese These dem Pantheismus gegenüber hilflos macht. Ohne Transzendenz reicht hier das Nichts ins Etwas herab. Man könnte sagen, daß jene Kabbalisten der Frühzeit, die zwischen *En-sof* und *'ajin* nur eine Differenz der Namen, nicht aber des Wesens statuieren wollten, damit in der Tat den ersten Akt aus dem Weltendrama gestrichen haben, der die dialektische Exposition des Ganzen enthält. So erhielt dann jene Theorie von der Identität ihre pantheistische Wendung: die Schöpfung aus Nichts ist nur noch eine Chiffre für die Wesenseinheit aller Dinge mit Gott. Das »Erlebnis« konnte ja nie weiterdringen als bis zum Nichts, und aus diesem realen Erlebnisgrund mag sich auch jene pantheistische Identifikation des *En-sof* und des Nichts bei den alten Kabbalisten oft genug herschreiben. Der Mystiker, der seine Erlebnisse undialektisch verarbeitet, muß beim Pantheismus anlangen.

6

Die Kabbalisten haben die volkstümliche Ausbreitung tiefmystischer Lehren erstrebt. Die Rechnung für solch verwegenes Unterfangen hat nicht auf sich warten lassen. Sie

wollten eine mystische Verklärung des jüdischen Volkes und des jüdischen Lebens. Die kabbalistische Folklore ist die Antwort aus dem Volk, und – wie man nicht ohne Schaudern feststellen muß – sie ist auch danach. Aber daß es eben zu einer Antwort überhaupt kam, das ist doch bemerkenswert. Wie die Natur, kabbalistisch gesehen, nichts ist als der Schatten des göttlichen Namens, so kann man auch von einem Schatten des Gesetzes, den es immer länger und länger auf die Lebenshaltung des Juden wirft, sprechen. Aber die steinerne Mauer des Gesetzes wird in der Kabbala allmählich transparent, ein Schimmer der von ihm umschlossenen und indizierten Wirklichkeit bricht hindurch. Diese Alchimie des Gesetzes, seine Transmutation ins Durchsichtige, ist eines der tiefsten Paradoxe der Kabbala, denn was im Grunde könnte undurchsichtiger sein als dieser Schimmer, diese Aura des Symbolischen, die nun erscheint. Aber im Maße der immer steigenden, wenn auch immer unbestimmter werdenden Transparenz des Gesetzes lösen sich auch die Schatten auf, die es auf das jüdische Leben wirft. So mußte am Ende dieses Prozesses logischerweise die jüdische »Reform« stehen: die schattenlose, unhintergründige, aber auch nicht mehr unvernünftige, rein abstrakte Humanität des Gesetzes als ein Rudiment seiner mystischen Zersetzung.

7

Als das eigentliche Unglück der Kabbala darf man vielleicht (wie bei vielen nicht nach Hause gekommenen Formen der Mystik) die Emanationslehre betrachten. Die Einsichten der Kabbalisten betrafen Strukturen des Seienden. Nichts verhängnisvoller, als den Zusammenhang dieser Strukturen mit der Emanationslehre zu konfundieren. Diese Konfusion pervertiert ihre aussichtsreichsten

Ansätze zugunsten der bequemsten und denkfaulsten aller Theorien. Cordovero wäre als Phänomenologe eher nach Hause gekommen denn als Schüler Plotins. Der Versuch, das Denken der Kabbalisten ohne Benützung der Emanationslehre aufzubauen (und zu Ende zu denken), wäre die Begleichung der Schuld, die ein echter Schüler Cordoveros auf sich zu nehmen hätte, wenn es einmal einen geben sollte. In der Form der theosophischen Topographie, die die kabbalistischen Lehren in der Literatur angenommen haben, bleibt ihr sachlicher Gehalt unzugänglich. Der Widerstreit des mystischen Nominalismus und der Lichtsymbolik in den kabbalistischen Schriften stammt aus dieser unausgetragenen Spannung zwischen ihren bedeutendsten Intentionen und ihrer Unfähigkeit, ihnen zu reinem Ausdruck zu verhelfen.

8

Es gibt in der Kabbala etwas wie einen verwandelnden Blick, von dem zweifelhaft bleibt, ob man ihn besser als einen magischen oder als einen utopischen Blick bezeichnen sollte. Dieser Blick enthüllt alle Welten, ja das Geheimnis von *En-sof* selber, an dem Ort, an dem ich stehe. Man braucht nicht über das zu verhandeln, was »oben« oder »unten« ist, man braucht nur (nur!) den Punkt zu durchschauen, wo man selber steht. Diesem verwandelnden Blick sind alle Welten, wie einer der großen Kabbalisten gesagt hat, nichts als die »Namen, die auf dem Papier von Gottes Wesen aufgezeichnet werden«.

9

Ganzheiten sind nur okkult tradierbar. Der Name Gottes ist ansprechbar, aber nicht aussprechbar. Denn nur das

Fragmentarische an ihr macht die Sprache sprechbar. Die »wahre« Sprache kann nicht gesprochen werden, sowenig wie das absolut Konkrete vollzogen werden kann.

Hundert Jahre vor Kafka schrieb in Prag Jonas Wehle (durchs Medium seines Schwiegersohns Löw von Hönigsberg) seine nie gedruckten und von seinen frankistischen Schülern dann vorsichtig wieder eingesammelten Briefe und Schriften. Er schrieb für die letzten Adepten einer ins Häretische umgeschlagenen Kabbala, eines nihilistischen Messianismus, der die Sprache der Aufklärung zu sprechen suchte. Er ist der erste, der sich die Frage vorgelegt (und bejaht) hat, ob das Paradies mit der Vertreibung des Menschen nicht mehr verloren hat als der Mensch selber. Diese Seite der Sache ist bisher entschieden zu kurz gekommen. Ist es nun Sympathie der Seelen, die hundert Jahre später Kafka auf damit tief kommunizierende Gedanken gebracht hat? Vielleicht weil wir nicht wissen, was mit dem Paradies geschehen ist, hat er jene Erwägungen darüber angestellt, warum das Gute »in gewissem Sinne trostlos« sei. Erwägungen, die fürwahr einer häretischen Kabbala entsprungen zu sein scheinen. Denn unübertroffen hat er die Grenze zwischen Religion und Nihilismus zum Ausdruck gebracht. Darum haben seine Schriften, die säkularisierte Darstellung des (ihm selber unbekanntem) kabbalistischen Weltgefühls für manchen heutigen Leser etwas von dem strengen Glanze des Kanonischen – des Vollkommenen, das zerbricht.

# Nachweise

Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala  
Vortrag auf der Eranos-Tagung 1970.

Jüdische Mystik in West-Europa im 12. und 13. Jahrhundert  
Miscellanea Mediaevalia Bd. 4 Judentum im Mittelalter,  
Walter de Gruyter & Co., Berlin 1966, S. 37-54.

Farben und ihre Symbolik in der jüdischen Überlieferung und  
Mystik  
Vortrag auf der Eranos-Tagung 1972.

Die Krise der Tradition im jüdischen Messianismus  
Eranos-Jahrbuch XXXVII/1968,  
Rhein-Verlag, Zürich, 1970, S. 9-42.

Die Metamorphose des häretischen Messianismus der Sabbatianer  
in religiösen Nihilismus im 18. Jahrhundert  
»Zeugnisse«, Theodor W. Adorno zum 60. Geburtstag, Euro-  
päische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main, 1963, S. 20-32.

Die letzten Kabbalisten in Deutschland  
»In zwei Welten«, Siegfried Moses zum 75. Geburtstag, Verlag  
Bitan Ltd, Tel-Aviv 1962, S. 359-376. [Erweitert]

Die Erforschung der Kabbala von Reuchlin bis zur Gegenwart  
Vortrag gehalten anlässlich der Entgegennahme des Reuchlin-  
Preises der Stadt Pforzheim zu Pforzheim, am 10. September  
1969, Separatdruck 1969, S. 7-24.

Zehn unhistorische Sätze über Kabbala  
Nur in der zehnten These erweiterter Abdruck aus »Geist und  
Werk«, Festschrift zum 75. Geburtstag von Dr. Daniel Brody,  
Zürich 1938, S. 209-215.

