

GERSHOM SCHOLEM

VON DER MYSTISCHEN GESTALT
DER GOTTHEIT

Studien zu Grundbegriffen der Kabbala

SUHRKAMP VERLAG

Erschienen als *Wissenschaftliche Sonderausgabe*
im Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1973
Copyright © 1962 by Rhein-Verlag AG, Zürich
Alle Rechte beim Suhrkamp Verlag
Druck: Buchdruckerei Winterthur AG
Printed in Switzerland

INHALT

I. <i>Schi'ur Koma</i> ; die mystische Gestalt der Gottheit	7
II. <i>Sitra achra</i> ; Gut und Böse in der Kabbala	49
III. <i>Zaddik</i> ; der Gerechte	83
IV. <i>Schechina</i> ; das passiv-weibliche Moment in der Gottheit	135
V. <i>Gilgul</i> ; Seelenwanderung und Sympathie der Seelen	193
VI. <i>Zelem</i> ; die Vorstellung vom Astralleib	249
Anhang	
Anmerkungen	275
Namen- und Sachregister	315

Schi 'ur Koma; die mystische Gestalt der Gottheit

1

Der monotheistische Umbruch in der Religionsgeschichte ist, soweit er sich in den Dokumenten der biblischen Religion Israels darstellt, an die bildlose Verehrung Gottes gebunden. «Du sollst dir kein Bildnis machen und keinerlei Gestalt», um es als göttlich zu verehren – dieses Verbot steht am Anfang der neuen Offenbarung. Dem entspricht ein Kultus, der die Bilder vermeidet und der das Heilige in anderen Formen zu evozieren sucht. Die Frage ist aber keineswegs sinnlos, die sich hier erhebt: ist der Gott selber, der unter keiner Gestalt – «weder dessen, was im Himmel, noch was auf Erden ist» – verehrt werden darf, nun auch selber gestaltlos? Diese Frage drängt sich dem Leser der hebräischen Bibel auf, wie sie ja für jede menschliche Rede von Gott sich mit Notwendigkeit erhebt. Jede Rede von Gott kann nur ihre kreatürlichen Bilder gebrauchen, weil sie andere nicht hat. Der Anthropomorphismus, die vermenschlichende Redeweise von Gott, gehört ebenso ins lebendige Herz der Religion wie das Gefühl von der solche Rede weit übersteigenden Realität des göttlichen Seins. Aus dieser Spannung herauszuspringen, sich ihr zu entziehen, kann keinem menschlichen Geist gelingen. Nichts törichter als die Angriffe auf den Anthropomorphismus und seine Verächtlichmachung – und doch: nichts, was sich mit größerer Notwendigkeit und Unvermeidlichkeit dem nachdenkenden und seinen Überschwang meisternden Bewußtsein des Theologen aufdrängt. Die Dialektik dieses Verhältnisses ist unausweichlich. Sie ergreift, was nicht selten übersehen wird, nicht nur die eigentlich verkörpernden Aussagen über Gott, sie bezieht sich nicht weniger auf die Rede von einem sogenannten «Worte Gottes». Ein bedeutender Exeget der jüdischen Bibel hat es ausgezeichnet

formuliert: «Gott sprach» ist kein geringerer Anthropomorphismus als «Gottes Hand¹».

Freilich, die anthropomorphistische Ausdrucksweise, die sich das Bild verstattet, darf die Sphäre der Rede in Tora und Prophetie, in Hymnus und Gebet nicht verlassen, sie darf aus dem Liturgischen nicht ins Kultische überspringen. Aber die Frage bleibt: hat Gott, der Ursprung aller Gestalt, eine Gestalt oder, präziser: Unter welchen Bedingungen hat er eine Gestalt? Was eigentlich von Gott erscheint in den Theophanien? Der Bereich dieser Fragestellungen wird durch die Terminologie der Bibel abgesteckt, die von einer Gestalt Gottes in zwei verschiedenen Begriffen spricht. Der eine ist *Temuna*, ein Derivat von *Min*, Gattung oder Spezies. Er bedeutet das in der Gestalt oder im Prozeß der Gestaltung Spezifizierte. Das zweite Gebot benutzt bei dem Verbot (Exodus 20:4), sich eine Gestalt von irgend etwas im Himmel und auf Erden zu kultischen Zwecken zu machen, diesen Terminus. Und im Deuteronomium heißt es beim Rückblick auf die sinaitische Offenbarung: «Die Stimme von Worten habt ihr gehört, aber Gestalt habt ihr nicht gesehen außer der Stimme» (Deuteronomium 4:12). Und ebenso betont die Fortsetzung (4:15): «Denn ihr habt keinerlei Gestalt gesehen am Tage, als Gott zu euch am Horeb aus dem Feuer sprach» – und eben damit wird hier das Verbot der Kultbilder begründet. Über den Abgrund der Transzendenz, den die Offenbarung überbrückt, reicht nur die Stimme Gottes, keine andere Gestalt. Die Theophanie ist das Vernehmen der Stimme, die vergeistigte aller sinnlichen Wahrnehmungen. Aber wohlverstanden, noch immer eine sinnliche Wahrnehmung! Von hier führte, wie wir sehen werden, ein Weg zur Auffassung der Sprache und des Namens als der mystischen Gestalt der Gottheit. Die Bibel aber scheidet noch zwischen den Bildern, die das Auge schaut, und den Wahrnehmungen des Gehörs, der Stimme. Wenn sie aber in Gottes Rede an Moses (Exodus 33:20) warnt: «Denn kein Mensch sieht mich und lebt», so impliziert das immer noch nicht, daß Gott wesenhaft ohne Gestalt sei, ja eher das Gegenteil. In der Tat spricht in solcher – durchaus positiv gemeinten – Wendung Numeri 12:8, wo Gott

gerade von Moses, dem er an der soeben angeführten Stelle verweigert hatte, ihn zu sehen, sagt: «Von Mund zu Mund rede ich zu ihm, und [klar] Gesehenes und nicht in Rätseln, und Gestalt Gottes² schaut er.» Diese widersprüchlichen Aussagen zeigen, daß die Rede von einer Gestalt Gottes nicht sinnlos war, auch wenn spätere Exegese sie wegzudeuten unternahm.

Nicht weniger merkwürdig ist in dieser Hinsicht der zweite Begriff, den die Tora (Genesis 1:26, 27; 9:6) nur im Zusammenhang mit der Erschaffung des Menschen gebraucht und der in einem gewissen Sinn das Stichwort für alle anthropomorphe Rede von Gott ist: *Zelem 'Elohim*. *Zelem* bedeutet im Hebräischen ein plastisches Bild. Wenn Gott also sagt: «Wir wollen einen Menschen machen in unserem *Zelem*, nach unserer Ähnlichkeit», und wenn es dann im folgenden Vers heißt: «Im *Zelem* Gottes schuf er ihn», so ist damit die leiblich-plastische Erscheinung des Menschen in eine Beziehung zu der in ihm abgebildeten Urgestalt, was immer sie sein mag, gesetzt. Es gibt also so etwas wie ein «Bild» von Gott und eine «Ähnlichkeit», *Demuth*, mit ihm. Es ist nicht Gegenstand kultischer Verehrung; aber es ist etwas, was das Wesen des Menschen auch in seiner Leiblichkeit bezeichnet. Als Ebenbild einer himmlischen, nicht notwendig körperlichen Struktur machte dieser Begriff des *Zelem* nun alle Stadien der Deutung oder Umdeutung durch, die der Wunsch nach immer verstärkter Betonung der göttlichen Transzendenz und der Auffassung Gottes als Geist erzwang.

Es ist vielleicht nicht ohne Interesse, hier zwei diametral entgegengesetzte Ausführungen zweier bedeutender moderner Exegeten gelegentlich des Begriffes *Zelem 'Elohim* in der Genesis anzuführen. Hermann Gunkel sagt: «Diese Ebenbildlichkeit bezieht sich in erster Linie auf den Körper des Menschen, wenn freilich auch das Geistige dabei nicht ausgeschlossen ist. Dieser Gedanke vom Menschen als der εἰκὼν θεοῦ [*imago dei*] findet sich auch in griechischer und römischer Tradition: der Mensch ist geformt *in effigiem moderantum cuncta deorum* . . . ; dasselbe im Babylonischen . . . Der Moderne wird gegen diese Erklärung einwenden, daß Gott überhaupt keine Gestalt habe, da er ja ein

Geistwesen sei. Dieser Gedanke der Unkörperlichkeit Gottes aber erfordert eine Kraft der Abstraktion, die dem alten Israel unerschwinglich gewesen wäre und erst von der griechischen Philosophie erreicht worden ist. Vielmehr redet das Alte Testament überall in großer Naivität von Gottes Gestalt . . . Man denkt sich Gott demnach wie einen Menschen, freilich um vieles gewaltiger und furchtbarer . . . Nun bemerken wir in Israel daneben schon in alter Zeit eine andere Strömung; die Propheten empfinden es als eine Blasphemie, Gott im Bilde darzustellen: Jahve ist viel zu gewaltig und herrlich, als daß es ein Bild geben könnte, das ihm gleiche [Jesaja 40: 25]; aber auch in Worten wagt man nicht, ihn zu schildern [Jesaja 6]; und schon in ältester Zeit heißt es, daß sein Antlitz niemand zu sehen vermag. Diese Scheu hat zugenommen, je erhabener der Gottesbegriff durch Einwirkung der Propheten im Judentum geworden ist . . . Jene Zeit hätte also den Gedanken, der Mensch trage Gottes Gestalt, sicherlich nicht hervorgebracht³.» Genau das Gegenteil lesen wir bei Benno Jacob: «Es leidet keinen Zweifel, daß für die Bibel, soweit ihre führenden Geister das Wort nehmen, von Anfang bis Ende Gott ein rein geistiges Wesen ohne Körper und Gestalt ist . . . Die *stärksten* Vermenschlichungen finden sich gerade bei denjenigen Rednern und Propheten, die *gleichzeitig* am schwungvollsten Gottes unvergleichliche Erhabenheit und absolute Geistigkeit verkünden, zum Beispiel Jesaja und Hiob, so daß man geradezu sagen kann: je geistiger der Begriff, desto anthropomorpher der Ausdruck, da diese Volksmänner Israels nicht philosophisch korrekt zu sprechen, sondern von dem lebendigen Gott zu reden hatten⁴.» Kein Wunder, daß die oben angeführten Sätze Gunkels für Jacob eine «Ungeheuerlichkeit» darstellen, die schon durch den von Gunkel nicht berücksichtigten ethnologischen Tatbestand widerlegt würde, nach dem sogar primitive Völker «eine solche Abstraktion (wenn sie das überhaupt ist) vollzogen haben . . . Und zudem findet sich dieser Anthropomorphismus [vom *Zelem* 'Elohim] bei ,P^c [dem Priesterkodex, der angeblich spätesten Quellschrift der Tora], dem er nach der üblichen Charakteristik am unsympathischsten sein müßte.»

Man wird sagen dürfen, daß der vehemente Widerspruch zwischen diesen zwei Zitaten das Klima umschreibt, in dem sich diese Ausführungen bewegen werden. Denn beide Autoren haben weitgehend recht, und beide haben durch falsche Verallgemeinerung ihre Grundthese überspielt. Jacob hat ein ausgezeichnetes Gefühl dafür gehabt, daß der Anthropomorphismus die Überzeugung von der Unkörperlichkeit Gottes keineswegs ausschließt. Daß er zugleich auch die Rede von einer Gestalt Gottes verbannen wollte, ist aber durch den biblischen Tatbestand keineswegs begründet. Doch haben es die folgenden Ausführungen nicht mit der Frage zu tun, was die Autoren der biblischen Bücher sich bei ihren Äußerungen über Gott gedacht haben, sondern wie ihre Äußerungen aufgefaßt wurden und fortgewirkt haben. Und dabei zeigt sich klar, daß der Tendenz auf reine Vergeistigung Gottes, wie sie in der vorchristlichen und besonders in der hellenistischen jüdischen Literatur zum Ausdruck kommt, stets auch eine andere gegenübersteht, die sich mit ungebrochenem Vertrauen der anthropomorphistischen Rede von Gott verschreibt. Die Welt der jüdischen Aggada ist das lebendige und überwältigende Beispiel für diese Redeweise, in der das Gefühl der Vertrautheit mit dem Göttlichen noch stark genug ist, auch vor Extravaganzen, die den Autoren durchaus als solche bewußt waren, nicht zurückzuschrecken. Der metaphorische Charakter solcher Äußerungen, die sich fast durchweg auf Gottes Tätigkeit, nicht auf seine Erscheinung oder das, was sich in ihr ausdrückt, beziehen, liegt in fast allen Fällen auf der Hand und wird oft genug durch die zur Stütze angeführten Bibelstellen noch unterstrichen. Es sind nicht diese Fragen der Auffassung der Aggada, die uns hier beschäftigen sollen. Uns beschäftigt vielmehr die Frage, wie trotz der mythenfeindlichen und die bildliche Rede von Gott einschränkenden Tendenz der verantwortlichen Äußerungen der rabbinischen Theologie, wie sie etwa in der jüdischen Liturgie zum Ausdruck kommt, das Problem der Gestalt Gottes sich doch nicht ganz beiseite schieben ließ. Hier nun gilt der Satz: Der Liquidierung der mythischen Bilder im Exoterischen, die nur als Metaphern geduldet wurden, steht eine Renaissance

solcher Bilder im Esoterischen gegenüber, wo sie nunmehr mit mystischen Theologumena verbunden wird. Anders ausgedrückt: die mythischen Bilder werden mystische Symbole.

2

Die Entwicklung der Mystik im Judentum ist mit der Spekulation über das erste Kapitel Ezechiels verbunden. In ihm beschrieb der Prophet eine Vision, die er im babylonischen Exil, an den Wassern des Chebarflusses, von dem himmlischen Wagen, *Merkaba*, hatte, auf dem der Thron Gottes aufgebaut ist. Wesen der oberen Welt, in Tier- und Menschenform, die später zu Kategorien von Engeln wurden, tragen diesen Wagen. Die umständliche und nicht leicht durchsichtige Schilderung der Details der Merkaba wurde von späteren Visionären der vorchristlichen Zeit, besonders aber der ersten zwei Jahrhunderte der christlichen Ära aufgenommen, welche dieses Erlebnis der Merkaba-Schau zu wiederholen suchten. Dabei wurde die Schilderung der Merkaba, wenn auch unter Beibehaltung der von Ezechiel benutzten Begriffe, deren Sinn umgedeutet wurde, zu einer Schilderung des Hofstaats der göttlichen Majestät. Solche Vision konnte bei der Entrückung in den höchsten Himmel, sei es, wie vielleicht zuerst, in den dritten, sei es bei späterer Vermehrung der Zahl der Himmel, in den siebenten, von dem Visionär geschaut werden. Die Offenbarungsliteratur der Apokalyptiker enthielt unter ihren Schilderungen der himmlischen Welt auch solche der Welt des göttlichen Thrones, der Merkaba. Aber gerade da, wo sie von dem reden sollten, der auf dem Throne selber erscheint, der Gestalt der Gottheit oder ihrer Theophanie, sind sie besonders zurückhaltend. Schon Jesaja hatte (6: 1) den Herrn auf einem hohen und ragenden Thron gesehen, dessen Säume den Raum eines visionären Tempels erfüllten. Ezechiel spricht davon, daß er über der Merkaba die Gestalt eines Thrones gesehen habe «und auf der Gestalt des Thrones eine Gestalt, anzusehen wie ein Mensch, oben darauf». Er schildert den feurigen Glanz, der in den Farben des Regen-

bogens von dieser Gestalt ausgeht, als «das Ansehn der Gestalt der Glorie Gottes» (Ezechiel 1:28), welches also die Gestalt seiner Erscheinung auf dem Throne ist. Wichtig ist für die beiden Propheten dabei nicht so sehr diese Erscheinung selber als die Stimme, die, von ihr ausgehend, das Ohr des Propheten trifft. Aber es versteht sich, daß diese Vision der Gestalt Gottes auf dem Throne, wie alle anderen Ingredienzen der Merkaba, zum Gegenstand der Kontemplation und Spekulation wurde. Der Aufstieg der Merkaba-Mystiker in den Himmel oder, in einer anderen Wendung, ins himmlische Paradies mußte, wenn er von Erfolg gekrönt war, nicht nur vor den Thron führen, sondern ihnen eine Offenbarung über die Gestalt der Gottheit, des Weltenschöpfers auf seinem Throne, bringen. Diese Gestalt war die Gestalt des göttlichen *Kabod*, dessen Übersetzung mit Herrlichkeit, Glorie und dergleichen keinen realen Inhalt des numinosen Begriffes übermittelt. *Kabod* ist das an Gott, was von Ihm erscheint, und je unsichtbarer Gott dem jüdischen Bewußtsein wird, desto problematischer wird der Sinn dieser «Erscheinung».

Damit nun sind wir bei dem ersten Hauptgegenstand dieser Betrachtungen, der Vorstellung der jüdischen Gnostiker und Merkaba-Mystiker von der mystischen Gestalt der Gottheit, hebräisch *Schi'ur Koma*. Dieser Begriff ist oft als «Maß der Höhe» übersetzt worden, wobei das hebräische Wort *Koma* im Sinn des biblischen Sprachgebrauchs als «Höhe» oder «Wuchs» verstanden wird. Dies ist an sich möglich, besonders angesichts des Vorkommens des Wortes im Hohen Lied, das mit diesen Spekulationen, wie wir sehen werden, eng zusammenhängt. Dennoch dürfte *Koma* hier in dem präzisen Sinn gebraucht sein, den es im Aramäischen hat, wo es einfach «Körper» bedeutet. Und in der Tat ist es der Körper des Weltenschöpfers oder Demiurgen, auch als «Körper der Gottheit, *Guf ha-Schechina*» bezeichnet, der in verschiedenen sehr merkwürdigen Fragmenten, die uns überliefert sind, beschrieben wird⁶. Einige der ältesten Texte, in deren Rahmen solche Fragmente überliefert sind, haben die Anthropomorphismen des *Schi'ur Koma* als solche Beschreibungen der «verborgenen Glorie» verstanden. Rabbi Akiba, der

bedeutendste Vertreter des talmudischen Judentums im 2. Jahrhundert, dem eines dieser Fragmente, wenn auch zweifellos pseudepigraph, zugeschrieben wird, wird als der Empfänger solcher Vision dargestellt. Er sagt von Gott: «Er ist gleichsam wie wir, ist aber größer als alles; und das ist seine Glorie, die uns verborgen ist⁶.» In der Tat ist dieser Begriff einer verborgenen Glorie Gottes so gut wie identisch mit dem theosophischen Sprachgebrauch der ältesten uns bekannten Traditionen über die Merkaba-Mystik, die von einer Versenkung in die oder einer Anschauung der Glorie Gottes als Gegenstand der tiefsten Schicht ihres religiösen Lebens sprechen. So auch wird in überschwänglicher Rede jeder, der «dieses Maß unseres Schöpfers und die Glorie des Heiligen, gelobt sei Er, die den Kreaturen verborgen ist, kennt», der ewigen Seligkeit versichert. Angesichts der provokatorischen Extravaganz dieser anthropomorphen Schilderung ist diese Verheißung, zu deren Garanten sich hier Rabbi Ismael und Rabbi Akiba machen, reichlich paradox. Wir dürfen auch nicht vergessen, daß diese beiden Autoritäten sowohl die zwei wichtigsten rabbinischen Autoritäten der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts waren als auch von der gnostischen Überlieferung der Merkaba-Mystik als die wahren Heroen der jüdischen Esoterik angesehen wurden. Haben wir es nun hier mit häretischen, sektiererischen Unterschiebungen später Generationen zu tun, die sich ein orthodox-jüdisches Ansehen zu geben suchten, oder mit echten esoterischen Traditionen aus dem Zentrum des in der Kristallisation befindlichen rabbinischen Judentums selber?

Diese Frage hat die mittelalterliche jüdische Literatur nicht weniger leidenschaftlich beschäftigt als die moderne Forschung. Die verschiedenen Fragmente, die die Glieder Gottes zu beschreiben und auszumessen unternahmen, wirkten in ihrer feierlich anmaßenden Verwegenheit, wie schon gesagt, provokatorisch: sie mußten entweder Empörung erwecken oder aber als Repositorien eines mystischen Symbolismus, der nicht mehr verständlich war, mit Ehrfurcht betrachtet werden.

Die Beziehung der in der Literatur der Merkaba-Mystik uns erhaltenen, größtenteils unverständlichen und in ihrem Text kor-

rupten Fragmente auf das Hohe Lied ist evident. Nicht nur kehren Phrasen daraus an verschiedenen Stellen wieder, sondern die Schilderung des Geliebten im Hohen Lied 5: 10 ff. wird hier betont eingeordnet. «Mein Geliebter ist heiß und rot, aufragend aus zehntausend. Sein Haupt ist pures Gold, seine Locken Rispen, schwarz wie der Rabe. Seine Augen wie Tauben an Wasserläufen, in Milch gebadet, auf Fülle ruhend. Seine Wangen wie ein Balsambeet, seine Lippen wie Lilien, seine Hände goldene Walzen, besetzt mit Tarschischsteinen, sein Leib ein Schliff von Elfenbein, bedeckt mit Saphiren. Seine Schenkel Marmorfeiler, gegründet auf goldene Sockel . . . Das ist mein Geliebter, und das ist mein Freund, ihr Töchter Jerusalems.» Als das Hohe Lied im 1. und 2. Jahrhundert als eine Darstellung des Verhältnisses von Gott und Israel aufgefaßt wurde, erhielten die Schilderungen des Geliebten, der nun vor allem Gott war, wie er sich beim Auszug Israels aus Ägypten, beim Durchzug durch das Meer und der Wanderung am Sinai offenbarte, ungeheures Gewicht. Die Fragmente des *Schi'ur Koma* lehnen sich an diese Detailbeschreibungen an und überspielen sie. Ungeheure Zahlen werden für die Größe des Schöpfers, für die Länge eines jeden Gliedes angegeben. Damit aber nicht genug, führen diese Stücke in unverständlichen Buchstabenkombinationen die Geheimnamen dieser Glieder an. Dies dürfte eng mit den Zeichnungen zusammenhängen, in denen auf griechischen Amuletten derselben Periode und an mehreren Stellen der Zauberpapyri ein schematisch gezeichneter Mensch dargestellt wird, dessen Glieder mit Geheimnamen beschriftet sind. Die in griechischen Lettern gegebenen Geheimnamen sind offenbar in derselben Sphäre beheimatet wie die des *Schi'ur Koma*. Da selbst dessen älteste Handschriften, soweit sie sich erhalten haben, nicht vor das 11. Jahrhundert hinabreichen und bei der Kopierung solcher rätselhafter Fragmente sicher viele Korruptionen unterlaufen sein müssen, scheint es aussichtslos, den Schlüssel zur Enträtselung dieser Geheimnamen zu finden. Semitisch und griechisch klingende Elemente gehen dabei durcheinander, wobei das Griechische eher wie eine Imitation des Klangs griechischer Worte wirkt, wie man sie etwa bei Glossolie erwartet.

Vielleicht sind diese Namen aus solch ekstatischem Zungenreden hervorgegangen. So ist eine Übersetzung der Stücke fast hoffnungslos. Die ungeheuren Maße machen jede Anschauung illusorisch, und man könnte eher ursprünglich gemeinte Zahlenharmonien zwischen den verschiedenen Maßen vermuten als einen anschaulichen Gehalt der einzelnen Ziffern.

Als Stichvers dieser Traditionen diene Psalm 147: 5: *gadol 'adonenu werab koach*. Dies heißt eigentlich: «groß ist unser Herr und mächtig an Kraft», wurde aber hier auf Grund einer zahlenmystischen Rechnung aufgefaßt als: «Die Größe unseres Herren ist 236.» 236 Millionen Parasangen ist irgendwie die Grundzahl der Maße des Demiurgen, die immer wiederkehrt. Aber das sagt nicht viel, denn «das Maß einer Parasange Gottes ist drei Meilen, und eine Meile hat zehntausend Ellen, und eine Elle drei Spannen, und eine Spanne erfüllt die ganze Welt, wie es heißt [Jesaja 40: 12]: der die Himmel mit seiner Spanne mißt⁷.» In einem anderen Fragment heißt es: «Rabbi Ismael sagte: Metatron, der große Fürst des Zeugnisses, hat zu mir gesagt: dies Zeugnis lege ich ab über JHWH, den Gott Israels, den lebendigen und beständigen Gott, unsern Herren und Meister. Vom Ort des Sitzes seiner Glorie [das heißt dem Thron] nach oben sind 118 Myriaden, und vom Ort des Sitzes seiner Glorie nach unten sind es 118 Myriaden. Seine Höhe ist 236 Myriaden tausend Meilen. Von seinem rechten Arm bis zu seinem linken Arm sind 77 Myriaden. Von dem rechten Augapfel bis zum linken Augapfel sind 30 Myriaden. Die Hirnschale seines Hauptes ist $3\frac{1}{3}$ Myriaden. Die Kronen auf seinem Haupte sind 60 Myriaden, entsprechend den 60 Myriaden der Häupter Israels⁸.» Hier ist wenigstens am Schluß, wie mehrfach in diesen Fragmenten, eine Beziehung zu Vorstellungen der Aggada deutlich erkennbar: Jeder Einzelne in Israel, der Gott im Gebet anruft, setzt ihm eine Krone aufs Haupt, denn das Gebet stellt einen Akt der Krönung Gottes, seiner Anerkennung als König dar⁹. So atmet der ganze Text ein Gefühl des Überweltlich-Numinosen aus, das auch aus diesen ungeheuerlichen, blasphemisch anmutenden Zahlen und monströsen Namenfolgen spricht. Es ist das Majestätisch-Heilige an Gott, das in diesen

Zahlenverhältnissen leibliche Gestalt, die Gestalt des himmlischen Königs und Demiurgen, annimmt. Es ist nicht das Geistige seines Wesens, das diese Mystiker ergriff; es ist vielmehr das Überschwängliche seines Königtums und seiner Theophanie, das zu ihnen spricht. Rabbi Ismael hat die Vision Jesajas wiederholt: «Ich habe den König der Könige aller Könige gesehen, auf einem hohen und ragenden Throne sitzen, und seine Heere standen vor ihm, zu seiner Linken und zu seiner Rechten¹⁰.» Aber nicht Worte der Prophetie dringen hier zu dem Eingeweihten, sondern der höchste aller Archonten offenbart ihm die Maße der Gestalt, die in dieser Vision erscheint, und zählt von den Fußsohlen bis zum Bart und der Stirn alle Glieder und ihre Maße auf. In Wirklichkeit versagen aber alle Maße, und der Anthropomorphismus schlägt unvermittelt und paradox ins Spirituelle um. Plötzlich heißt es mitten in der Beschreibung eines dieser Fragmente: «Das Aussehen des Gesichts ist wie das der Backenknochen, und beider Aussehen ist wie die Gestalt des Geistes, und die Form der Seele und keine Kreatur vermag sie [sc. die Gestalt] zu erkennen. Sein Leib ist wie aus Chrysolith, sein Glanz bricht ungeheuer aus der Finsternis, Wolken und Nebel sind um ihn, alle Archonten und Seraphim schwinden vor ihm hin wie ein ausgegossener Krug. Darum verfügen wir über kein Maß, sondern nur Namen sind uns offenbart¹¹.» Und in der Tat ist dieses altertümliche Stück sehr karg mit Zahlenangaben, aber desto freigebiger mit der Aufzeichnung der geheimen Namen dieser Glieder in der «Sprache der Reinheit¹²», das heißt einer esoterischen Sprache des reinen Namens.

Diese «Sprache des reinen Namens» aber, unter der die mystische Gestalt der Gottheit in ihrer verborgenen Glorie sich dem Eingeweihten darstellt, erlaubt uns den Zusammenhang zwischen dieser Krönung der jüdischen Merkaba-Spekulation im *Schi'ur Koma* und einer der rätselhaftesten Formen der Gnosis des 2. Jahrhunderts zu erkennen. Seit jeher ist die gnostische Lehre des Markos, eines Schülers des Valentinus, den Erforschern der Gnosis unangenehm durch ihre Affinität zur kabbalistischen Sprachmystik und Buchstabensymbolik aufgefallen¹³. In der Tat stellt der Ausgangspunkt seiner Offenbarung ein

Ineinander von Sprachmystik und *Schi'ur Koma*-Vorstellungen dar, das trotz der christlichen Wendung, die diesen Ideen in der Folge dann gegeben wird, unverkennbar auf ihren Boden oder Ursprung in der jüdischen Esoterik hinweist. Moses Gaster war im Recht, als er vor siebzig Jahren zuerst auf diese Zusammenhänge hinwies¹⁴. Daß die griechische Gestalt, unter der uns diese Spekulationen überliefert sind, nur eine Adaptation darstellt, die Markos semitischen Spekulationen gab, wird auch dadurch gestützt, daß die rituellen Formeln, die er in seiner mystischen Liturgie brauchte, zweifellos aramäisch sind. Der Mutterboden seiner Gnosis war nicht Ägypten, sondern Palästina oder Syrien. Hier muß er mit den ältesten Formen der *Schi'ur Koma*-Vorstellung bekannt geworden sein.

Während die Merkaba-Mystiker ihre Offenbarung beim Aufstieg vor den Thron erhielten, erhielt Markos die seine, indem die allerhöchste Tetras «aus unsichtbaren und unnennbaren Orten in der Gestalt eines Weibes zu ihm niederstieg, da die Welt ihre männliche Gestalt nicht zu ertragen vermocht hätte, und offenbarte ihm ihr eigenes Wesen und die Entstehung des Alls¹⁵». Diese Entstehung ist das Eintreten des gestaltlosen Gottes in die Gestalt: «Als am Anfang der vaterlose Vater, der weder mit dem Gedanken erfaßt wird noch eine Substanz hat und der weder Mann noch Weib ist, sein unaussprechliches Wesen aussprechlich und sein unsichtbares Wesen sichtbar machen wollte, öffnete er seinen Mund und brachte ein Wort hervor, das ihm ähnlich war. Indem es zu ihm trat, zeigte es ihm, was es war, indem es als die Gestalt des Unsichtbaren (τὸ ἄοράτον μορφή) in Erscheinung trat.» Dies «Wort» wird zwar bei Valentinus und Markos in der Folge auf den Logos und Christus bezogen, ist aber im Zusammenhang seiner Spekulation ursprünglich nichts anderes als der große Name Gottes, in dem das unaussprechliche Wesen Gottes aussprechbar, Ausdruck und Gestalt wird. Markos schildert dann, wie das Aussprechen dieses Namens zustande kam und geschah. Das erste Wort des großen Namens bestand aus dreißig Buchstaben, die jeder ein besonderes Wesen und Gestalt haben und von denen keiner die Gestalt dessen erkennt, von dem er selbst nur ein

Buchstabe ist. «Mit dem Laut, den er selbst ertönen läßt, glaubt er das All mit Namen zu nennen. Denn jeder von ihnen hält seinen Laut für das Ganze, obwohl er doch nur ein Teil des Ganzen ist, und er hört nicht auf zu tönen, bis er in seinem Ton bis zum letzten Zeichen des letzten Buchstabens gekommen ist . . . Die Laute aber formen den wesenlosen und ungezeugten Äon, und sie sind die Gestalten, die der Herr Engel nannte und die beständig das Gesicht des Vaters schauen.» So ist also jedes einzelne Zeichen von unendlicher Mächtigkeit, und die Buchstaben des vollen Namens des Urvaters sind von unendlicher Tiefe. «Deshalb hat auch der Urvater, der sich seiner Unerfaßbarkeit bewußt ist, den Buchstaben, die er auch Äonen nennt, einzeln die Fähigkeit verliehen, die eigene Aussprache erschallen zu lassen, da der einzelne nicht imstande war, das Ganze auszusprechen.»

Nach dieser Offenbarung des Geheimnisses des höchsten Namens, der sich in seine Elemente zerlegt, erhält Markos von seiner Führerin die Offenbarung der Wahrheit selbst, «denn ich brachte sie aus den oberen Wohnungen herab, damit du sie nackt sähest und ihre Schönheit kennenlerntest, aber auch sie sprechen hörtest und ihren Verstand bewundertest». Hierauf folgt die Aufzählung der Glieder dieser mystischen Gestalt vom Haupt bis zu den Füßen und ihrer geheimen Namen, die nichts sind als Kombinationen des ersten und letzten Buchstabens des Alphabets, des zweiten und vorletzten und so weiter in dieser Folge. So stellt denn für Markos das Alphabet in seiner Gesamtheit die mystische Gestalt der Wahrheit dar, die er – ganz entsprechend der jüdischen Terminologie vom «Körper der *Schechina*» – als den «Körper der Wahrheit» (σῶμα τῆς ἀληθείας) bezeichnet und als die Figur des Urelements, das bei ihm der Urmensch, Anthropos, heißt. «Hier ist die Quelle jedes Wortes, der Ursprung jeder Stimme, der Ausspruch alles Unaussprechlichen und der Mund des verschwiegenen Schweigens.»

Wir haben bei Markos dieselbe Verbindung von Beschreibung der Glieder der mystischen Gestalt des Urmenschen mit der Sprachmystik und der Lehre von geheimen Namen und Kombinationen der Buchstaben, die wir in dem strikt jüdischen,

wenn auch jüdisch-gnostischen *Schi'ur Koma*-Fragment vor uns haben. Auch der jüdische Text läßt sich von der Sprachtheorie des Markos her interpretieren. Daß die Buchstaben des Namens Gottes die Äonen sind, ist später auch Lehre der Kabbalisten. Die geheimen Namen der Glieder sind Kombinationen, in die die Elemente des Urnamens, des großen Namen Gottes, sich auseinanderlegen. Was Markos den Urmenschen nennt, das ist im *Schi'ur Koma* die Gestalt des Menschen, die Ezechiel auf dem Throne geschaut hat. Die Lehre vom *Schi'ur Koma* ist ebenso sehr eine vom Namen des Demiurgen, der eine Konfiguration des unerfaßbaren und gestaltlosen Wesens Gottes ist, als eine von der sinnlichen Gestalt, unter der der Schöpfer Israel am Schilfmeer als Jüngling erschien und unter der er nun den Adepten der Merkaba-Mystik am Ende ihrer Himmelswanderung sich offenbart. Die unendliche Macht und Tiefe der Buchstaben konnte Markos ebenso wohl der jüdischen Tradition seiner Zeit entnehmen wie der neupythagoreischen, mit der man seine Spekulationen zusammenzubringen pflegte. Dabei hatte man freilich gerade die Elemente übersehen, die in der letzteren Tradition fehlen, in der jüdischen aber vorhanden sind. Meines Erachtens hat er beide Traditionen gekannt und verbunden. Das *Schi'ur Koma* und die Variante davon, die Markos für seine Zwecke adaptierte, erklären sich gegenseitig. Dabei darf vielleicht auch darauf hingewiesen werden, daß jener mystisch-magische Charakter der Alphabetsreihe in der besonderen Struktur, wie wir sie oben kennengelernt haben, der jüdischen Tradition geläufig ist. Ja mehr, seit 1940 kennen wir ein griechisch-hebräisches Amulett auf Karneol, auf dessen griechischer Vorderseite Gott als «Du Himmelsgestaltiger, Meerestgestaltiger, Dunkelgestaltiger und Allgestaltiger (*pantomorphos*)» angerufen wird, als der Unerfaßbare, vor dem die Myriaden der Engel sich niederwerfen, auf dessen hebräischer Rückseite aber eben diese sogenannte *Atbasch*-Folge des hebräischen Alphabets als geheimer Name Gottes erscheint¹⁶. Am Schluß der Vorderseite steht sie in griechischer Transkription!

Die Gottheit hat also, dürfen wir wohl annehmen, eine mystische Gestalt, in der sie sich unter zwei Aspekten manifestiert:

im Sichtbaren für den Visionär als Gestalt des Menschen auf dem Throne, die jenes höchste Urbild darstellt, in dessen Ebenbild der Mensch geschaffen wurde; im Hörbaren, mindestens dem Prinzip nach, als der Name Gottes, der sich in seine Elemente gliedert und in der Struktur des Namens die Struktur allen Seins vorwegnimmt. Denn nicht die Ideen sind für diese Auffassung die Gestalt Gottes, sondern die Namen. Dieses Ineinander des sinnlichen und des sprachlichen Anthropomorphismus, das ich für die *Schi'ur Koma*-Doktrin für charakteristisch halte, begleitet die Fragmente, die wir besitzen. Und so erstaunt ein Satz nicht wie: «Gott sitzt auf einem Thron von Feuer, und rings um ihn sind wie Säulen von Feuer die unaussprechlichen Namen¹⁷.» Die beiden Bereiche sind nicht getrennt, und die Namen Gottes, die das geheime Leben aller Schöpfung sind, erklingen nicht nur, sondern sind als Feuerbuchstaben auch sichtbar. Dazu gehört, daß nach einer aus dem frühen 3. Jahrhundert belegten Aggada eines der palästinensischen Merkaba-Mystiker die Tora in ihrer präexistentiellen Wesenheit in schwarzem auf weißem Feuer «geschrieben» vor Gott loderte, ja nach anderer Version auf seinem Arm, dem Symbol seiner Macht, stand¹⁸. Die Tora nimmt hier den Platz ein, den in der Gnosis Valentins und Markos' der schon christianisierte Logos einnimmt, der Urname Gottes, der die Gestalt des Alls darstellt.

Es gibt also einen «Körper» des göttlichen *Kabod*, der aber doch zugleich, wie die obigen Ausführungen zeigen, ein Symbol war, das sich den Mystikern eröffnete. Auch die handgreiflichsten Anthropomorphismen sprechen hier eine Mysteriensprache¹⁹. Und so wie es einen mystischen Körper Gottes gibt, unter dem seine Gestalt erscheint, gibt es ein Gewand, *Chaluk*, mit dem dieser Körper umkleidet ist und von dem mehr noch als die Aggadisten die Hymnen der Merkaba-Mystiker, wie wir deren viele aus dem 3. Jahrhundert haben, zu berichten wissen. Nach einigen dieser Hymnen strahlen die Himmel von dieser mystischen «Gestalt», *To'ar*, aus, nach anderen gehen sie aus seinem Gewand, dem kosmischen Weltenmantel, hervor. Und ähnlich lesen wir in einem Midrasch, der völlig die technische Sprache

dieser Hymnen spricht, daß Gott am Sinai die sieben Himmel geöffnet habe und sich Israel «in seiner Schönheit, seiner Glorie, *Kabod*, seiner Gestalt, *To'ar*, seiner Krone und auf dem Thron seiner Glorie» offenbart habe. Dabei steht der Thron statt des Gewandes, von dem die Hymnen sprechen. Daß dieser Midrasch keinen Anstoß an diesen Vorstellungen aus dem Kreis der *Schi'ur Koma*-Doktrin nimmt, ist offensichtlich²⁰.

Ich habe im Vorangegangenen angenommen, daß diese Doktrin von der Gestalt Gottes in der Tat sehr alt ist und daher von gnostischen Kreisen, zu denen urchristliche Konvertiten aus dem Judentum stießen, übernommen werden konnte. Ähnliche Vorstellungen, wonach Gott eine körperliche Gestalt, *μορφή*, hat, müssen auch in judenchristlichen Kreisen bekannt gewesen sein und werden in der vielleicht ebionitischen judenchristlichen Quelle der pseudoklementinischen Homilien vorausgesetzt. Auch hier wird, besonders in der siebzehnten Homilie, «die Schönheit» des Vaters, wie in den oben genannten *Schi'ur Koma*-Hymnen, betont und die Glieder seines Körpers geschildert. Dabei wird, wiederum ähnlich dem einen Fragment, das ich oben zitiert habe, hervorgehoben, daß dieser Körper «unvergleichlich leuchtender sei als der Geist, durch den wir ihn wahrnehmen, und strahlender als alles, so daß im Vergleich mit ihm das Licht der Sonne als Finsternis erachtet werden muß²¹.» All dies weist auf einen Zusammenhang mit den Fragmenten der jüdischen Gnosis hin, die sich in den hebräischen und aramäischen Texten des *Schi'ur Koma* erhalten haben. Diese frühe Ansetzung aber war keineswegs unumstritten. Die wenigen Gelehrten, die sich im vorigen Jahrhundert mit diesen Vorstellungen beschäftigt haben, vor allem Graetz, haben den folgenreichen Irrtum begangen, die Literatur der Merkaba-Gnosis, deren vielfachen und engen Zusammenhang mit der Literatur der Gnosis und der synkretistischen Papyri sie verkannt haben, viel zu spät anzusetzen. Sie hielten sie für ein Produkt des 7. bis 9. Jahrhunderts und führten die Anthropomorphismen des *Schi'ur Koma* auf den Einfluß einer islamischen Schule von Anthropomorphisten, *Muschabbiba*, zurück, während es sich in Wirklichkeit genau umgekehrt verhält²². Sie hielten diese Dok-

trinen für ein viel späteres Produkt unwissender und grobsinnlichen Vorstellungen zuneigender Gruppen, die der alten Merka-ba-Spekulation der Tannaiten im 1. und 2. Jahrhundert, die im Talmud bezeugt ist, durchaus unbekannt gewesen sei. Diese Meinungen haben sich mit fortschreitendem Verständnis und bei genauerem Studium der Texte als unhaltbar herausgestellt. Für das Alter der *Schi'ur Koma*-Tradition in ihrer Verbindung mit dem Hohen Lied haben wir nun, über alles oben Gesagte hinaus, ein ungemein wichtiges indirektes Zeugnis des Origenes in einem Passus, der bisher nicht befriedigend erklärt worden ist. Origenes schreibt in der Einleitung zu seinem berühmten Kommentar zum Hohen Lied, in dem die jüdische Deutung auf das Verhältnis Gottes zu Israel christianisiert und nunmehr auf das Verhältnis Christi zur Kirche übertragen wurde: «Es heißt, daß es die Sitte der Juden ist, daß niemand, der nicht ein reifes Alter erreicht hat, dieses Buch [nämlich das Hohe Lied] in den Händen zu halten befugt ist. Und nicht nur dies, sondern obwohl ihre Rabbis und Lehrer alle biblischen Schriften und ihre mündlichen Traditionen²³ die jungen Kinder lehren, halten sie bis zuletzt die folgenden vier Texte zurück: den Anfang der Genesis, wo die Schöpfung der Welt beschrieben wird; den Anfang der Prophetie des Ezechiel, wo über die Cherubim gehandelt wird [das heißt also die Lehre von den Engeln und dem himmlischen Hofstaat begründet ist]; das Ende [desselben Buches], das die Beschreibung des künftigen Tempels enthält, und dieses Buch des Hohen Liedes²⁴.»

Es herrscht kein Zweifel darüber, daß diese Stelle Bezug auf die Tatsache hat, daß mit den vier angeführten Texten esoterische Lehren verbunden waren. Wir wissen aus der Mischna, daß der Anfang der Genesis und das erste Kapitel Ezechiels als esoterische Texte *par excellence* betrachtet wurden und es daher verboten war, öffentlich über sie vorzutragen, und selbst privates Studium mit Einzelnen nur erlaubt wurde, wenn der Betreffende schon ein reifes Alter und eine angesehene Position bei seinen Mitbürgern erlangt hatte²⁵. Die Erwähnung der letzten Kapitel Ezechiels kann sehr wohl darauf beruhen, daß diese Kapitel mit apokalyptischen Spekulationen über den künftigen

Tempel in Verbindung gebracht wurden. Die Tatsache, daß diese Kapitel offensichtlich in vielen Einzelheiten Angaben der Tora widersprechen, konnte auf natürliche Weise dazu führen, ihr Studium einzuschränken. War doch im 1. Jahrhundert, gerade dieser Widersprüche halber, eine Tendenz vorhanden, das Buch Ezechiel aus dem Kanon der biblischen Schriften auszuschließen²⁶. Es ist wohl möglich, daß, obwohl wir darüber nichts Bestimmtes wissen, die Widersprüche zwischen den zwei Büchern in manchen Kreisen durch irgendwelche esoterische Lehren aufgelöst wurden. Vom Hohen Lied hören wir dagegen nichts dieser Art, und die allegorische Auffassung dieser Lieder auf die Liebe zwischen Gott und der Ekklesia Israels war im 2. und 3. Jahrhundert ein beliebtes Thema für die aggadischen Vorträge der Rabbinen. Es gibt spätere Angaben, wonach es nicht länger für öffentliches Studium während des Exils geeignet wäre, weil die Dienerin, das heißt die christliche Kirche, den Platz der Herrin, der Synagoge, usurpiert hätte. Man hat mit Recht argumentiert, daß dies als ein Hinweis darauf verstanden werden muß, daß die Kirche im 3. Jahrhundert das Hohe Lied in ihrem eigenen Interesse allegorisch umgedeutet hat²⁷. Aber der Stand der Dinge, den Origenes als ältere jüdische Tradition schon in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts kennt – und man muß nicht vergessen, daß er in Caesarea in Palästina wirkte und mit jüdischer Tradition recht gut bekannt war –, kann nicht aus solchen polemischen Rücksichten erklärt werden. Denn die jüdischen Gelehrten vor Origenes' Zeit konnten von einer christologischen Deutung des Hohen Liedes, die weithin akzeptiert war und bei ihnen Bedenken gegen das öffentliche Studium des Buches erregt hätte, aus dem einfachen Grunde nichts wissen, weil diese Deutung in der Kirche eben durch Origenes' Kommentar selber erst durchgedrungen ist²⁸. Wir können nicht annehmen, daß die Lehrer der Synagoge im 2. oder am Anfang des 3. Jahrhunderts ein Buch einer Umdeutung wegen dem Studium entziehen wollten, die ihnen erst später bekannt geworden sein kann.

Der wirkliche Grund für Origenes' Tradition liegt darin, daß eben im 2. Jahrhundert das Hohe Lied mit der *Schi'ur Koma-*

Esoterik verbunden war. Es bildete den biblischen Text, auf den diese Doktrin sich gründete, wie immer man ihren historischen Ursprung in der Religionsgeschichte etwa beurteilen möge. Die Merkaba-Mystiker müssen das Hohe Lied nicht nur innerhalb des Rahmens der aggadischen Interpretation als eine historische Allegorie betrachtet haben, sondern als einen im strikten Sinne esoterischen Text, der erhabene und nicht allgemein zugängliche Mysterien über Gott in seiner Erscheinung und Gestalt im Zusammenhang mit der Merkaba-Lehre enthalten hat. Unter den Kapiteln der Merkaba-Mystik war das von der Gestalt der Gottheit, das sich in den *Schi'ur Koma*-Fragmenten erhalten hat, das tiefste. Es spricht nicht mehr von der Merkaba als solcher, sondern, wie die «Kleinen Hechaloth» es ausdrücken, «von Gott, der den Augen aller Kreaturen entrückt und vor den Engeln des Dienstes verborgen ist, der sich aber dem Rabbi Akiba in der Vision der Merkaba offenbart hat²⁹». In der Tat läßt sich, wie S. Lieberman gezeigt hat, schlüssig nachweisen, daß die Tannaiten des 2. Jahrhunderts die Offenbarung des Hohen Liedes als eine Merkaba-Offenbarung betrachtet haben, die am Schilfmeer und am Sinai erfolgt ist. Auf sie bezieht sich, nach verschiedenen Äußerungen der Midraschim, das Lied Salomos³⁰. Damit ist das Alter der *Schi'ur Koma*-Vorstellungen, das ich oben aus allgemeineren Erwägungen vorausgesetzt habe, in der Tat schlüssig erwiesen. Die Angabe des Origenes bestätigt uns, daß zu seiner Zeit, und wohl auch schon einige Zeit vor ihm, die jüdischen Lehrer Palästinas im Hohen Lied einen esoterischen Text über die Erscheinung der Gottheit und ihre Gestalt gefunden haben. Ja man darf vielleicht weiter gehen und mit Gaster die Vermutung aufstellen, daß das Verbot der öffentlichen Beschäftigung mit der Merkaba, das noch ins 1. Jahrhundert hinabreicht, sich eben auf die deren Gipfel bildende *Schi'ur Koma*-Lehre vor allem richtete³¹. Zu dieser Ansetzung des *Schi'ur Koma* paßt nun auch die Angabe des Justinus Martyr in seinem Dialog mit Tryphon (cap. 114), daß den jüdischen Lehrern zufolge Gott menschliche Gestalt und Glieder habe, die sich zulänglich eben durch die richtige Einordnung der *Schi'ur Koma*-Spekulation erklärt. Diese

Lehrer sind natürlich nicht etwa irgendwelche Ketzler, sondern im Zusammenhang seiner Ausführungen durchaus die rabbinischen Lehrer seiner Zeit. Es ist also verständlich, wenn diese Vorstellungen in irgendeiner Variante, wie gesagt, auch in ebionitische Kreise gedrungen sind.

Es fragt sich sogar, ob wir nicht noch einen Schritt weiter gehen können. In den mandäischen Schriften finden wir die dort weitverbreitete Gottesbezeichnung *Mara de-rabutba*, «der Herr der Größe», der der Vater aller himmlischen Potenzen, der *Utbras*, ist. Den Ursprung dieses Begriffes haben die Forscher bisher nicht aufklären können. Es stellt sich aber jetzt heraus, daß gerade dieser Terminus, wie so vieles in der mandäischen Gnosis, aus dem Judentum stammt. Er kommt genau so – bis jetzt merkwürdigerweise von den Forschern nicht bemerkt – in dem 1957 publizierten aramäischen Genesis-Apokryphon vor, das unter den Schriftrollen von Qumran am Toten Meer gefunden wurde. Diese Schrift stammt etwa aus dem 1. vorchristlichen Jahrhundert. Dort spricht (col. II, Zeile 4) Lamech, der Vater Noachs, in einer Rede an sein Weib von dem «*Mara rabutba*, dem König aller Welten». Der Ausdruck wird dort als etwas Selbstverständliches, in diesem Kreis offenbar Geläufiges gebraucht. Wenn die Mandäer wirklich, wie viele Forscher auf Grund der Analyse ihres Schrifttums anzunehmen geneigt sind, mit den jüdischen Taufsekten am Jordan ursprünglich zusammenhängen, so hätten wir hier ein unmittelbares Fortleben eines in diesen Kreisen gebrauchten religiösen Terminus, der dann mit den ältesten mandäischen Gruppen nach Osten gewandert ist. Welche Vorstellung hinter diesem Begriff steht, ist nicht mit Sicherheit auszumachen. «Herr der Größe» kann der sein, dem die Größe in einem abstrakten Sinn als Attribut zukommt, und würde dann auf das Gebet Davids in 1. Chronik 29:11 zurückgehen: «Dein, Gott, ist die Größe und die Kraft usw. . . .», und in der Tat haben die hebräischen Texte der Merkaba-Gnosis ein paralleles Prädikat Gottes als «Herr der Kraft» erhalten^{31a}. Aber es könnte auch schon eine Weiterentwicklung im Sinne des *Schi'ur Koma* vorliegen, wo ja die Größe des «Herren der Größe», wie wir sahen, beschrieben wird. Gerade der Stichvers

Psalm 147: 5, von dem wir oben schon gesprochen haben, ist in diesem Zusammenhang besonders suggestiv. «Die Größe unseres Herren ist – so wurde der Vers ja hier verstanden – im Geheimnis der Worte *werab koach* enthalten.» Hier haben wir sowohl das hebräische Wort für «groß» als auch das aramäische *rab*, das in dem Terminus *Mara rabutha* steckt. Vielleicht beruht die Wahl dieses Verses und seine zahlenmystische Ausdeutung auf das spezifische Maß der Größe Gottes gerade auf dieser Gottesprädikation.

Das wichtige Ergebnis unserer Überlegungen ist nicht nur die Existenz solcher Vorstellungen von einer den Mystikern sich offenbarenden Gestalt Gottes in der altjüdischen Esoterik, sondern auch, daß wir es hier nicht etwa mit häretischen Ideen zu tun haben, die am Rande des rabbinischen Judentums aufkamen. Vielmehr läßt der enge Zusammenhang dieser Dinge mit der Merkaba-Mystik keinen Zweifel, daß die Träger dieser Spekulationen in der Tat im Zentrum des rabbinischen Judentums der tannaitischen und talmudischen Zeit zu finden waren. Wir müssen da viele frühere Annahmen korrigieren, die, da ihnen diese Vorstellung *a priori* unannehmbar schien, das Buch in den Umkreis der Randerscheinungen des Judentums zu relegieren suchten. Die Gnosis, mit der wir es hier zu tun haben, ist aber durchaus jüdisch-orthodox. Der Schöpfergott, *Jozer Bereschith*, der Gegenstand dieser Spekulationen und Visionen ist, ist nicht etwa eine häretisch abgewertete Figur wie der Demiurg der Gnostiker so vieler Richtungen, die einen Gegensatz zwischen dem wahren Gott und diesem Schöpfergott zu statuieren suchten. Er ist vielmehr dieser eine wahre Gott des Monotheismus selber, in seiner mystischen Gestalt. Von Dualismus kann hier nicht die Rede sein. Angesichts des hohen Alters dieser Ideen, das wir tentativ bis ins 1. Jahrhundert zurückverfolgen konnten, erhebt sich auch die Frage, ob diese orthodoxe *Schi'ur Koma*-Gnosis nicht der dualistischen Aufspaltung der späteren Gnosis des frühen 2. Jahrhunderts voranging, und wir so eine ganz andere Entwicklungslinie der Gnosis vom Monotheismus zum Dualismus wahrnehmen können, als sie uns bisher angeboten wird. Es ist natürlich auch nicht ausgeschlossen,

daß gerade die betonte Terminologie des Demiurgen in diesen Fragmenten, die ja in ihren ältesten Stücken wohl ins 2. bis 3. Jahrhundert zurückgehen, eingeführt wurde, um so den monotheistischen Widerspruch gegen die *Minim* anzumelden, das heißt gegen gnostische Kreise im Judentum, welche den Einflüssen dualistischer Ideen sich offen gezeigt hatten und die Bibel im Sinne solcher Vorstellungen häretisch-gnostisch zu interpretieren suchten.

Jedenfalls bewahrten diese oder ähnliche Traditionen ihren Platz im palästinensischen Judentum und seiner Aggada. Noch der wichtigste Hymnendichter des palästinensischen Judentums, Eleasar Kalir, der etwa um 600 blühte, benutzt den Begriff des *Schi'ur Koma* zusammen mit dem des Schöpfergottes als wohlvertraute und nicht etwa ketzerische Terminologie³². Als im 8. Jahrhundert die scharfen Angriffe der Karäer gegen die talmudische Aggada und ihre Anthropomorphismen begannen, visierten sie die damals schon von der Aura uralter Autorität, aber auch totaler Unverständlichkeit umgebenen Fragmente des *Schi'ur Koma* im Zentrum ihrer Polemik³³. Aber die Sprecher des rabbinischen Judentums, die damals in den Akademien Babyloniens saßen, hielten zuerst noch zu ihrer Tradition und waren nicht bereit, selbst so extravagante Elukubrationen des aggadischen Geistes wie das *Schi'ur Koma* preiszugeben.

Ums Jahr 1000 etwa richteten Gelehrte aus Fez eine Anfrage über das *Schi'ur Koma* an das babylonische Schulhaupt Scherira Gaon, in der sie unter anderm schrieben: «Wir brauchen Auskunft, ob Rabbi Ismael nur gesagt hat, was er von seinem Lehrer und so weiter bis zur Überlieferung an Moses vom Sinai her gehört hat, oder ob er es aus seinem eigenen Kopf gesagt hat. Und gilt nicht im letzteren Fall die Mischna [*Chagiga* II, 1]: wer auf die Ehre seines Schöpfers keine Rücksicht nimmt, wäre besser gar nicht auf die Welt gekommen. Unser Herr möge uns dies klar und deutlich auseinandersetzen.» Scherira antwortete: «Es ist unmöglich, euch die Sache klar und deutlich auseinanderzusetzen, sondern es kann dies nur ganz allgemein geschehen. Gott behüte, daß Rabbi Ismael derartige Dinge aus seinem

eigenen Kopf heraus gesagt hätte. Wie sollte auch ein Mensch aus eigenem Antrieb auf solche Aussagen kommen! Ferner ist auch unser Schöpfer zu hoch und erhaben, als daß er Glieder und Maße im eigentlichen Wortverstand jener Aussagen haben könnte, denn ,wem sollte Gott wohl gleichen, und welche Gestalt könnte man ihm beilegen? In Wirklichkeit stehen dahinter aber Worte der Weisheit, die man nicht jedermann überliefern kann.« In einigen Texten dieses Responsums heißt es noch schärfer: «Worte der Weisheit, in deren Mysterien bedeutende Gründe stecken, die höher als die höchsten Berge und überaus wundersam sind, und jene [Angaben des *Schi'ur Koma*] sind Andeutungen auf sie und ihre Geheimnisse³⁴.» Scherira hat also eine Meinung über den Gegenstand, will sie jedoch schriftlich nicht mitteilen. Aber schon drei Generationen früher war Saadia Gaon unter dem Impakt der antirabbinischen Polemik der Karäer sehr viel reservierter: «Über *Schi'ur Koma* besteht unter den Gelehrten keine Übereinstimmung; denn es steht weder in der Mischna noch im Talmud, und wir haben keine Möglichkeit, zu entscheiden, ob es von Rabbi Ismael stammt oder nicht. Und vielleicht hat es ein anderer unter seinem Namen verfaßt³⁵.»

Viel radikaler drückt sich im 12. Jahrhundert Maimonides aus, der in der Blütezeit der jüdischen Philosophie des Mittelalters diese Texte nur mit Schauern betrachten konnte. Als er angefragt wurde, ob *Schi'ur Koma* etwa eine karäische Unterschiebung wäre, das der rabbinischen Tradition nicht zur Last gelegt werden dürfe, oder ob es ein Mysterium darstelle, hinter dem sich «tiefe natürliche physische oder metaphysische Geheimnisse verbergen», wie das die Gaonim angedeutet hätten, antwortete er: «Es scheint mir nicht, daß es von den Weisen stammt, und Gott sei davor, anzunehmen, daß so etwas ihren Händen entstammt; vielmehr ist es zweifellos das Werk eines byzantinischen Predigers. Alles in allem wäre es eine sehr verdienstliche Tat, dies Buch auszulöschen und die Erinnerung daran zu vernichten³⁶.» Hier zeigt sich die ganze Verlegenheit, in der die jüdischen Rationalisten sich diesem Text gegenüber befanden. Manche freilich versuchten es zu retten und ihm eine

philosophisch-allegorische Interpretation zu geben, wie etwa Moses Narboni (gestorben 1362) in einer eigenen Abhandlung³⁷ und Simon ben Zemach Duran (14. Jahrhundert). Der letztere bestreitet ausdrücklich die im Mittelalter offenbar mehrfach, übrigens auch bei manchen Kabbalisten vertretene Meinung, die Maße des *Schi'ur Koma* bezögen sich auf den höchsten Archonten unter den Engeln oder überhaupt auf Engelwesen. Vielmehr ist es, seiner Meinung nach, «die Absicht jenes Buches, zu behaupten, daß alles Existierende Gottes Glorie sei und daher ihr Maß [das Maß der Glieder] soundso viel sei, oder aber es gibt die Maße des *Kabod* an, wie er dem Propheten erschienen ist³⁸». Für Duran ist also die visionäre Deutung, die der Wahrheit ja nahekommt, gleichberechtigt mit einer pantheistischen, nach der die Wirklichkeit selber jene mystische Gestalt der Gottheit sei. Eine weitreichende These wäre also hier unter mythischen Bildern verborgen³⁹. Einen Gegenstand ehrfürchtigen Studiums oder Verständnisses bildete das *Schi'ur Koma* für diese Kreise des mittelalterlichen Judentums nicht, sondern, wie gesagt, eher eine Verlegenheit.

3

Ganz andere Luft weht in der Welt der Kabbala, die sich, aus alten Überlieferungen jüdischer Gnosis und neuen Impulsen mystischer Inspiration genährt, im 12. und 13. Jahrhundert im westeuropäischen Judentum bildete. In der mittelalterlichen Theologie war das Bewußtsein von der ursprünglichen Bedeutung der *Schi'ur Koma*-Vision weithin verlorengegangen. Die Abschaffung jeder Gott ins Menschliche hineinziehenden Anschauung bildete einen der Hauptpunkte des Programms der monotheistischen Philosophen, die sozusagen die letzten Konsequenzen aus dem Gottesbegriff der biblischen Offenbarung ziehen wollen, indem sie es besser machen als die Bibel selber und die Rückstände der mythisch-vermenschlichenden Rede beseitigen. So beginnt Maimonides nicht zufällig sein philosophisches Hauptwerk, den «Führer der Verwirrten», damit, den

Sinn des Schlüsselworts *Zelem* auf den Kopf zu stellen, seiner Meinung nach freilich auf die Füße.

Demgegenüber haben wir nun in der neu sich bildenden Kabbala eine entgegengesetzte Tendenz. Auch für sie ist die Vergeistigung des Gottesbegriffs ein akzeptiertes Faktum. Aber in der Kontemplation, die nun an die Stelle der Visionen der Merkaba-Mystiker tritt, erhalten die alten Bilder, die nun wieder hochkommen, einen symbolischen Charakter. Im Unterschied zu den Philosophen schämen sich die Kabbalisten jener Bilder nicht. Sie erblicken in ihnen vielmehr Repositorien der göttlichen Mysterien. *Schi'ur Koma* wird zum Lösungswort einer neuen Sicht, die das Detail der alten Fragmente – weder die Einzelheiten ihrer Maße und Zahlen noch die rätselhaften Namen – nicht mehr berücksichtigt, sondern eher beiseite schiebt, dafür aber die Grundidee einer mystischen Gestalt der Gottheit in selbständiger Weise, aber nachdrücklich wieder aufnimmt. Man darf das Prinzip, das dabei zugrunde liegt, vielleicht so formulieren: die verborgene Gottheit – *En-Sof*, das Unendliche –, wie sie in der Tiefe ihres eigenen Wesens unerkennbar ruht, ist gestaltlos, da sie über allen Aussagen steht und nur in der Negation, ja in der Negation aller Negationen anvisiert werden kann. Es gibt keine Bilder, die sie abbilden, keine Namen, die sie benennen. Die wirkende Gottheit aber hat eine mystische Gestalt, die sich unter Bildern und Namen darstellt. Freilich ist sie nun nicht mehr, wie in der Merkaba-Mystik, möglicher Gegenstand von Visionen. Das alles sinkt viele Stufen nach unten. Die prophetischen Visionen stellen schon unendlich vermittelte, tiefer stehenden Regionen entstammende Theophanien dar, durchaus unter der Sphäre, mit der die Kabbalisten es essentiell zu tun haben. Aber sie kündigt sich in Symbolen an: in den Symbolen der organisch wachsenden Gestalt des Baumes und des Menschen und in den Symbolen der göttlichen Namen. Beide Tendenzen, die wir schon bei der Betrachtung des alten *Schi'ur Koma* und seiner gnostischen Parallelen gefunden haben, kamen aus den Tiefen des kabbalistischen Weltgefühls in verwandelter Form wieder zur Geltung. Vom *Schi'ur Koma* zu sprechen ist für sie keine Verlegenheit, sondern eine Ehre, und

oft genug plakatieren sie ihre eigene *Theologia mystica* in trotzigem Stolz, der das Stottern der Apologetiker verachtet, als Lehre vom *Schi'ur Koma*. Nicht umsonst führt eine der kühnsten und tiefsten Schriften noch der späteren Kabbala, ein Buch des Moses Cordovero aus Safed, des tiefsten spekulativen Mystikers der Kabbala, diesen Titel.

Die wirkende Gottheit erscheint als die dynamische Einheit der *Sefiroth*, die den «*Sefiroth*-Baum» bilden, und als der mystische Mensch, der nichts anderes ist als die verborgene Gestalt der Gottheit selbst. Ich darf hier kurz rekapitulieren, was die Kabbalisten unter *Sefiroth* verstehen. Ursprünglich sind es die zehn Urzahlen, in denen alles Wirkliche gründet, wie es in einem pythagoreisierenden hebräischen Text etwa aus der Zeit des alten *Schi'ur Koma* selber, dem «Buch der Schöpfung», dargelegt wird. Als die mittelalterlichen Kabbalisten aber diesen Terminus aufgriffen, verwandelte sich sein Sinn unter ihren Händen. Die *Sefiroth* sind die Potenzen, in denen sich die wirkende Gottheit konstituiert, in denen sie – in der Sprache der Kabbalisten gesprochen – ein Gesicht gewinnt. Das verborgene Gesicht Gottes, *'anpin penima'in*, ist das uns zugewandte, in aller Verborgenheit dennoch eben damit in Gestalt eintretende Lebensmoment an Gott. Sein Leben äußert sich auf zehn Stufen, deren jede ihn zugleich verhüllt und offenbart. Es strömt nach außen und belebt die Schöpfung, aber es verbleibt zugleich tief im Inneren, und der geheime Rhythmus seiner Bewegung, seines Pulsschlags, ist das Bewegungsgesetz der Kreatur. Insofern es sich auf den verschiedenen Stufen der göttlichen Emanation unter verschiedenen Aspekten manifestiert, das heißt wirksam zeigt, nimmt es auf jeder eine andere Gestalt an und erscheint, theologisch gesprochen, unter einem anderen Attribut. In ihrer Gesamtheit, in der sich die einzelnen Momente des Lebensprozesses Gottes gleichsam auseinanderlegen und doch eine Einheit bilden, die Einheit des sich offenbarenden Gottes, sind sie jene Gestalt der Gottheit, von der wir sprechen.

In der Vielfältigkeit ihrer Funktion erweist sich die Plastizität ihres Wesens, das nach vielen Seiten hin schillert und die unendliche Güte Gottes manifestiert. So zählt Abraham Herrera

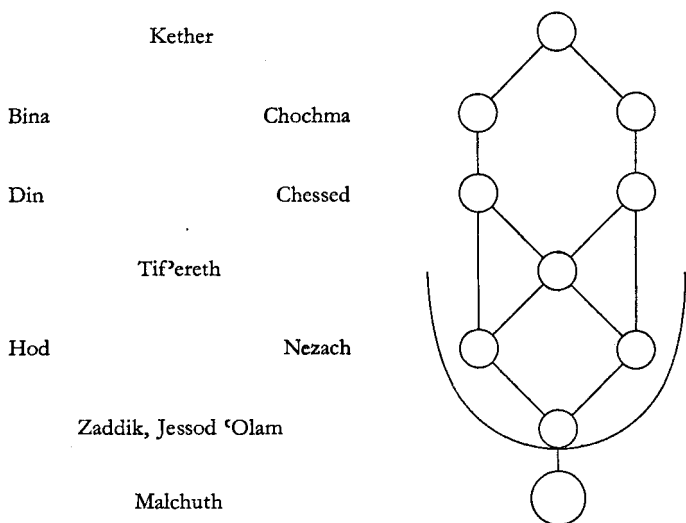
(um 1620) in seinem Buch «Die Himmelspforte», *Scha'ar ha-Schamajim* (VII, 4), unter andern die folgenden verschiedenen Aspekte der *Sefiroth* auf. Sie sind «Spiegel seiner Wahrheit und Analogien seines erhabensten Seins; Ideen seiner Weisheit und Repräsentationen seines Willens; Behältnisse seiner Kraft und Instrumente seiner Tätigkeit; Schatzkammern seiner Seligkeit und Verteilerinnen seiner Gnade; Richter seines Reiches, die seinen Richterspruch ans Licht bringen; und zugleich auch die Bezeichnungen, Attribute und Namen jenes, der der Höchste von allem und die Ursache von allem ist; zehn unauslöschliche Namen; zehn Attribute seiner erhabenen Majestät; zehn Finger seiner Hände; zehn Lichter, in denen er sich selber ausstrahlt, und zehn Gewänder, mit denen er bekleidet ist; zehn Visionen, unter denen er erscheint; zehn Formen, unter denen er alles geformt hat; zehn Heiligtümer, in denen er verherrlicht wird; zehn Grade der Prophetie, durch die er sich manifestiert; zehn Katheder, von denen aus er lehrt; zehn Throne, auf denen er die Völker richtet; zehn Abteilungen des Paradieses für die, die dessen würdig sind; zehn Stufen, auf denen er hinabsteigt und auf denen man zu ihm aufsteigen kann; zehn Lager, die allen Influxus und Segen produzieren; zehn Zwecke, nach denen alles Verlangen trägt, die aber nur die Gerechten erreichen; zehn Lichter, die alle Intelligenzen erleuchten; zehn Arten von Feuer, die alle Begehren auslöschen; zehn Arten der Glorie, die alle vernünftigen Seelen beseligen; zehn Worte, durch die die Welt geschaffen wurde; zehn Geister, durch die sie bewegt und am Leben erhalten wird; zehn Zahlen, Maße und Gewichte, durch die alles gezählt, gewogen und gemessen wird; zehn Prüfsteine, durch die die Vollendung aller Dinge geprüft wird; zehn Kategorien, in denen alles enthalten ist; die allgemeinsten Genera, in deren Schoß alles umfaßt ist und aus dem es herauskommt, usw.⁴⁰»

Freilich, auch in dieser Zuwendung zu uns, den Kreaturen hin, wohnt noch – ich hätte fast gesagt: in den Ritzen der Gestalt – das Ausdruckslose, das immer jeden Ausdruck begleitet, in ihn eintritt und sich aus ihm zurückzieht. Das Wissen um dieses Doppelspiel, diese Dialektik der Gestalt, ist für das Wissen des

Kabbalisten von den göttlichen Dingen charakteristisch. Es hat in mancherlei Formen seinen Ausdruck gefunden. So etwa, wenn die *Tikkune Sohar* davon sprechen, daß Gott ebenso in den *Sefiroth* wohne als zwischen ihnen⁴¹, am genauesten aber in den Begriffen Cordoveros, der betont, daß in allen Stadien des Prozesses der Emanation und Schöpfung, in jeder Gestalt, die überhaupt denkbar ist, die gestaltlose Substanz von *En-Sof* unvermittelt, in ihrer ganzen Realität, gegenwärtig ist. In diesem Sinne darf man sagen: es gibt überhaupt keine durchgestaltete Gestalt, die sich vom Untergrund des Gestaltlosen ganz zu lösen vermag, eine Einsicht, die für die Metaphysik der Kabbala entscheidend ist. Je wahrer die Gestalt, desto gewaltiger das Leben des Gestaltlosen in ihr. In den Abgrund des Gestaltlosen zu stürzen wäre im Sinne des Kabbalisten kein sinnloseres Unterfangen oder Abenteuer, als zur Gestalt selber sich zu erheben, und der mystische Nihilismus selber wohnt unter demselben Dache wie die Besonnenheit, die um Gestalt ringt. Man könnte sagen, beide lugen aus dem gleichen Gehäuse. Und es ist eben in der Lehre von den *Sefiroth*, in dem Herausstellen der mystischen Gestalt, die jeder anderen zugrunde liegt, daß sich der Kabbalist dieser Gefahr bewußt wird, aber ihrer Herr zu werden sucht. Das Göttliche ist nicht nur der gestaltlose Abgrund, in den alles versinkt, obwohl es das auch ist; es enthält in seiner Wendung nach außen die Garantie der Gestalt, prekär, aber darum nicht weniger gewaltig. Diese Bemerkung ist vielleicht für die Art des Denkens, mit dem wir es hier zu tun haben, nicht überflüssig.

Aber kehren wir zu unserem Ausgangspunkt zurück. Gottes Potenzen wachsen wie ein Baum, am Wasser der Sophia genährt, in die Schöpfung hinein⁴². Der *Sefiroth*-Baum, von dem die Kabbalisten seit dem Buch Bahir sprechen, wahrt das Bild der organischen Gestalt, in der alles an seinem rechten Orte steht und von dort erst im Verband des Ganzen die ihm gemäße Wirkung ausübt. Der *Sefiroth*-Baum, in dem Gott seine Kräfte eingepflanzt hat, ist auch der Weltenbaum und in einem gewissen Sinn der Baum des wahren Lebens. Die Wurzel in den höchsten *Sefiroth*, der Stamm, der die Mitte und damit die aus-

gleichenden Kräfte umschließt, und die Zweige oder Arme, die an verschiedenen Stellen aus ihm ausbrechen und die extremen Möglichkeiten göttlicher Aktivität umfassen – all dies zusammen gibt die eine Hauptform, unter der die Struktur dieser Gestalt in der Kabbala erscheint. Es ist ein Baum, der von oben nach unten wächst, ein Bild, das aus vielen Mythen uns bekannt ist. Die drei obersten *Sefiroth*, im Sohar der Wille oder die Krone, *Kether*, die Weisheit oder *Chochma* und die Einsicht, Unterscheidungskraft oder *Bina*, sind der Urgrund und Wurzelbereich dieses Baumes. Sicher nicht zufällig sind es Kräfte aus der Welt der Intelligenz, die hier bestimmend sind. In drei weiteren *Sefiroth* entfalten sich die Gnade oder Liebe, *Chessed*, die Strenge oder das Gericht, *Din* oder *Gebura*, und das Erbarmen, auch die Pracht oder Schönheit genannt, *Rachamim* oder *Tifereth*, in dem sich die Extreme vereinigen und ausgleichen. Wiederum nicht zufällig sind es moralische Symbole, die diese Sphäre bestimmen. In einer weiteren Trias von Dauer, Majestät und dem Gerechten, der der Grund der Welt ist, vollendet sich das Bild der schöpferischen Gewalten, die im Bild des Gerechten das Lebendige an Gott als das harmonisch wirkende, alles an seinen Ort setzende und an seinem Ort wahrende Moment ergreifen. Als das Lebendige *par excellence* ist es zugleich das Zeugende und in Symbolen des Männlichen repräsentiert. In der zehnten *Sefira*, der Königsherrschaft Gottes, *Malchuth*, oder der *Schechina* sind alle diese aktiven Momente zusammengefaßt und strömen in sie hinein wie ins Meer, das sie empfangend aufnimmt. Durch dieses Medium der letzten *Sefira* hindurch, die unter Symbolen des Empfangenden und Weiblichen vorgestellt wird, wirken die lebendigen Kräfte der Gottheit in die Schöpfung⁴³. So erhalten wir das kanonische Bild des «Baumes»:



Es gibt auch andere Strukturen, unter denen diese Gestalt des Baumes der *Sefirot* dargestellt wird, aber dies ist die am meisten verbreitete. Die *Sefirot* sind also nicht einfach eine Abfolge von zehn aufeinanderfolgenden, auseinander hervorgehenden Emanationen oder Äonen, sondern sie stellen im präzisen Sinn eine wohlstrukturierte Gestalt dar, in der auch nicht nur das Obere auf das Untere, sondern jeder Teil oder jedes Glied auf jedes andere wirkt. Geheime «Kanäle», *Zinnoroth*, verbinden die *Sefirot* untereinander und weisen so darauf hin, wie die eine in die andere strahlt und zurückstrahlt. Die spezifische Natur jeder Potenz ist in sich wohlbegründet, aber jede hat zugleich auch im Sinne des eben Gesagten etwas von allen andern und wiederholt in sich, wie besonders die spätere Kabbala es sehr ausgearbeitet hat, die Struktur des Ganzen, und so *ad infinitum*, denn das Ganze reflektiert sich in jedem Glied und wird eigentlich erst, wie Moses Cordovero es ausgeführt hat, in dieser unendlichen Reflexion zum Ganzen.

Die *Sefirot* treten aber nicht nur unter der Gestalt des Baumes auf, sondern vor allem unter der des Urmenschen, der der

Gestalt des irdischen Adam entspricht. Sie sind die «heiligen Formen», von denen zuerst das Buch Bahir spricht, in dem diese beiden symbolischen Darstellungen der Gestalt unmittelbar hintereinander auftreten. In § 112 wird, wie mehrfach in diesem Text, die Dattelpalme als Symbol der produktiven Kraft der Gottheit, ganz wie in den mandäischen Schriften betrachtet. Die «siebzig Palmen», die Israel auf der Wüstenwanderung in Elim (Exodus 15 : 27) fand, weisen darauf hin, «daß Gott siebzig Gestalten hat», und jede Palme ist eine dieser Urgestalten. Der hebräische Begriff *Koma*, der hier für Gestalt gebraucht wird, ist derselbe wie in *Schi'ur Koma*. In § 114 und 116 sind es aber die Glieder des Menschen, die die «sieben heiligen Formen Gottes» darstellen. Diese sieben Glieder des Urmenschen sind die Hände, die Füße, der Rumpf, der Phallus und der Kopf, nach einer anderen Version, die den Rumpf und den Phallus trennt, ist das Weibliche die diese Formen ergänzende und vollendende Gestalt. Diesen sieben Körperformen, die die unteren sieben *Sefiroth* abbilden, stehen die drei obersten *Sefiroth* als die geistigen Kräfte, das Denken, die Weisheit und die Einsicht, gegenüber, die nicht im Bilde von Körperformen gedacht werden, sondern, mindestens dem Sohar zufolge, in den drei Kammern des Gehirns lokalisiert sind. Es gibt aber auch andere Entwicklungen dieser Symbolik, in denen dann die Zuordnung zu den Gliedern des Menschen viel detailliertere Formulierungen erfährt⁴⁴. Diese Formen Gottes werden im Buch Bahir, dem ältesten kabbalistischen Text, den wir besitzen, ausdrücklich als jenes *Zelem 'Elohim* von Genesis 1 : 27 bezeichnet, von dem es heißt: «In der Gestalt Gottes schuf er ihn», wie das Buch Bahir hinzusetzt: «In allen seinen Gliedern und in allen seinen Teilen» (§ 55).

Im Sohar haben diese Vorstellungen der Kabbalisten ihren entschiedensten Ausdruck gefunden, denn der Mensch ist für ihn die vollkommenste Gestalt, «die Form, die alle Formen in sich schließt», und alles, was besteht, hat nur durch sie Bestand. Die ersten Welten wurden zerstört, weil diese wahre Gestalt des Menschen noch nicht ihre Vollendung erhalten hatte und das Gleichgewicht und die Harmonie, in der alles sich durch das

Geheimnis dieser Gestalt erhält, noch nicht hergestellt waren. Der untere, irdische Mensch und der obere, mystische, der die Manifestation der Gottheit zur Gestalt enthält, gehören zu einander und sind nicht ohne einander in einer wohlgeordneten Welt denkbar. «In dieser Gestalt des Menschen beruht [oder besser: erscheint] die Vollendung des Alls; diese Gestalt ist es, die Ezechiel auf dem Throne gesehen hat und von der Daniel spricht, wenn er [Daniel 7:13] sagt: ‚Mit des Himmels Wolken aber kam einer wie ein Mensch und trat vor den Alten der Tage hin.‘⁴⁵» So greift die Anschauung des Sohar auf dieselben biblischen Motive zurück wie das *Schi'ur Koma*. In den kühnsten Stücken des Sohar, der großen und der kleinen *Idra* oder Versammlung, einer Art kabbalistischen *turba philosophorum*, und dem «Buch der Verborgenheit», das deren Lehren in feierlichen Stichworten zusammenfaßt, haben wir die soharitischen, im Geist der Kabbala neu gedachten Versionen des *Schi'ur Koma*. Sie stehen den alten Fragmenten an Wagemut und, wenn man so sagen darf, gnostischer Anmaßung nicht nach. Aber im Unterschied zu jenen machen sie aus ihrem metaphysischen Hintergrund keinen Hehl. Jedes Glied, ja jedes Härchen auf dem Kopf des Urmenschen ist eine ganze Welt für sich, und alles beruht auf Konfigurationen der *Sefiroth*, die den unendlichen Reichtum, der in ihnen angelegt ist, entfalten. Die Details der Beschreibung verraten Bekanntschaft mit der mittelalterlichen Anatomie, und der Autor schwelgt geradezu in den Paradoxen des Anthropomorphismus, die ihm die Stichworte für die symbolische Darstellung seiner Metaphysik liefern. Daniels Vision vom «Alten der Tage» (7:9), dessen Haupt weiß wie Schnee ist und dessen Haar wie reine Wolle, gibt ihm den Begriff, in dem sich das anschauliche Bild des Uralten und die Vorstellung des ganz Entrückten, Transzendenten, vereinigen. Denn '*Attik* heißt sowohl alt wie entrückt. Der Begriff des «Heiligen Alten», '*Attika Kaddischa*, schillert durchaus nicht zufällig in diesen beiden Bedeutungen und weist auf den Gott hin, der aus der Transzendenz in die Gestalt eintritt. Von *En-Sof*, dem Unendlichen und Gestaltlosen als solchem, sprechen die *Idroth* nicht, jedenfalls nicht unter diesem Terminus. *En-Sof*, das in der höch-

sten *Sefira* erscheint oder, besser gesagt, sich verbirgt, ist in dieser Verbindung der Heilige Alte, das höchste Symbol, von dem hiér die Rede ist, und in dem scheinbar sinnlichen Symbol verbirgt sich die Dialektik dieses Übergangs vom Gestaltlosen zur Gestalt.

Daß der Autor dieser Stücke sich über das Vermessene seines Unterfangens klar war, liegt auf der Hand. Der Heros des mystischen Romans, der der Sohar ist, der Mischna-Lehrer Rabbi Simon ben Jochai, leitet seinen großen Vortrag in der großen *Idra* mit der Warnung vor eben diesen Anthropomorphismen ein, in denen er schwelgt, in den Worten von Deuteronomium 27:15: «Verflucht sei, der ein gehauenes oder gegossenes Bild macht.» So werden die «Worte über die Geheimnisse des Alten der Tage», die nun folgen, als Mysterien deklariert, über deren Rang der Sprecher keinen Zweifel hegt: «Ich sage zum Himmel nicht, daß er lausche, noch zur Erde, daß sie horche, denn wir selber sind der Grund, der die Welten trägt.» Seine Darlegung des *Schi'ur Koma* leitet er mit folgenden Sätzen ein: «Bevor der Alte der Alten, der Verborgene der Verborgenen die Gestalten des Königs und die Krone der Kronen bereitstellte, war weder Anfang noch Ende. Er zeichnete und maß aus und breitete vor sich einen Vorhang aus, in den er die Urkönige einzeichnete, aber ihre Gestalten hatten keinen Bestand, wie es heißt [Genesis 36:31]: dies sind die Könige, die im Lande Edom herrschten, bevor noch ein König herrschte über die Kinder Israel – ein Urkönig über ein Ur-Israel. Und sie alle, die dort eingezeichnet wurden, aber keinen Bestand hatten, haben Namen. Aber sie hatten keinen Bestand, bis er sie ließ und verbarg. Nach einer Zeit aber trat er in jenen Vorhang ein und gab sich Gestalten. Und es heißt in einer Lehre: als er den Willen faßte, die Tora zu schaffen, die zweitausend Jahre [vor der Welterschöpfung] verborgen war, und sie hervorbrachte, da sprach sie sofort vor ihm: wer gestalten und wirken will, der gestalte zuerst seine eigenen Gestalten. Und im «Buch der Verborgenheit» heißt es: der Alte der Alten, der Verborgene der Verborgenen, das Mysterium der Mysterien nahm eine Gestalt an und ist daher gegeben; er ist da und ist doch nicht da. Keiner kann ihn erken-

nen, denn er ist der Alte der Alten [oder der Entrückte der Entrückten], aber in seinen Gestalten wird er erkennbar, ohne doch erkennbar zu sein⁴⁶.» Warum die ersten Gestalten hinschwanden, wird uns im «Buch der Verborgenheit» unter dem Symbol der Waage erklärt: «Denn solange die Waage nicht war, gab es keine Schau von Angesicht zu Angesicht, und die Urkönige starben⁴⁷, und ihre Gattungen hatten keine Existenz, und die Erde schwand dahin . . . Diese Waage hängt an einem Orte, der nicht ist; auf ihr werden gewogen, die nicht existieren; die Waage steht auf sich selbst; sie gehört keinem Bereiche zu und ist keinem sichtbar. In sie sind aufgestiegen und in sie steigen auf, die nicht waren, die sind und sein werden⁴⁸.» Diese Waage ist nach den einen die Sophia Gottes, die das Prinzip der göttlichen Harmonie darstellt, die alle Welten und alles Sein durchdringt. Nach anderen ist es das Gleichgewicht zwischen dem männlichen und weiblichen Prinzip. Jedenfalls ist die Waage ein Gestaltprinzip. Es verlohnt, zu bemerken, daß dasselbe Symbol auch am Anfang des Buches des Dionysius Areopagita über die heiligen Namen (I, § 3) steht, also einem Grundbuch der christlichen Mystik. Auch er spricht von «jener urgöttlichen Waage, welche auch alle heiligen Ordnungen, bis zu den überhimmlischen Chören hin, durchweg regelt».

Präzise ist auch die Formulierung des Problems der Gestalt am Anfang der kleinen *Idra* (III, 288 a). Dort heißt es vom Heiligen Alten, dem Verborgenen aller Verborgenen: «Er ist abgesondert von allem und doch nicht abgesondert; denn alles ist mit ihm verbunden, und er ist mit allem verbunden; er ist alles: der Alte der Alten, der Verborgene der Verborgenen, der Gestalt hat und doch keine Gestalt hat. Er hat Gestalt, um das All zu erhalten, und hat keine Gestalt, weil er nicht da ist. Als er Gestalt annahm, brachte er aus seiner Gestalt neun lodernde Lichter hervor, und diese Lichter leuchten aus ihm und verbreiten sich immer weiter nach allen Seiten hin. Er ist wie eine Lampe, von der sich Lichter nach allen Seiten verbreiten; wenn man aber näher treten wollte, um jene Lichter zu erfassen, so ist nichts da als die Lampe allein. So auch ist es mit dem Heiligen Alten. Er ist eine mystische Lampe, verborgen allen Verborge-

nen, aber erfaßbar nur durch jene Lichter, die sich von ihm ausbreiten, offenbaren und sofort wieder verbergen. Und diese Lichter heißen der heilige Name Gottes, und darum ist alles eins.» Die Gestalt, in die der Alte der Alten eintritt und die in den *Idroth* dann unter der Figur des Urmenschen genau beschrieben wird, ist der Name Gottes. Die zwei Bereiche, die wir schon bei der Betrachtung des alten *Schi'ur Koma* fanden, bleiben auch hier wieder nachdrücklich aufeinander bezogen: der Bereich der gleichsam sinnlichen Anschauung der Glieder und der Bereich des Namens Gottes, der sich in der Entfaltung des göttlichen Wortes in die heiligen Namen zerlegt. Der Gnostiker Markos beschreibt im Detail, wie das erste Wort seines Namens, das wohl nicht zufällig das erste Wort der griechischen Bibel ist: ἀρχή (Anfang), sich in sprachmystischen Prozessen der griechischen Worte und Buchstaben auseinanderlegt. Dabei werden die griechischen Buchstabennamen selber ausgeschrieben, und deren Zeichen werden ihrerseits wieder als volle Buchstabennamen ausgeschrieben, und so fort. Dasselbe Verfahren üben die Kabbalisten, um den sprachmystischen Prozeß zu verdeutlichen, in dem das Tetragrammaton JHWH sich zu den anderen Gottesnamen verzweigt. Gerade die Ausführungen der kleinen *Idra* hierüber verweben aufs innigste die anthropologische mit der sprachlichen Mystik.

Was an Gott Gestalt wird, ist das, was er kommuniziert und worin er sich selbst ausdrückt. Was aber wäre solche Kommunikation, wenn nicht der Name Gottes? Seine Elemente, die Buchstaben des hebräischen Alphabets, sind, so gesehen, die wahren Elemente der Gestalt. Diese Auffassung begleitet die Kabbala von ihrem ersten Auftreten an durch ihre Geschichte. Eines der ältesten klassischen Werke der spanischen Kabbala heißt *Sefer ha-Temuna*, «das Buch von der Gestalt». Diese Gestalt ist, wie dort ausgeführt wird, die Gestalt des hebräischen Alphabets, die die symbolische Gestalt der Gottheit ist. Wer sich in die Kontemplation des Alphabets versenkt, von dem gilt jener Vers der Tora, den wir eingangs kennengelernt haben: «Die Gestalt Gottes schaut er.» Moses, der Empfänger der Tora, von dem dies in Numeri 12:8 ausgesagt wird, war der

große Eingeweihte, dem in der Versenkung in die Tora und ihre Mysterien sich diese mystische Gestalt eröffnete. Das Buch *Temuna* verzichtet ganz auf die Redeweise des *Schi'ur Koma*. Es spricht nur von den Konfigurationen der Buchstaben, die unter den verschiedenen Symbolen der *Sefiroth* beschrieben werden können. Aber meistens gehen die beiden Anschauungen nebeneinander, sind sie doch für den Kabbalisten nur verschiedene *façons de parler*.

Die erste Dekas, die in der kleinen *Idra* an den Anfang gestellt wird, ist die Lampe und ihre neun Lichter, die zwar eine Gestalt bilden, nämlich die des Namens, aber doch in der Einheit, dem zugleich transzendenten und nichttranszendenten Wesen des «Heiligen Alten», aufgehoben sind. Es ist fraglich, ob der Autor des Sohar hier gerade von den neun *Sefiroth* sprechen wollte, die die erste und höchste *Sefira* zur Dekas ergänzen, oder etwa von neun Lichtern, die in der ersten *Sefira* selber als ihre verschiedenen Aspekte aufleuchten, von ihr ausstrahlen, noch bevor sich der Übergang zur nächsten *Sefira* vollzieht. In dieser, der Sophia, tritt ein positives Moment dem sozusagen mystischen Agnostizismus, der in den Reden des Sohar über den «Heiligen Alten» herrscht, an die Seite. Es ist für unsere Betrachtung nicht nötig, eine Entscheidung über diese beiden Interpretationen zu treffen.

Diese höchste mystische Gestalt der Gottheit wird in den *Idroth* als die des «Langmütigen», 'Arich 'Anpin, beschrieben, welcher Terminus später auch im Sinne von «das große Gesicht» verstanden wurde. Er heißt auch das «weiße Haupt», *Rescha chivwara*. Sein Schädel und die Gehirnkammern darin, die Stirn und die Augen, die Nase und der Bart dieses Gesichts werden ausführlich beschrieben und damit Theologumena über die mystische Theologie verbunden. Im Sinne der biblischen Rede vom «Alten der Tage» ist er als ein Greis geschildert, weißhaarig, in sich ausgeglichen und besonnen, und schlaflos. Seine Augen haben keine Lider, da «der Hüter Israels nicht schläft noch schlummert» und die «Augen seiner Vorsehung» immer offen sind. Der Körper, der zum weißen Haupt gehört, wird indirekt vorausgesetzt, aber nicht beschrieben. «Dieser Heilige Alte ist

ganz verborgen, und die höchste Sophia ist in seinem Schädel da. In der Tat ist von diesem Alten nichts offenbar außer dem Haupt allein, denn er ist das Haupt jeden Hauptes. In ihm ist die höchste Sophia, die ein [unteres] Haupt ist, verborgen und heißt das höchste Gehirn, das verborgene Gehirn, das Gehirn, das ruhig und besonnen ist und von dem keiner ein Wissen hat außer ihm. Drei Häupter nämlich sind ausgemeißelt, eines im anderen und eines über dem anderen. Das erste Haupt [von unten gesehen] ist die verborgene Sophia, und sie ist das oberste Haupt für alle anderen [von ihr ausgehenden *Sefiroth*, die] Weisheiten [heißen]. Darüber steht das Haupt des Heiligen Alten, des Verborgenen aller Verborgenen, das Haupt jeden Hauptes. Das dritte aber ist ein Haupt, das gar kein Haupt ist, und keiner weiß und es kann nicht gewußt werden, was in diesem Haupte ist, denn es ist unerfaßbar durch Weisheit oder Einsicht [das heißt, dies dritte Haupt ist das im Heiligen Alten verborgene gestaltlose *En-Sof*] . . . Und darum heißt der Heilige Alte das Nichts, denn an ihm hängt das Nichts. Und alle Haare gehen aus dem verborgenen Gehirn hervor, und alle sind glatt und gleichmäßig, und [von ihnen verdeckt] wird keine Schulter sichtbar» (III, 288 a/b). Hier ist also klar, daß die Figur des Heiligen Alten auch *En-Sof* umfaßt, der über allen «Häuptern» und Gestalten steht⁴⁹. Wie problematisch diese tiefste Gestalt der Gottheit gerade als Gestalt war, wie sehr jene Dialektik, von der ich oben sprach, in ihr wirkt, zeigt sich daran, daß sie im selben Atem auch das Nichts genannt werden konnte. Eine Gestalt, die das Nichts heißen kann, ist eben vom Gestaltlosen unennbar durchwachsen.

Diese problematische Gestalt des ' *Arich* ' *Anpin*, der ersten *Sefira*, wird zu eindeutigerer Gestalt, wo sie sich im Fortschritt der göttlichen Manifestation als *Se'ir* ' *Anpin* darstellt. Dies heißt wörtlich: Gott als der «Kurzmütige», das heißt: der, in dem auch schon die Gewalten der Strenge und des Rechts neben die des reinen Erbarmens, des unendlich Spendenden treten. Diese Konfiguration von *Sefiroth* ist die eigentliche Gestalt Gottes und umfaßt alle die Momente an ihm, die in die aktive Wirkung eintreten. In der einen Version der *Idroth* scheint in

ihnen alles, von der Sophia bis zum Gerechten, dem Grund der Welt, inbegriffen zu sein, nach einer anderen, in der kleinen *Idra*, umfaßt sie die sechs *Sefiroth*, die die zwei auf Weisheit und Einsicht folgenden Triaden sind. *Chochma* und *Bina* sind dort als eigene Gestalten gedacht, in denen die Welten dieser zwei *Sefiroth* strukturiert sind. Sie heißen in dieser Eigenschaft dann «Vater» und «Mutter» der anderen *Sefiroth*. Denn jede *Sefira* hat eigene Strukturen, aus denen sie sich als besondere «Gestalt in der Gestalt» aufbaut, und hat verborgene Welten, die von ihrer Gesetzlichkeit und von ihrem eigenen Strukturgesetz durchdrungen werden. *Se'ir 'Anpin* aber ist für den Sohar eigentlich Gott, wie er sich in der Offenbarung seiner Wirkungseinheit darstellt. Der eigentliche Name Gottes, das Tetragrammaton, kommt in besonderer Weise dieser Manifestationsstufe zu und drückt deren besondere Struktur aus. Als das ergänzende, komplementäre Moment zum *Se'ir 'Anpin* tritt «sein Weibliches» auf, die *Schechina*, die letzte dieser Gestalten des Göttlichen. In Wirklichkeit sind aber jene verborgenste Gestalt, die noch an der Grenze des Gestaltlosen steht, und die in der mystischen Meditation erfassbare Gestalt des *Se'ir 'Anpin* nicht etwa zwei voneinander abgetrennte Gestalten. So lesen wir in der großen *Idra*: «Der Inbegriff aller dieser Dinge ist: der Alte der Alten und *Se'ir 'Anpin* sind alles eins; alles war, alles ist, alles wird in ihm sein. Es findet an ihm keine Veränderung statt, hat nie stattgefunden und wird nie stattfinden. Er hat in diesen Formen Gestalt angenommen und so ist die Gestalt vollendet, die alle Gestalten in sich begreift, die Gestalt, die alle Namen in sich begreift, die Gestalt, in der alle anderen Gestalten erscheinen. Sie ist keine Gestalt, sondern hat etwas von der Gestalt. Wenn die Kronen [das heißt die *Sefiroth*] zusammentreten, dann entsteht die Allvollendung. Denn die Gestalt des Menschen ist die Gestalt, in der die Oberen und die Unteren zusammengefaßt sind. Und weil diese Gestalt die Oberen und Unteren umfaßt, hat der Heilige Alte seine Formen und die des *Se'ir 'Anpin* in diese Gestalt eingeformt. Fragst du aber: was ist der Unterschied zwischen ihnen? [so ist die Antwort:] Alles ist in *einem* Gleichgewicht, aber von hier [dem Heiligen Alten aus] gehen die

Kräfte des Erbarmens aus, und von hier [dem *Se'ir 'Anpin*] gibt es die Strenge. Und nur von uns aus gesehen sind sie voneinander verschieden.» Israel wurde von Amalek heimgesucht, weil sie einen Unterschied zwischen dem verborgenen Alten, der das Nichts heißt, und dem *Se'ir 'Anpin*, der JHWH heißt, gemacht hatten. Denn sie fragten nach Exodus 17:7: «Ist JHWH unter uns oder das Nichts?» und nahmen damit eine Differenzierung zwischen jenen Urgestalten vor. «Sie sagten nämlich: ist es diese, so werden wir auf eine Weise fragen; ist es aber jene, so werden wir auf eine andere Weise fragen» (II, 64b).

In einer kurzen Parallelrezension zu den *Idroth* (II, 122–123) haben wir an einer anderen Stelle des Sohar eine gedrängte Beschreibung des «Antlitzes des Königs», das heißt des *Se'ir 'Anpin*, die diese anthropomorphistische *Schi'ur Koma*-Symbolik zugleich mit Andeutungen auf die mit ihr verbundenen theologischen Motive zusammenfaßt:

«Im Geheimnis der Geheimnisse wird gelehrt: Das Haupt des Königs ist in Gnade und Strenge gestaltet. Von diesem Haupte hängen Haare herunter, Haar neben Haar, die alle Kanäle der Emanation sind, in denen die oberen und die unteren Wesen ihre Zuständigkeit haben: Potenzen der Potenzen, Potenzen der Wahrheit, Potenzen der Harmonie, Potenzen der Klage und des Jammerns, Potenzen der Strenge, Potenzen des Erbarmens, Gründe der Tora und Mysterien der Tora, Reines und Unreines – sie alle heißen Haare des Königs, das heißt eine Emanation, die aus dem Heiligen König emaniert, und dies alles ist von dem Heiligen Alten nach unten gestiegen.

Die Stirn des Königs ist die Heimsuchung der Frevler, wenn sie in ihren Taten geprüft und wenn ihre Sünden offenbar werden. Dann [in diesem Stand] ist die Rede von der Stirn des Königs, das heißt der Strenge, die sich in ihren richtenden Gewalten verfestigt und nach ihren Seiten hin ausbreitet. Und dieser Stand ist verschieden von dem der Stirn des Heiligen Alten, welche Gnade und Wohlgefallen heißt.

Die Augen des Königs sind die Vorsehung über alles, die Vorsehung über Obere und Untere, und alle Gewalten der Vorsehung heißen so. In den Augen haben verschiedene Farben

ihren Ort, und jene Farben bezeichnen alle jene Mächte der Vorsehung des Königs, eine jede nach ihrer besonderen Wirkungsweise, und alle heißen die Farben des Auges; je nach der Art, wie die Vorsehung des Königs sichtbar wird, erregen sich die Farben. Die Augenbrauen heißen so, als der Ort, der die Vorsehung allen jenen Farben, den Gewalten der Vorsehung, zuteil werden läßt. Diese Brauen sind nach unten gerichtet, als Brauen der Vorsehung aus jenem Strom, der sich hinzieht und hervorgeht [das heißt der *Sefira Bina*], damit sie aus jenem Strom emanieren und im Weißen des Alten sich baden, aus jener Milch her, die aus der Mutter [*Bina*] strömt. Denn wenn die Strenge sich ausbreitet und die Augen in roter Farbe lodern, dann läßt der Heilige Alte das Weiße an ihm aufleuchten, und es lodert [und wirkt] hinüber in die Mutter, und sie füllt sich an mit Milch und nährt das All, und alle Augen baden sich in jener Milch der Mutter, die beständig ausströmt und hervorkommt, wie es von den Augen [im Hohen Lied 5:12] heißt: ‚badend in Milch‘, nämlich in der Milch der Mutter, die beständig hervorkommt und niemals aufhört.

Die Nase des Heiligen Königs ist die [charakterisierende] Form des Gesichts⁵⁰. Wenn die Gewalten der Strenge sich ausbreiten und sich vereinigen, so sind sie die Nase des Heiligen Königs. Und alle jene ‚Strengen‘ gehören dem Bereich der einen Strenge an und gehen aus ihm hervor. Und wenn die Gewalten des Gerichtes sich erregen und aus ihren Bereichen hervorgehen, so werden sie nicht gemildert, außer durch den Rauch, der vom Opferaltar aufsteigt, und dann heißt es [Genesis 8:21]: Gott roch den angenehmen Geruch. Anders ist die Nase des Alten, die [des Opfergeruchs] nicht bedarf, denn die Nase des Alten heißt nach jeder Richtung langmütig⁵¹, und das Aufleuchten der verborgenen *Chochma* heißt bei ihm Nase.

Die Ohren des Königs: wenn Gnade gegenwärtig ist und die Mutter nährt und das Licht des Heiligen Alten aufleuchtet, erregt sich das Leuchten aus den zwei Kammern des Gehirns und das Leuchten von Vater und Mutter. All jene [Kräfte] heißen Gehirne des Königs und entflammen miteinander, und wenn sie entflammen, heißen sie Ohren Gottes, denn dann werden die

Gebete Israels erhört, und dann ist [die Stunde der] Erregung zum Guten und zum Bösen. Und bei dieser Erregung erregen sich die Herren der Schwingen [die Engel], die die Stimmen aus der ganzen Welt aufnehmen, und sie alle heißen Ohren Gottes.» So werden hier noch die Lippen des Königs und sein Gaumen beschrieben.

Es ist klar, daß hier die *Schi'ur Koma*-Gestalt eng verwoben ist mit den mystischen Theologumena des Autors über die verschiedensten Punkte des göttlichen Wirkens. Jedes dieser «Glieder» steht für einen gewissen Bereich, der eine kabbalistische These über dieses Wirken des Heiligen Alten und des *Se'ir 'Anpin* begründet. Gewiß ist dies eine späte und schon von der mittelalterlichen Theologie beeinflusste Fassung und Umdeutung der Anthropomorphismen der Bibel⁵². Aber die Entschiedenheit, mit der der Autor des Sohar und in seinen Spuren dann vor allem die spätere Kabbala sich dieser Symbolik bemächtigt hat, um die Lehre von einer mystischen Gestalt der Gottheit zu verteidigen, aus der das Geheimnis des göttlichen Wirkens sich erklärt, ist erstaunlich. Der Mut zu diesen kühnen und oft genug grotesk anmutenden Bildern kam den Kabbalisten aber aus der Sicherheit, mit der sie in ihrer Gleichsetzung der Emanationstheorie mit der mystischen Sprachtheorie im Namen Gottes zugleich auch das Bildlose ergriffen, das, wie ein großer Denker gesagt hat, die Zuflucht aller Bilder ist⁵³.

Sitra achra; Gut und Böse in der Kabbala

1

Jede analytische Erörterung von Vorstellungen über Gut und Böse in der Geschichte des menschlichen Denkens findet sich vor der ungemainen Schwierigkeit, daß Gut und Böse in den klassischen Texten der Religionen kaum je definiert werden, sondern als bekannte Gegebenheiten vorausgesetzt werden. So ist es kein Wunder, daß, als die Philosophen begannen, über die Natur von Gut und Böse nachzudenken, ihre Spekulationen sich oft in beträchtlicher Spannung zu dem befanden, was in den alten Büchern als selbstverständliche Kategorien vorausgesetzt wurde. So verhält es sich auch in den monotheistischen Religionen, wo heilige Schriften das Gute als das Gottes Willen in Gedanken und Tat Entsprechende, das Böse als das seinem Willen Zuwiderlaufende mehr voraussetzen als bestimmen. Die hebräische Bibel geht jedenfalls von solchen Voraussetzungen aus, wenn sie Aussagen darüber macht, was Gott liebt und was Gott haßt. Zugleich aber setzt sie mit einer dem späteren, von Spekulationen verwöhnten Leser staunenswerten Selbstverständlichkeit voraus, daß diese Gegensätze von Gut und Böse, die ihre Wertakzente entscheiden und in die der Mensch sich so unentrinnbar verstrickt findet, gleicherweise auf Gottes Willen und Schöpfung zurückgehen. Unabhängig davon, ob wir nun Polemik gegen die dualistische Religionsanschauung der Perser oder eigene ursprüngliche Konzeption in den Worten der Bibel zu finden meinen, bleibt die Eindeutigkeit, mit der auch das Böse in die Welt der Schöpfung Gottes hineingenommen wird, für uns eindrucksvoll. «Der das Licht bildet und die Finsternis erschafft, der Frieden macht und das Böse schafft – Ich, Gott, tue all dieses», sagt Jesaja (45:7). Das Böse ist also eine geplante Schöpfung Gottes, wie immer man

sie sich denken möge. «Gott hat alle Dinge selber gemacht, auch den Bösen für den schlimmen Tag», heißt es in den Proverbien (16:4). Das Böse existiert und verdankt seinen Ursprung Gottes Schöpfung und Wirken selber. Das ist die älteste Lösung der Frage nach dem Ursprung des Bösen, hinter der gleichsam an der nächsten Ecke die Lehre von der Prädestination lauert, mit der alle monotheistischen Religionen sich so verzweifelt und nach menschlichen Begriffen ziemlich aussichtslos herumgeschlagen haben. «Aus dem Munde des Höchsten sollte nicht hervorgehen Böses und Gutes?» ruft der Autor der Klagelieder in einer rhetorischen Frage aus. Aber die Formulierung dieses Satzes im hebräischen Urtext konnte auch, als die Fragen nach der Natur und dem Ursprung des Bösen dringlicher wurden, im entgegengesetzten Sinne aufgefaßt werden: nicht als Frage, sondern als negative Aussage. Die ganze Problematik von Gut und Böse verbirgt sich hinter solcher Exegese.

Diese Eindeutigkeit der biblischen Auffassung, die noch in ungebrochener Naivität weiß, woran sie mit Gut und Böse ist, verschob sich mit dem Einbruch der griechischen Spekulation in die Welt der monotheistischen Religionen, für die gerade diese Frage – wie denn von Gott das Böse ausgehen könne – die bitterste und peinvollste Problematik des religiösen Denkens eröffnete. Der platonische Dualismus hat an der Schärfe dieser Fragestellung wohl mehr Anteil als der reale oder hypothetische Einfluß iranischer Spekulation. Alles Denken der drei großen Religionen am Mittelmeer steht, soweit es diese Frage betrifft, unter dem Schatten Platons, wo nun die Gegensatzpaare von Licht und Finsternis, Gut und Böse, Geist und Materie eine ganz andere Bedeutung annehmen als in den alten Büchern. Der biblische Glaube und die Philosophie gerieten hier hart aneinander, und das Gebet jener «ebenso frommen wie originellen Dame», der Lady Blanche Balfour: «Vor den Gefahren metaphysischer Spitzfindigkeiten und unnötiger Grübeleien über den Ursprung des Bösen bewahre uns, Herr», dürfte ein Stoßgebet unzähliger frommer Seelen seit zwei Jahrtausenden gewesen sein. Aber die Unerbittlichkeit des bohrenden Denkens geht über die Stoßgebete der frommen Seelen hinweg. Die

philosophischen Perspektiven, unter denen diese Spannung von Gut und Böse bei den Theologen der großen Religionen betrachtet wurde, sind, wie die Geschichte der Theologie lehrt, von denselben platonischen und neuplatonischen Vorstellungen beeinflußt, und die Unterschiede zwischen den verschiedenen Religionen sind dabei viel kleiner, als man etwa erwarten würde. Es ist, als ob der einzige Begriffsapparat, mit dem dies Grundproblem angefaßt werden konnte, eben der platonische oder dessen aristotelische Metamorphose war. Für beide Philosophen lief ja die Behandlung des Bösen auf die Metaphysik der Privation, des Nichtexistierenden, heraus. Gut und Böse haben nicht gleicherweise Existenz, denn das Böse, wie die Materie und die Finsternis, ist nur eine positive Benennung eines Nichtvorhandenen, eines Fehlenden. Die Tyrannei dieser gewaltigen Idee ist es, die lange Jahrhunderte des europäischen und arabischen Denkens beherrscht hat. Das Böse ist das Nichtigke, das, was an der Grenze des Seins steht, am äußersten Ende der Kette der Emanationen, um neuplatonisch zu sprechen, und der Lichtnatur des Guten entspricht die finstere, lichtlose des Bösen, das eigentlich gar nicht da ist und nur von der mythischen Rede in abkürzender Metaphorik als etwas Seiendes vorgestellt wird. Das Interesse der Gedankengänge, die die Kabbalisten zu diesem ewigen Thema vorgebracht haben, liegt gerade darin, daß die Mystiker des Judentums aus dieser Tyrannei des griechischen Begriffsapparates auszubrechen suchten und daß sie Ideen entwickelten, oft unbeholfen und ihrer eigenen Kühnheit nicht immer ganz gewiß, die gerade im Entscheidenden dem Problem der Realität des Bösen nicht auszuweichen suchten. Das war ihre Schwäche und Stärke zugleich. Es war ihre Schwäche, weil es sie aus der Welt der Begriffe auf die der Symbole zurückführte, die in Begriffe umzudenken sie noch nicht imstande waren. Es war ihre Stärke, weil sie die Vogel-Strauß-Philosophie, die vor der Realität des Bösen den Kopf in den Sand der Dialektik von Materie und Form steckte, nicht mitmachten. Diese Dialektik freilich war besser entwickelt als ihre eigenen Begriffe, und es ist kein Wunder, daß sie sich manchmal, gleichsam desperat geworden, ihrer zu bedienen suchten. Was freilich

nicht weniger paradox ist als etwa die Deduktion der Hölle und der ewigen Verdammnis unter aristotelischen Begriffen der gleichen Dialektik, in der katholischen Theologie. Was uns interessiert, ist aber das eigentliche Anliegen der Kabbalisten, die zwar die biblische Welt in ihren Deutungen tief verwandeln, aber doch Wesentliches von ihr festhalten. Denn statt der zwei Urprinzipien, des metaphysischen Dualismus von Materie und Form, in dem für Plato und Aristoteles letztlich Gut und Böse gründen, suchten sie das Einheitsprinzip des Monotheismus beizubehalten. Die Gestaltungen, unter denen diese Bemühungen der Kabbalisten sich niedergeschlagen haben, sind von sehr verschiedener Art, und ich möchte hier einige von ihnen herausgreifen, um an ihnen fortschreitend zu verdeutlichen, wie dieses Ringen um das Verständnis von Gut und Böse in der Welt bei ihnen aussah. Wenn ich dabei einige, keineswegs einfache, kabbalistische Texte bespreche und interpretiere, so wird uns das mit der eigenartigen Form der Kommentierung alter Worte, in der das kabbalistische Denken, gerade wo es am originellsten ist, oft vorgetragen wird, auf recht charakteristische Weise bekannt machen.

2

Zum Verständnis dieser Texte muß einiges vorausgeschickt werden. Die Spekulationen der Kabbalisten über das Böse und seinen Ursprung, seine Entfaltung und seine Auswirkung bewegen sich auf zwei Ebenen. Sie betreffen Vorgänge in der Welt des Menschen, wo die biblische Geschichte vom Fall Adams und Evas die Stichworte für den Einbruch des Bösen in die Welt des Menschen abgibt. Darüber hinaus betreffen sie aber auch die Welt Gottes selber. Damit ist von vornherein eine bedeutsame Duplizität in die Auffassungen über Gut und Böse hineingetragen worden. Ist Gut und Böse etwas, was erst in der Aktion des Menschen auftritt und realisiert wird, oder gibt es in der Verfassung der Welt selber etwas, was unabhängig vom Menschen, in der Aktion Gottes selber, die Existenz von Gut und Böse bedingt? Im großen und ganzen laufen die Antworten

der alten Kabbalisten darauf hinaus, den letzteren Aspekt, einen metaphysischen Grund des Bösen in der Verfassung der Schöpfung selber, zu betonen und dessen Verbindung mit der Welt der menschlichen Aktion herauszuheben. Andererseits bricht oft genug die Vorstellung durch, daß es zwar einen solchen metaphysischen Grund von Gut und Böse in der Natur von Gottes Aktivität als Schöpfer gibt, daß aber, was hier anvisiert wird, in sich selber nur erst ein potentiell^{es} Sein, keine reale Existenz hat, und daß dieses Sein zu einem wirklichen, realisiertem Sein von Gut und Böse erst in der Wahl und Tat des Menschen wird. Ein gewisses grundsätzliches Schwanken – oder sollte man eher sagen: eine zwiespältige Haltung – in dieser Frage durchzieht die kabbalistische Literatur. Diese Zwiespältigkeit wird aber in den alten Texten keineswegs unverhüllt sichtbar, obwohl sie von manchen wichtigen Äußerungen impliziert wird. In eindeutiger Formulierung tritt sie vor allem erst bei den späteren Kabbalisten, vom 16. Jahrhundert an, auf. Ja das wichtigste Werk der alten Kabbala, das Buch Sohar, hat sich sogar, wie wir sehen werden, von dieser Zwiespältigkeit freigehalten und eine eindeutige Haltung in der Frage nach der metaphysischen Wirklichkeit des Bösen, die es bejaht, bezogen. Um die verschiedenen Auffassungen, die hier zutage traten, zu verstehen, wird es gut sein, uns noch einmal die Grundlehre der Kabbalisten von den zehn Sefiroth, den Potenzen des göttlichen Seins, zu vergegenwärtigen. Was besagt diese Lehre? Sie statuiert, daß Gott als Schöpfer, das heißt der lebendige Gott in seiner Aktion – nicht Gott in seiner Verborgenheit, wie er für sich selber existiert, über den wir nichts wissen können –, sich unter zehn Kraftäußerungen seines Wesens, Ausstrahlungen des Schöpferischen an ihm und Emanationen seiner Verborgenheit, oder wie immer die verschiedenen, letzten Endes nur symbolisch zu nehmenden Beschreibungen lauten mögen, manifestiert hat. Diese Sefiroth, in denen der Rhythmus des göttlichen Lebens pulsiert und die in symbolischer Art den göttlichen Lebensprozeß darstellen, sind zwar in ihrem Wesen in Gott eins, offenbaren aber verschiedene Aspekte der schöpferischen Aktivität Gottes. Sie haben, worüber im vorigen Kapitel

gehandelt wurde, etwas von der mystischen Gestalt des gestaltlosen Gottes an sich. In ihrer Harmonie, in ihrem Verfaßtsein und Einklang im göttlichen Sein, sind sie der Grund alles Erschaffenen, das von ihnen ausstrahlt und geformt wird. Wo sie in der ursprünglichen Harmonie ihres Zusammenhangs wirken, ist das Gute. Drücken sie doch Gottes Willen, der als höchste Sefira in ihnen wirkt, aus. Zugleich bilden sie im Sinne der Kabbalisten die Skala der höchsten geistigen Werte, die der Mensch in seinem Tun selber zu realisieren vermag und durch die er die selige Verbindung der Kreatur mit ihrem Schöpfer zu bewahren und zu vollziehen imstande ist. Die Urgestalt des Menschen, die in jener mystischen Urgestalt der Gottheit, dem *Adam Kadmon*, angelegt ist, vermag jenen Strahl der Gottheit, der in ihre Schöpfung eingegangen ist, zu reflektieren. Alles, was diesen Kontakt, diese harmonische Verbindung mit ihrem Ursprung bekräftigt, kommt aus der Welt des Guten oder, um es genauer zu sagen, reflektiert diese Welt im menschlichen Tun.

Es bestehen aber in der sefirothischen Welt selber Spannungen, Aspekte der göttlichen Wirkung, die uns als Gegensätze erscheinen, obwohl sie in jenem Verband der dynamischen Einheit Gottes ihre Stelle haben wie Töne in einer Melodie. In ihnen liegt der Urgrund für das, was den Kabbalisten als das Böse erscheint. An drei Stellen des sefirothischen Systems oder «Baums» fanden verschiedene Schulen der alten Kabbala den Ursprungsort einer Dialektik, die das Böse aus sich entläßt. Gemeinsam ist all diesen Betrachtungen die besondere Betonung des Wirkens einer unter diesen zehn Sefiroth. In Gott gibt es das Attribut der Liebe, das sich in seinem Wirken und seinen Geschöpfen, ja in unendlichen Bereichen, die von dieser Sefira allein durchwaltet werden, in denen sie sich gleichsam voll auswirkt, als eine Grundmacht der Schöpfung manifestiert. Diese Liebe Gottes ist das sich frei schenkende und verströmende Element des Guten, dessen hebräische Bezeichnung nicht umsonst die Nuancen von Liebe, Gnade und Wohltun in dem Terminus *Chessed* verbindet. Dem gegenüber steht aber im Verband der Sefiroth die Qualität der Strenge, des In-sich-Haltens, der richtenden und damit einschränkenden Gewalt, die in der Sprache

der Kabbalisten *Middath ha-Din* heißt. Diese beiden Sefiroth bilden zwar in der Struktur des Baumes der Sefiroth die vierte und fünfte Sefira, stehen aber, unter einem anderen Gesichtspunkt betrachtet, an der Spitze der sieben unteren Sefiroth. Sie, die bei den Kabbalisten die sieben «Urtage» der Schöpfung darstellen, die geheime Wirklichkeit, die im Sieben-Tage-Werk der außergöttlichen Schöpfung nach außen schlägt, enthalten, jede in ihrer eigenen Art, etwas von jenen beiden Urqualitäten der Liebe und der Strenge, die sich in ihnen auf verschiedenste Weise durchdringen und zum Ausdruck kommen. In jenen höchsten drei Sefiroth, die in der zeitlichen Schöpfung keine unmittelbare Entsprechung haben, sind die Kräfte des göttlichen Planens, des Willens, der Weisheit und der Unterscheidung enthalten, die sich dann im Sieben-Tage-Werk vollenden, sei es in jenem esoterischen der archetypischen Schöpfung, die die Welt der sieben Sefiroth in Gott selber ist, sei es in dem exoterischen, in dem dies Wirken sich nach außen schlägt. In jenen höchsten Sefiroth sind Liebe und Strenge noch nicht auseinandergetreten, sie ruhen noch in ungeschiedener Einheit im göttlichen Willen und in der göttlichen Weisheit. Das gilt auch für die dritte Sefira, in der zuerst zwischen den in der göttlichen Sophia ungeschiedenen Essenzen aller Dinge ein Moment der Differentiation auftritt, obwohl es noch nicht bis zu eigenen Darstellungen dieser Essenzen in selbständigen Sefiroth fortgeschritten ist. Hier aber, in *Bina*, ist der Mutterschoß aller Schöpfung, welcher nichts ist als die Harmonie in der Unterscheidung, der Einklang alles Differenzierten, die Einheit der Gegensätze, die nun aufbrechen. Es findet in ihr, wie die Kabbalisten gerne sagen, keine Strenge statt, und doch liegen in ihr die Wurzeln ihres Waltens, der «Mächte des Gerichts». Und damit hängt die eine der vorher angedeuteten kabbalistischen Theorien zusammen, welche die letzte Wurzel des Bösen in der Gesetzlichkeit sucht, nach der diese Sphäre sich nun im Fortgang der Emanation auswirkt. Diese Auffassung findet sich vor allen in den Schriften des Isaak Kohen aus Soria, eines kastilischen Kabbalisten um 1260, der anscheinend auf ältere Spekulationen zurückgriff¹. Aus *Bina* traten nämlich, ihm zufolge, Emanationen

hervor, in denen jene Macht des Gerichts oder der Strenge sich ungemildert darstellte und damit aus dem Verband der übrigen Sefiroth, wo alles gegeneinander ausgewogen ist, ausbrach. Hier tritt die Vorstellung auf, daß solche ungehemmte und ungemilderte Wirkung der *Middath ha-Din* in Bereichen und Wesenheiten ihren Ausdruck finden muß, die ihrer Natur nach zerstörerisch sind und in solcher reinen Destruktion keinen Bestand haben konnten. Es sind die «zerstörten Urwelten», von denen ein alter Midrasch² als unserer Schöpfung vorangegangen spricht. Auch wo sie nach einem Ausbruch, der etwas vom ersten Aufgang des Dämonischen an sich hat, in ihren Ursprung in *Bina* zurückgenommen wurden, weil sie in ihrer reinen Negativität kein positives Sein darstellen konnten, blieb nach manchen Kabbalisten etwas von den Rudimenten dieser zerstörten und zerstörerischen Urwelten zurück, die wie Funken aus erloschenen Vulkanen durch die Welt geistern und einen Aspekt des Bösen in der Schöpfung darstellen, der das nicht Richtighaus-Gekommene, das vorzeitig in sich Zusammengesunkene, sozusagen einen falschen Ansatz der Schöpfung darstellt.

X Diese Vorstellung findet sich noch an einigen Stellen im *Sohar* und in einem kurz nachher verfaßten Text, dem «Traktat von der Emanation», der die Macht des Satanischen als ein Rudiment eines Seins definiert, das «am Anfang überstürzt» war³.

Die wichtigste Gedankenreihe über die Stellung und Natur des Bösen betraf aber nicht *Bina*, sondern die Funktion der Sefira der Strenge selber. Hier konnten die spanischen Kabbalisten auf den ältesten Text der Kabbala zurückgreifen, das Buch Bahir, das mindestens in einer Schicht die göttliche Strenge, also eine Seinsweise oder Wirkungsweise Gottes selber, ausdrücklich mit dem Bösen identifizierte⁴. Das war eine Meinung, die im Grunde gar nicht sehr weit von der Vorstellung der talmudischen Aggada ablag. Dort ist oft von der Strafgewalt Gottes, die der *Middath ha-Din* zugehört, in geradezu personifizierter Weise die Rede: «Die Eigenschaft der Strenge sprach vor Gott», und dergleichen. Hier ist klar, daß die Eigenschaft der Strenge Gottes so viel ist wie ein Engel oder, um es kurz zu sagen, der Satan, der die strafende Gewalt Gottes in seinen Anklagen zu exzitieren

sucht und sie gleichsam selber repräsentiert. Und in der Tat steht manchmal an Parallelstellen desselben Ausspruches, der einmal mit «die Eigenschaft der Strenge sprach», anfängt, das unverstellte «der Satan sprach». Freilich läßt sich argumentieren, daß für das aggadische Denken diese *Middath ha-Din* wirklich etwas von Gott Abgetrenntes, ein erschaffenes Wesen war, so daß die Identifikation mit dem Satan keine Implikation theosophischen Charakters hätte, das heißt ohne Bezug auf die Natur der Gottheit selber gedacht werden kann. Für das Buch Bahir liegt es schon anders. Hier ist die *Middath ha-Din* Gottes keineswegs ein Engel, sondern einer seiner *logoi* und Potenzen seines Wirkens in der Schöpfung, also eine Sefira.

Der Unterschied zwischen der Auffassung des Bahir und der Kabbala, wie sie sich in Spanien entwickelte und im Sohar kulminierte, bestand darin, daß die einfache Gleichsetzung von Gottes Strenge mit dem Prinzip des Bösen hier durch eine subtilere Betrachtung ersetzt wurde, worauf ich weiter unten zurückkomme. Wie sich das Buch Bahir die Verbindung von Gottes Strenge, die den Menschen nicht nur vor die Wahl zwischen Gut und Böse stellt, sondern zugleich das Urteil über diese Wahl vollzieht, und der moralischen Natur des Menschen, dem Dualismus des guten und bösen Triebes in ihm, denkt, ist nicht klar. Es ist gerade diese Unklarheit, die in den Spekulationen des Sohar aufzulösen gesucht wird. Jedenfalls blieb für die alte Kabbala, unter welchen Variationen immer, eine Antwort auf die Frage nach dem Bösen und seiner Wirkung vor allem mit ihren Vorstellungen über diese Sefira verbunden. Außerdem findet sich aber gerade in der Kabbala vor dem Sohar noch eine dritte Stelle des sefirothischen Systems, von der aus der Einbruch des Bösen von manchen Kabbalisten begriffen wurde. Hier ist es dann die letzte Sefira, auf die sich die Betrachtung konzentriert. In beiden Fällen ist der Grundgedanke der gleiche. So lange die Sefiroth, besonders die gegensätzliche Aspekte des göttlichen Wirkens repräsentierenden, in harmonischer Verbindung miteinander wirken, hat das Element der göttlichen Strenge keine isolierte Selbständigkeit. Das beschränkende Element ist im heiligen Verband aufgehoben. Das gilt ebenso sehr

von der Verbindung der Sefira *Chessed* mit der *Middath ha-Din* als von der Verbindung der vorletzten mit der letzten Sefira, die die Verbindung des Waltens des männlichen und weiblichen Prinzips ist. Erst wo diese Elemente isoliert werden, erscheint die Strenge, sei es in ihrer eigenen Sefira, sei es in ihrer Wirkung innerhalb der letzten, als gefährliches, dunkles und als Böses wirkendes Element⁵.

Die ältesten spanischen Kabbalisten suchten diese Idee in ihren Meditationen über den eigentlichen Sinn von Adams Fall, in dem das Böse in die menschliche Welt eingetreten ist, auszudrücken. Tiefen Einblick in ihre Denkweise gewährt ein Stück, das nähere Betrachtung verdient, weil es in der Symbolik der beiden Bäume im Paradies und in der Auffassung von Adams Fall zentrale Motive anschlägt, die in der Kabbala nie wieder verstummt sind. Wir haben hier eine der wichtigsten Formulierungen des Problems in der ganzen kabbalistischen Literatur vor uns. «Das Geheimnis des Baums der Erkenntnis», wie wir es in mehreren Manuskripten, teils anonym, teils unter dem Namen des Esra ben Salomo aus Gerona lesen, lautet folgendermaßen⁶:

«In betreff des Baumes der Erkenntnis, von dem Adam befohlen worden war, nicht zu essen, richte deinen Sinn darauf, wie es sich damit verhält und warum Gott ihn von diesem Baum mehr als von den anderen zurückhielt. Bemerke, daß er ihn nach dem Wortlaut der Schrift nicht in bezug auf die Berührung für das Einsammeln [der Frucht], sondern nur in bezug auf das Essen allein verwarnte. Denn Adam nahm ja nicht von der Frucht und sammelte sie nicht ein, sondern das Weib gab sie ihm, wie es heißt: ‚Und sie gab ihrem Manne.‘ Auch der Schriftvers läßt ihn nur sagen: ‚Von dem Baum, von dem ich dir befohlen habe, nicht zu essen, hast du gegessen.‘ Auch vom Baum des Lebens sagt die Schrift: ‚. . . damit er nicht seine Hand ausstrecke und auch vom Baum des Lebens nehme und esse und ewig lebe.‘ Hieraus ist zu ersehen, daß es das Essen ist, das die Sünde involviert. Und so ist es in der Tat. Wisse, daß das Essen der Früchte des Gartens [Eden] Speise für die Seele bildet. Daher wurde er für das Essen, das ein Vorgang im Körper und in der Seele war,

bestraft. Beim Nehmen der Frucht aber, obwohl dabei eine Abtrennung im Unteren stattfindet, hat die Seele keinen Anteil am Genuß, und solches Einsammeln involviert keine Abtrennung im Oberen. Nur am Akt des Essens der Frucht hat auch die Seele teil, die sich von ihren Früchten ernährt, und es verursacht ihr Schaden, wenn die Frucht Dinge enthält, die schädlich sind und den bösen Trieb anregen und sie [die Seele] in ihrem Rang und in ihrer Gesundheit vermindern und ihre Kraft im Oberen verringern. Und darin bestand die Sünde Adams. Du weißt, daß der Baum des Lebens und der Baum der Erkenntnis unten einer, oben aber zwei Bäume sind, wobei der Baum der Erkenntnis aus der Nordseite, der Baum des Lebens aber aus der Ostseite, aus der das Licht in alle Welt ausgeht, herkommt. Und dort ist die Potenz des Satans. Und so heißt es in Jeruschalmi [das heißt im Buch Bahir, § 107]: ‚Was ist der Satan? Das lehrt, daß es bei Gott eine Eigenschaft gibt, deren Name böse ist, und sie liegt im Norden Gottes, wie es heißt: Von Norden her öffnet sich das Böse. Aus dem Norden kommt sie her, und was ist sie? Es ist die Form der [linken] Hand, und sie hat viele Emissäre, und jeder einzelne von ihnen heißt böse, es gibt aber unter ihnen kleinere und größere, und sie stürzen die Welt in Verschuldung‘, wie es dort heißt. Und ebenso heißt es in dem oben erwähnten Jeruschalmi [§ 109, gelegentlich des Zuges der Israeliten nach Mara, Exodus 15:25]: ‚Gott zeigte ihm einen Baum, und er warf ihn ins Wasser‘ – nämlich jenen Baum des Lebens, den der Satan hingeworfen hatte, usw. –, wie es dort heißt. Es verhält sich nämlich so: solange der Baum des Lebens, der von der Seite des Ostens her stammt und der gute Trieb und die Eigenschaft des Friedens [der Harmonie] ist, mit dem Baum der Erkenntnis, der von der Seite des Nordens, von der Seite des Satans und des Bösen her stammt, verbunden ist, kann der Satan nichts ausrichten, denn der Baum des Lebens, welcher die Eigenschaft der Harmonie ist, hat Übermacht über ihn. Sobald er aber von ihm getrennt ist, bleibt ihm seine Kraft, und er vermag zu wirken. Als daher der Satan versuchte, Israel [in Mara] in die Irre zu führen, warf der Satan ihn [den Baum des Lebens] fort und entfernte ihn von sich und versuchte Israel und war daher

imstande, Israel zur Sünde zu verleiten. Und das ist der Sachverhalt, der als ‚Abhauung der Pflanzungen‘ bekannt ist, denn wäre er noch in Verbindung [mit dem Baum des Lebens] gewesen, so hätte er nichts ausrichten können. Wenn aber Adam nicht zuerst die Frucht abgetrennt hätte, hätte der Satan nicht die Macht gehabt, sich vom Baum des Lebens zu trennen. Und laß es dir nicht schwierig scheinen, daß er [Adam?] nicht ursprünglich am Essen der Frucht beteiligt war [sondern Eva], denn es verhält sich so, daß diese [Trennung] im Gedanken vor sich ging, welcher mehr zum Teil der Seele gehört. Dazu mußt du wissen, daß der Mensch aus allen Dingen⁷ zusammengesetzt und seine Seele mit der oberen Seele verbunden ist, und deswegen heißt es in der Tora: ‚Ihr sollt heilig sein, weil ich heilig bin‘, sowie: ‚Wenn ihr euch heiligt, werdet ihr selbst heilig sein.‘ Der Gerechte, der seine lautere und reine Seele zur oberen und heiligen Seele emporhebt, vereinigt sich mit ihr, und seine Seele weiß das Künftige, und darin besteht der Sachverhalt des Propheten und sein Weg, denn der böse Trieb hat keine Macht, ihn von der oberen Seele abzutrennen. Daher vereinigt sich die Seele des Propheten mit der oberen Seele in vollständiger Einheit, und in seinem Intellekt hat die Tora Bestand, denn sie [die Gebote] sind in ihm [in rein geistiger Weise] enthalten. Daher sagen unsere Weisen⁸, daß die Erzväter die Tora in ihrem Intellekt gehalten hätten, und sagten auch, daß die Erzväter selber die Merkaba sind⁹. Und dies gilt auch für ihre Kinder nach ihnen und für jeden einzelnen Gerechten. Davon sagt die Schrift: ‚Ich wohne unter den Kindern Israels‘, denn der heilige Geist ruht auf ihnen und verbindet sich mit ihnen. Wenn der Mensch aber in den Wegen des Bösen wandelt, welches der Satan ist, so findet ein Abhauen und ein Abtrennen der Seele von der oberen Seele statt, und so heißt es in der Tora: ‚Meine Seele verabscheut euch‘, das heißt, es findet eine Entfernung und Abtrennung der Seele von der Seele statt, und das ist wie ein Abhauen, und deswegen ist in Levitikus 11:43 in dem Worte ‚Und ihr verunreinigt euch durch sie‘ das hebräische Wort für ‚verunreinigt‘¹⁰ gegen die Regel ohne Aleph geschrieben. Das will besagen, daß sie nicht würdig sind, die im Aleph symbolisierte Einheit der

Gottesherrschaft über sich zu haben, die alles belebt, und dadurch enthält das veränderte Verbum auch einen Hinweis auf das Wort ‚Tod‘, denn sie haben sich [durch die Entfernung von der oberen Seele und die Zerstörung der göttlichen Einheit] des Todes schuldig gemacht. So heißt es auch bei den Propheten: ‚Eure Sünden sind es, die zwischen euch und eurem Gott eine Scheidewand errichten‘, und ähnliche Verse. Und der Talmud sagt¹¹: ‚Nicht die Schlange tötet, sondern die Sünde tötet.‘ Als daher Adam von der Frucht des Baumes der Erkenntnis aß, der von der Seite des Bösen ist, und ihn [in seinem Bewußtsein, oder seiner Kontemplation] vom Baum des Lebens abtrennte, gewann der böse Trieb über ihn in seinem Essen und seiner Seele Herrschaft, denn seine Seele hatte teil an dem Essen von den Früchten des Gartens, wie oben gesagt wurde, und dadurch fand auch bei ihm [Adam] Unreinheit und Tod und Entfernung der Seele von der Seele statt. Damit ist erklärt, daß er durch sein Essen [vom Baum der Erkenntnis] oben und unten Zerstörungen in den Pflanzungen angerichtet hat und die Kräfte des Baumes der Erkenntnis als etwas Selbständiges abtrennt und von den Kräften des Baumes des Lebens entfernt hat, und das ist die große Verschuldung an Körper und Seele zugleich, unten und oben, und darum heißt es auch von Adam, daß er die Pflanzungen abgehauen habe¹². Denn nachdem er die Frucht des Baumes der Erkenntnis, der von der Seite des Bösen ist, vom Baum des Lebens abtrennt und die Kraft des bösen Triebes verstärkt und seine Seele daran gesättigt hatte, hat er die untere von der oberen Seele entfernt und den Emissären des Baumes der Erkenntnis die Kraft verliehen, Böses zu vollbringen, und hat so den Baum der Erkenntnis vom Baum des Lebens abtrennt und hat damit auch seine Seele von allen guten Eigenschaften, die in seiner oberen Seele enthalten waren, abtrennt und sich mit dem bösen Trieb vereinigt . . . Und ausdrücklich haben die Weisen gesagt: ‚Er ist der Satan, er ist der böse Trieb, er ist der Engel des Todes¹³.‘ Denn der Mensch war vor seinem Essen ganz und gar geistig und hatte die Natur der Engel, wie Henoch und Elias. Daher war er würdig, von den Früchten des Paradieses zu essen, welches die Früchte der Seele sind. Dabei braucht

der Ausdruck des Essens dir nicht schwierig zu sein, denn ‚Essen‘ ist ein Ausdruck für Genuß, wie öfter in biblischem und talmudischem Sprachgebrauch, und bezieht sich auf den Genuß, den die Seele erhält. Nachher aber heißt es: ‚Siehe, der Mensch war wie einer von uns‘, und die Weisen sagten: wie der Eine der Welt¹⁴, das heißt, er war aus allen geistigen Dingen und Potenzen zusammengesetzt. Und die Worte: ‚Siehe, der Mensch . . .‘ usw. beziehen sich auf die Zeit, bevor er sündigte, die Fortsetzung aber: ‚nun aber‘ usw., bezieht sich darauf, daß er gesündigt hat und sterblich geworden ist. Bevor er sündigte, war er würdig, von den Früchten des Gartens, der Früchte der Seele hervorbrachte, zu essen; daher war es notwendig, ihn von dort wegzuschicken. Und auch aus einem anderen Grunde war es nötig, ihn von dort zu vertreiben: damit er nicht seine Hand ausstrecke und vom Baum des Lebens nehme, welcher das Leben verursacht, denn er stammt aus der Kraft einer Sphäre, die der ‚Bund des Lebens‘ heißt. Und wenn er von ihm gegessen hätte, hätte er ewig gelebt, denn von dort kommt die Kraft des Lebens. Und so ist er denn von zwei Dingen verstoßen worden: vom Essen der Früchte des Gartens, welche das Leben für die Seele sind, wie das Essen der [gewöhnlichen] Frucht Leben für den Körper ist, sowie vom Essen vom Baum des Lebens, welcher auf das ewige Leben hinweist, und darauf beziehen sich die beiden Ausdrücke: ‚er schickte ihn fort‘ und ‚er vertrieb den Menschen.‘»

Was erfahren wir aus diesem Stück? Wir erfahren etwas über Adam, das heißt die Natur des Menschen, und wir erfahren etwas über seine Verbindung mit dem Göttlichen und den Potenzen seiner Wirkung, die sich ihm unter dem Bild der Bäume des Paradieses repräsentieren. Die Sefiroth heißen bei den Kabbalisten oft die «Pflanzungen», die in den Grund der Gottheit eingepflanzt sind und aus dem Urgrund des Willens gleichsam hervorwachsen. «Zerstörungen in den Pflanzungen anrichten» oder «die Pflanzungen abhauen» ist bei ihnen ein allegorischer Ausdruck für eine kontemplative Aktion, die nicht die Totalität der Sefiroth in ihrer Einheit zu umfassen sucht, sondern Einzelnes an ihr isoliert. Da Adam vor dem Fall noch ein rein

geistiges Wesen war, wie wir hier hören, fanden seine Aktionen ebenfalls in einem rein geistigen Bereich statt, den die Allegorie des Paradieses beschreibt. Es liegt ihm ob, den Garten dieser Pflanzungen zu pflegen, das heißt den Kontakt, in den ihn seine Natur mit der geistigen Wirklichkeit gesetzt hat, aufrechtzuerhalten und zu bestärken. Denn er selber ist ja als Mikrokosmos konzipiert, in dem alle Momente und Potenzen der Schöpfung zusammengefaßt sind, von allem empfangen und auf alles zurückwirken. Seine Entscheidung für die Bewährung dieser seiner Verbindung und für ungehemmte Kontemplation des Göttlichen würde im Sinne dieser Auffassung den Zweck der Schöpfung erfüllen. Denn der Schöpfer will sich in seinem Geschöpf nicht nur verherrlichen, sondern auch die wahre Einheit allen Seins in Gott, das die Seligkeit ist, an ihm manifestieren. So ist die Welt der Kontemplation die wahre Welt der Aktion, die von Adam im Paradies erwartet wurde. Im Menschen sind der gute und der böse Trieb als Möglichkeiten der Wirkung nicht anders angelegt als die Qualitäten der Liebe und der Strenge in Gott selber. Wenn Adam seinen Willen dem göttlichen Willen untergeordnet hätte, in dem ja die Gegensätze in heiliger Harmonie wirken, so würde auch in ihm das beschränkende Moment stets in der Totalität seines Wesens aufgehoben gewesen sein, und das Böse hätte niemals Realität gewonnen; es wäre gleichsam als ewige Möglichkeit immer wieder von der Ganzheit seines Wesens bezwungen worden. Denn das Böse ist, wie wir hier nun lernen, klarerweise nichts anderes als das, was die Dinge aus ihrer Einheit isoliert. Dieser Vorgang hat sein tiefstes Symbol an Adams Beziehung zu den zwei Bäumen unter den Pflanzungen des Paradieses. Was diese zwei Bäume sind, sagt der Autor nicht direkt. Er setzt sie in irgendeine Beziehung zur Strenge und Liebe in Gott, ohne daß sie doch damit identisch sind. Vielmehr scheint es, besonders dem Sprachgebrauch dieser Symbolik bei den ältesten Kabbalisten gemäß, daß der Baum des Lebens, der aus dem mystischen Osten kommt, nichts ist als eine Repräsentation der Sefira des Gerechten, des schöpferischen «Weltengrundes», über dessen Symbolik ich im nächsten Kapitel spreche¹⁵. Er ist es ja, der im Buch Bahir die «Ostseite

der Welt» heißt. Der Baum der Erkenntnis hingegen ist eine Symbolik der letzten Sefira, in der «Gut und Böse», Liebe und Strenge Gottes vereinigt sind und durch die sie in allem Unteren wirken. Hier nun liegt die bedeutende Symbolik unseres Stückes, das den Bildern der Genesis einen tiefen Sinn abgewinnt. Die beiden Bäume sind in ihrem Grund eins, sie wachsen aus einer gemeinsamen Wurzel hervor, in der das Männliche und Weibliche, das Gebende und das Empfangende, das Schöpferische und das Reflektierende eines sind. Leben und Erkenntnis dürfen nicht voneinandergerissen werden; sie müssen in ihrer Einheit erschaut und realisiert werden. So lange beide verbunden sind, hat der Baum des Lebens Übermacht über jenes Element der Strenge, der richtenden Gewalt in Gott, die für den Autor noch im Sinne des Bahir unter dem Bild des Satans vorgestellt wird. Denn die Eigenschaft der Strenge als des Beschränkenden hat die Tendenz, sich zu verselbständigen, die aber immer wieder von den Strömen der Liebe und des Lebens überkommen wird, so daß sie nur als Möglichkeit bleibt, als ein Feuer in Gott, um mit dem Buch Bahir zu sprechen, das nach außen nur schlägt, wo es nicht mehr in jener ursprünglichen Harmonie gebändigt ist. Diese Verselbständigung des Satans ist, wie wir hier erfahren, eine Folge von Adams Entscheidung, der in seiner Kontemplation des Göttlichen eine Trennung vorgenommen hat, die in ihrer Wirkung auf die Schöpfung unheilvoll war. Als er die Frucht vom Baume der Erkenntnis abtrennte und genoß, ließ er jene Macht, die im Baum der Erkenntnis – wie es hier heißt: von Norden her, das heißt aus dem Prinzip der Strenge – wirkt, in ihrer Isolierung auf sich wirken. Damit aber war diese Macht aus ihrer Stellung im Verband der Sefiroth gelöst und gewann nun als das Böse, als das Prinzip des Satans, über ihn Gewalt. Die Trennung und Isolierung dessen, was geeint sein sollte, ist die Natur des Bösen. Wo der Mensch solche Trennung in sein Wesen aufnahm – und das ist hier der Sinn des Essens der Frucht, die ja zu den «Früchten der Seele» gehört –, schafft er uneigentliche, unechte Zusammenhänge der Wirklichkeit und produziert damit das Böse, das von Gott Abgetrennte ist. Seine Erfahrung der Wirklichkeit

und seine moralische Natur sind in gleicher Weise von diesem kontemplativen Irregang betroffen. Nur wo er in der Aktion der Gerechten und Propheten diese illegitime Trennung der zwei Bäume, des Lebens und der Erkenntnis, wieder aufhebt, vermag er den Wiederanschluß an die ursprüngliche Welt der Einheit zu finden, in der das Böse nicht mehr böse ist, weil es an seinem richtigen Orte im heiligen Verbands steht. Auch wo der böse Trieb solcherart vom Menschen in die Totalität seines Ringens um die Einheit einbezogen wird, verliert er das Satanische an ihm und dient dem Guten selber. Im Sinne dieser alten Kabbalisten war die Isolierung es, welche die Vergrößerung und Materialisation der menschlichen Erfahrungswelt bedingte. Daß in dieser Auffassung der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse ganz auf die Seite des Bösen geschoben wird, ist evident, und das erklärt wohl, warum diese an sich tiefe und einflußreiche Interpretation von anderen Kabbalisten oft als zu radikal empfunden wurde. Sie suchten im Baum von Gut und Böse selber noch jene Harmonie zu statuieren, die erst durch die Trennung der Frucht von diesem Baum, das willkürliche Losreißen der Frucht von ihrem Ursprung, das Überstürzte und Vorzeitige dieser Aktion zerstört wurde. Das Gemeinsame an all solchen, verschiedene Symboliken der Paradies-Erzählungen vortragenden Ausführungen ist die Auffassung des Bösen als eines Seins in der Isolation und der bösen Handlung als einer Abtrennung eines Seins von seinem echten Orte. Dieser Richtung auf die Trennung eines seinem echten Sein nach Verbundenen entspricht dann die andere auf Verbindung eines seinem Sein nach zu Trennenden, also die Herstellung illegitimer Einheit, welche im Sinne des Sohar die demiurgische Anmaßung der Magie ist, eine sozusagen unausbleibliche Folge des Einbruchs des Bösen in die Welt¹⁶.

3

Wir haben bisher eine Anschauung untersucht, in der das Böse erst von der Tat des Menschen, durch Isolation einer Sphäre des göttlichen Seins aus ihrem heiligen Verbands heraus, Realität

erhielt. Dies gilt offenbar für das Wesen des moralisch Bösen; die Kabbalisten kennen aber darüber hinaus auch ein Böses, einen Bereich des Satans oder der Hölle, traditionell gesprochen, als eine vom Menschen und seiner Tat unabhängige Seinsweise. Der Sohar ist die wichtigste Quelle für diese für die jüdische Mystik so überaus wichtige Auffassung. Hier finden wir das Böse als ein Sein begriffen, das seinen eigenen, vorbestimmten Ort hat, während in anderen, gleichzeitigen Lehren spanischer Kabbalisten andere Tendenzen zum Ausdruck kommen, in denen die Wirklichkeit des Bösen doch wieder relativiert wird und das Böse als ein angemessenes Sein an einem falschen Orte begriffen wird, das an seinem richtigen Orte gut ist. Wir wollen diese verschiedenen Auffassungen näher betrachten. Gemeinsam ist ihnen, wie mir scheint, die Voraussetzung, daß im Grunde alle Potenzen der Gottheit sich in Seinsbereichen der Schöpfung auswirken wollen. An jeder Sefira hängen, wie am deutlichsten die hebräischen Schriften des Josef Gikatilla dokumentieren, Welten, die voll der Kraft dieser Sefira sind, die aus dem göttlichen Bereich nach außen brechen und in denen sich der reine Gehalt jeder Sefira in absteigenden Medien realisiert. So beschreibt Gikatillas Werk *Scha'are 'Ora* ziemlich ausführlich solche Emanationen und Welten aus der Sefira *Chessed*¹⁷. In dieser Hinsicht ist also nichts Erstaunliches an der Annahme einer weiteren Emanation der richtenden Gewalt in Bereichen, die sich dann in eigenen Welten der *Middath ha-Din* nach unten abstufen und vergrößern. Es entspräche der eigentlichen Natur der göttlichen Strenge, wie jeder der unteren sieben Sefiroth, die im Weltprozeß wirksam sind, sich in solchen Exteriorisationen zu verselbständigen. Dies liegt im schöpferischen Überschwang der Natur der Sefira selber, nicht in einer besonderen Katastrophe oder einem Drama, dessen Entwicklung die Entfaltung des reinen Guten hemmt.

Auf unsere Fragestellung angewandt, bedeutet dies folgendes: Die Strenge in Gott, die in einem biblischen Bild, wie es in ganz entsprechendem Zusammenhang viel später auch Jakob Böhme aufgegriffen hat, das Zornesfeuer ist, das in Gott brennt, ist eine heilige Qualität der göttlichen Totalität. Solange sie in diesem

Verbande aller Sefiroth wirkt, ist sie selber nicht böse, obwohl sie die Quelle – ich könnte böhmeisch sagen: die Urqual – des Bösen ist. In seinem Überschwang bricht aber dies Feuer nach außen, die Übermacht oder Hypertrophie der Strenge verselbständigt sich und wird nicht mehr, in der ihm nun zukommenden Seinsart, von den anderen Mächten der göttlichen Dynamis gemildert und wirkt nun als das Böse in der Schöpfung. Der Sohar geht freilich weiter und weist diesem Prozeß gerade bei der Sefira der Strenge eine besondere Bedeutung bei. Von der Verselbständigung der anderen Sefiroth ist bei ihm kaum mehr die Rede; das sefirothische System bleibt in sich geschlossen, bis es durchs Medium der letzten Sefira sich in Hierarchien der geschaffenen Welten manifestiert, und nur an dieser einen Stelle des Feuers oder der Strenge in Gott ist noch von solchem nach außen schlagendem Überschwang, *Toqpa de-Dina*, die Rede. Dies hängt wohl vor allem mit der Auffassung der wirkenden Gottheit als eines Organismus zusammen, die den Sohar charakterisiert. Das Böse ist an vielen Stellen und unter den mannigfachsten Bildern als ein Produkt der Ausscheidung gedacht, durch das der Organismus sich in seiner ursprünglichen Struktur erhält. Was im göttlichen Feuer ausgeschmolzen wird, ist die Macht der Strenge oder das heilige Gold, aber die Schlacken dieses Prozesses schlagen sich nach außen und sind nun die «Schalen», die äußere Rinde, in denen das Heilige nicht mehr oder nur noch durch einen Funken wohnt, der auch dort noch in den Schlacken verborgen ist und glimmt. Dies ist in der Sprache des Sohar die «andere Seite», *Sitra achra*, die dem Heiligen nun gegenübersteht und es an sich zu ziehen trachtet. Die Natur des Bösen und sein Ursprung erklären sich damit aus einer einheitlichen Auffassung heraus. «Die andere Seite» ist das nach außen getretene, verselbständigte Feuer der göttlichen Strenge, wie sie sich im Sohar und anderen kabbalistischen Schriften in einer ganzen Hierarchie, einer Gegenwelt des Satans, ausdrückt¹⁸. Deren Details gehören in die Mythologie und Dämonologie der Kabbala und brauchen uns hier nicht zu beschäftigen. In der Tat haben die Stellen, an denen der Sohar auf die «andere Seite» zu sprechen kommt, ein ganz entschiedenes,

rein mythisches Gepräge, was aber seinen Grund wohl nicht in verschiedenen historischen Quellen der eigentlichen Sefiroth-Lehre und der Dämonologie hat, sondern wohl darin, daß das echt Böse, das erfahrbar Böse, nicht spekulativ auflösbar ist und seit dem Mythos vom Baum der Erkenntnis bis heute das mythische Bild erzwingt.

Das soeben Dargelegte eröffnet uns das Verständnis für eine entscheidende Stelle des Sohar (I, 17b), die diesen Zusammenhang des Bösen mit dem Guten aus der Schöpfungsgeschichte selber und aus einer Deutung des biblischen Berichts über die Rotte Korachs herausliest. Der Hauptteil der Stelle lautet:

«Gott sprach: ‚Es werde ein Gewölbe in den Wassern.‘ Dieser Vers spricht nun im einzelnen vom Geheimnis der Scheidung zwischen oberen und unteren Wassern. Und hier, am zweiten Tag, ist der Streit geschaffen, der im Geheimnis der ‚Linken‘ [des Gerichts] angedeutet ist. Denn bisher entsprach [der erste Tag] dem Geheimnis der ‚Rechten‘. Hier nun beginnt das der Linken, und darum wuchs [am zweiten Tag] der Streit zwischen ihr und der Rechten an. Die Rechte ist die vollkommenste Kraft des Alls, und daher schreibt man alles mit der Rechten, denn an ihr hängt alle Vollkommenheit. Als aber die Linke erwachte, erwachte der Streit, und durch den Streit wurde das Zornesfeuer [das die strafende Gewalt in Gott ist] übermächtig, und aus jenem Streit kam die Hölle hervor, und die Hölle haftet an der Linken, in der sie entsprungen ist.

Die Weisheit Mosches erschaute dies, als er die Schöpfung betrachtete. Bei der Schöpfung war der Streit der Linken wider die Rechte, und in diesem Streit, zu dem die Linke sich erhob, entsprang die Hölle und blieb an der Linken haften. Die ‚Mittlere Säule‘, die der dritte Urtag ist, trat zwischen beide und schlichtete den Streit und brachte beide Seiten zu einem Ausgleich; da fuhr die Hölle nach unten, die Linke wurde in die Rechte einbezogen, und es war Harmonie im All. Von dieser Art war der Streit Korachs wider Ahron: die Linke wider die Rechte. Mosche vertiefte sich in die Betrachtung der Schöpfung. Er sagte: ‚Mir liegt ob, den Streit von Rechts und Links zu schlichten.‘ Er bemühte sich, sie auszugleichen, aber die

Linke wollte nicht, und Korach versteifte sich im Übermaß. Da sagte Mosche: ‚Gewiß wirkt die Hölle im Übermaß dieses Streites mit. Die Linke sollte nach dem Oberen streben und darin einbezogen sein. Korach will aber nicht nach dem Oberen streben und in die Rechte einbezogen werden; so wird er im Übermaß seines Zornes gewiß nach unten fahren.‘ Korach aber wollte diesen Streit nicht durch Mosche schlichten lassen, weil er ihn gar nicht ‚um des Himmels willen‘ angefangen hatte und keineswegs dabei um die Ehre Gottes besorgt war, vielmehr die Schöpfung leugnete. Als Mosche sah, daß er die Schöpfung leugnete und sich außerhalb gestellt hatte, heißt es in der Schrift: ‚Es verdroß den Mosche sehr.‘ ‚Es verdroß den Mosche‘ – daß sie [die Rotte Korachs] ihn jenen Streit nicht schlichten ließen, ‚sehr‘ –, daß sie die Schöpfung leugneten. Alles leugnete Korach, die oberen und die unteren Mächte, [. . .] und sein Streit ging gegen den Himmel. Und er wollte die Worte der Tora leugnen. Ohne Zweifel war die Hölle daran beteiligt, und darum wurde sie sein Teil. Und dies Geheimnis steht im Adam-Buch: Als die Finsternis erwachte, erwachte sie in einem Übermaß von Macht, und dadurch wurde die Hölle geschaffen, und am Streit der Finsternis [gegen das Licht] ist die Hölle beteiligt. Sobald aber das Übermaß des Zornes beschwichtigt wurde, erwachte ein Streit im anderen Sinn: ein Streit der Liebe . . ., den der Himmel ausgleicht. Und dies Geheimnis deutet der Vers an: ‚Es werde ein Gewölbe in den Wassern und scheide.‘ Dies ‚scheide‘ deutet auf den ersten Streit, den Ausbruch des übermächtigen Zorns [in Gott], dessen Ausscheidung die Hölle ist, bis der übermächtige Zorn sich abgekühlt hat. Dann heißt es: ‚Gott machte das Gewölbe.‘ Er regte den Streit der Liebe und Freundschaft an, durch den die Welt besteht, und von dieser Art war der Streit [der Talmud-Lehrer] Hillel und Schammai. Denn die gesprochene Tora tritt liebevoll zur geschriebenen ein, und beide sind dann in ihrem vollkommenen Stand. . . . Immer also hat Scheidung beim Zweiten statt, das die Linke ist, die sich anfangs im Übermaß des Zorns im Streit erhebt, bevor sie sich beschwichtigt senkt. »

Der Autor des Sohar verbindet diese Lehre vom Bösen als einer

metaphysischen Realität mit den anderen Spekulationen über das moralisch Böse und dem bösen Trieb im Menschen, indem er den bösen Trieb mit einer jener Kräfte «der anderen Seite» identifiziert. Adam hat in seinem Fall nicht erst das Böse hervorgerufen, sondern hat ihm Einlaß gegeben. Er produzierte es nicht, sondern es vermochte sich an ihn zu heften. Seitdem lebt der Mensch in dieser Spannung der Gegensätze, die seine eigene Wahl, statt zur Harmonie zu bringen, erst recht eigentlich auf die Spitze getrieben hat. Jede menschliche Handlung betrifft seitdem eine Entscheidung nach der einen oder anderen Seite: ob der Mensch den Wiederanschluß an die verlorene Einheit und die Totalität des Göttlichen sucht, indem er im Sinne des göttlichen Willens, den ihm die Offenbarung bekannt gemacht hat, handelt, oder ob er, indem er im Sinn der «anderen Seite» handelt, damit den Sinn des Urabfalls wiederholt und die Macht des Bösen, das vom Sohar auch als das Lebensfeindliche gesehen wird, verstärkt. Die Gebote der Tora sind nach der Auffassung vieler Kabbalisten ebenso viele Chancen zur Entscheidung. Das Böse als das von Gott Abgeschiedene ist in sich selber unfruchtbar und erhält dämonische Fruchtbarkeit erst von der Sünde des Menschen, durch die die Vitalität der Welt, der Influxus des Guten und Heiligen, in den Bereich der «anderen Seite» abgelenkt wird.¹⁹ Ja der Baum der Erkenntnis selber wird, wenn er von der gemeinsamen Wurzel mit dem Baum des Lebens losgerissen wird, zum «Baum des Todes».

Damit kommen wir auf einen Gedanken, der nicht nur im Sohar, sondern auch in der ganzen späteren Kabbala und noch in den Spekulationen der chassidischen Literatur über Gut und Böse eine beträchtliche Rolle gespielt hat. Auch im Bösen leuchtet kein Funke des göttlichen Lichtes. Es gibt keine vollständige Trennung der Bereiche, derart, daß das Böse rein in sich selber verharrt und das Gute ihm völlig eindeutig gegenübersteht; vielmehr sind beide – und dies wird gerade bei den Betrachtungen über das Böse schärfer betont – ineinander verschränkt. Das gilt sowohl für die metaphysische Auffassung des Bösen, von der wir hier gehandelt haben, als auch für den Bereich der menschlichen Tat, wo im Moralischen letzten Endes immer die

beiden Triebe zum Guten und Bösen in jede Aktion eingehen und es eben dies Ineinanderverschränktsein ist, das nicht nur die vorurteilslose Analyse der Moralität der menschlichen Handlung so unendlich schwierig macht, sondern zugleich – und das ist ein Punkt, auf den die Morallehre der späteren Kabbala großen Nachdruck gelegt hat – die Chance der «Wiederbringung» aller Taten in die Sphäre des Guten enthält. Es gibt nichts so Verworfenes, das nicht aus diesem Funken des Göttlichen in ihm nach Haus zu bringen wäre. Diese Grundidee ist den Kabbalisten offenbar evidentere gewesen und lag ihnen fundamentaler am Herzen als die Erklärung dafür, wie denn dieser Funke aus der Welt des Guten in die Sphäre des Bösen verschlagen sein könnte. Hier liegen wieder dieselben zwei Grundmotive im Widerstreit, die wir schon oben bei unserer prinzipiellen Erörterung gefunden haben. Das eine Motiv besagt, daß auch unabhängig von der menschlichen Handlung in die Emanation der «anderen Seite», die sogenannte Emanation linker Hand, ein solcher Funke aus dem ursprünglichen Licht eingegangen ist, der in den Schlacken des Bösen noch weiterglimmt. Es konnte argumentiert werden, daß er dort gleichsam beim Ausbruch nach links mitgerissen wurde und dort sozusagen in Gefangenschaft gehalten wird und auf seine Rückführung und Heimholung wartet. Das war die Theorie der lurianischen Kabbala, die annahm, daß bei dem «Bruch der Gefäße», dem Drama in der sefirothischen Welt, der der eigentliche Wendepunkt des theosophischen Prozesses ist, Elemente dieser sefirothischen Konfigurationen in den Sturz nach unten mitgerissen wurden. Denn als die Gefäße des innerlichen, göttlichen Lichtes, die sich in diesen höchsten Strukturen bildeten, infolge ihrer eigenen Gesetzlichkeit auseinanderbrachen, weil eine Revolution des Inneren ins Äußere, eine Exteriorisation der göttlichen Schaffenskraft, in dieser Gesetzlichkeit angelegt war, da brachen mit den Scherben der zerbrochenen Gefäße, aus denen sich die Schlacken der «Schalen» oder *Klippoth* bildeten, auch einige Funken des inneren Lichtes aus der Welt des *Adam Kadmon* nach unten. Sie sind es, die nun auch in allen Sphären, über die das Böse Gewalt erlangt, noch leuchten und in merkwürdiger

Zweideutigkeit es einerseits beleben, ihm seine Existenz und Wirkungsmacht garantieren, andererseits aber eben aus ihm herausgeholt werden sollen. Ob solches Herausholen dann die Sphäre des Bösen vernichtet, indem sie es ihres lebendigen Elements beraubt, oder es erlöst, indem sie es verwandelt und mit sich in die restituierte Harmonie der Dinge wieder einführt, darüber sind sich die Kabbalisten niemals einig geworden, und beide Meinungen sind immer wieder nebeneinander vertreten worden. Hier spielt die Frage nach der eschatologischen Entscheidung über das Schicksal der Schöpfung hinein, die besonders in der Kabbala von Safed und den von ihr ausgehenden Entwicklungen eine so große Rolle behauptet hat. Aus diesen Quellen stammt die chassidische Lehre, die mit großem Nachdruck die «Wiederbringung» des Satans in der Erlösung behauptet hat. Ein mystisches Wortspiel diente als Vehikel dieser alten Idee. Die Schöpferkraft Gottes äußert sich in 72 mystischen «Namen» Gottes, von denen einer, der alten Überlieferung nach, Sael war. Erst mit der Verselbständigung des Bösen, von der wir oben sprachen, mit dem Einbruch des Todesprinzips in die Schöpfung verwandelte sich dieser Aspekt des Göttlichen zu Samael, dem Namen des Satans in der jüdischen Literatur, indem der Konsonant *M* auf *Maweth*, den Tod und sein Prinzip, hinweist. Noch jetzt brennt im Satanischen die Kraft jenes heiligen Urnamens mit, die in der Erlösung wieder ihre ursprüngliche Gewalt gewinnt, indem das Prinzip des Bösen wieder in die Heiligkeit einbezogen wird. Ob es dabei im eigentlichen Verstand vernichtet oder vielmehr in dem doppelten Sinne des Wortes «aufgehoben» wird, blieb unentschieden, erlaubte jedenfalls beide Antworten in der kabbalistischen Überlieferung. Das andere Motiv verbindet diesen Influxus des Lichtes, das auch in der Finsternis brennt, mit der Tat des Menschen. Die Sünde, die Verfehlung des göttlichen Willens durch den Menschen, ist es, die, wie oben bemerkt, das Böse lebendig macht und jenen Funken des Heiligen, der eigentlich anderswo hingehörte, auf die falsche Seite ableitet. In der Lehre der Kabbalisten findet diese Verschlungenheit des Guten mit dem Bösen ihren klassischen Ausdruck in der Vorstellung einer Sphäre, in

der diese beiden Emanationen vermischt sind und die für den Ursprung der Seelen von besonderer Wichtigkeit ist. Aus einer mystischen Deutung der Merkaba-Vision Ezechiels, in der der Prophet die Thronwelt Gottes hinter Schleiern von Wolken, Feuer und Glanz schaut, entstand diese Konzeption einer *Kelippath ha-Noga*, einer Schalenwelt des Glanzes, welche recht eigentlich die Welt des Luziferischen ist, eine Welt, die zwar dem Bereich der Schalen und damit des Bösen zugehört, in die aber doch ein Glanz aus der Welt des Sefiroth eindringt und alles durchzieht, so daß die Sphären von Gut und Böse hier auf unheimliche Weise vermischt erscheinen. Die Seelen, die aus diesem Bereiche stammen, tragen das Stigma dieses unausgetragenen wesentlichen Konfliktes. Nach der lurianischen Kabbala stammt die natürliche Seele des Menschen, mit allen ihren Kräften, aus dieser Sphäre des Luziferischen und hat daher die beiden Möglichkeiten der Wahl und Entscheidung, die jedem Menschen auch ohne die Einwirkung der göttlichen Seele in ihm, des höheren Elements, das aus der sefirothischen Reflexion stammt, gegeben sind. Die Lehre von der *Kelippath ha-Noga*, wie sie vor allem am Ende von Chajim Vitals Werk *Ez Chajim* entwickelt wurde, ist die klassische Form, in der die Lehre des Sohar von der vom Menschen unabhängigen Welt des Bösen, die in der Dialektik der Emanation selber begründet ist, ihren stärksten Einfluß ausüben konnte.

4

Diesen Auffassungen steht in anderen kabbalistischen Schriften eine weitere Entwicklung jenes Motivs gegenüber, das wir oben in Esras «Geheimnis des Baums der Erkenntnis» kennengelernt haben. Die eindrucksvollste Formulierung dieser älteren Tendenz in neuer Gestalt haben wir in Gikatillas Abhandlung über das «Geheimnis der Schlange und des Gerichts über sie», die in bemerkenswerter Konkurrenz zur gleichzeitigen soharitischen Lehre steht. Hier lesen wir über den Ursprung des Bösen in merkwürdiger Verbindung der beiden Elemente:

«Wisse, daß die Schlange von Anbeginn ihrer Erschaffung an etwas Wichtiges und Notwendiges für die Harmonie der Schöpfung darstellte, solange sie an ihrem Orte stand. Sie war ein großer Diener, der erschaffen war, um das Joch der Herrschaft und des Dienstes zu tragen. Ihr Haupt überragte die Höhen der Erde, und ihr Schwanz reichte in die Tiefe der Hölle. Denn in allen Welten hatte sie einen angemessenen Ort und bildete etwas ungemein Wichtiges für die Harmonie aller Stufen, einer jeden an ihrem Ort. Und das ist das Geheimnis der Himmelschlange, die aus dem ‚Buch der Schöpfung‘ bekannt ist, die alle Sphären des Himmels in Bewegung setzt und ihren Umlauf von Osten nach Westen und von Norden nach Süden bewirkt²⁰. Und ohne sie hätte keine Kreatur in der ganzen sublunaren Welt Leben, und es gäbe keine Aussaat und kein Wachstum und keine Anregung zur Fortpflanzung aller Kreaturen. Diese Schlange nun stand ursprünglich außerhalb der Mauern der heiligen Bezirke und war von außen her mit der Außenmauer verbunden, denn ihr Hinterleib hing mit der Mauer zusammen, während ihr Antlitz sich nach außen richtete. Es stand ihr nicht zu, nach innen zu treten, sondern ihr Ort und Gesetz war, das Werk des Wachstums und der Fortpflanzung von außen her zu wirken, und das ist das Geheimnis des Baumes der Erkenntnis von Gut und Böse. Darum warnte Gott den ersten Menschen, nicht an den Baum der Erkenntnis zu rühren, solange noch das Gute und Böse beide in ihm verbunden waren, das eine von innen her, das andere von außen her. Er hätte vielmehr warten sollen, um später die ‚Vorhaut‘ des Baumes, die die erste Frucht darstellt [Levitikus 19:23], von ihm abzutrennen. Adam wartete aber nicht, sondern nahm vorzeitig von der Frucht und brachte dadurch ‚einen Götzen ins Allerheiligste²¹‘, so daß die Kraft der Unreinheit von außen ins Innere trat . . . Wisse, daß alle Werke Gottes, wenn sie ein jedes an seinem Orte stehen, an diesem ihnen zugeordneten und vorbestimmten Ort ihrer Schöpfung gut sind, wenn sie sich aber empören und ihren legitimen Ort verlassen, so sind sie böse, und darum heißt es in Jesaja 45:7: ‚der Harmonie herstellt und das Böse schafft²²‘.»

Dies Stück ist überaus bemerkenswert. Einerseits erfahren wir

auch hier von einer Existenz oder Seinssphäre der Hölle, die sich freilich mehr als ein leerer Rahmen, eine Möglichkeit darstellt, die bei einem ungestörten Lebensprozeß der Schöpfung gar nicht hätte in Funktion treten brauchen, sondern in der Trägheit ihrer eigenen Rätselhaftigkeit verharret hätte. Die Schlange stellt gleichsam selber das Böse dar, das im Baum der Erkenntnis mitgegeben ist, und zwar als ein Prinzip der Veräußerlichung von Gottes Schöpferkraft, die ohne das Zwischentreten Adams, die Überstürztheit seines Handelns, niemals eigentlich böse geworden wäre, da sie die ununterbrochene Verbindung mit dem, was hier die «Mauer der heiligen Bezirke» genannt wird, nicht verloren hätte. Die Schlange, um es mit anderen Worten zu sagen, ist der Genius der Natur²³. In der Verkehrung des menschlichen Willens wurde auch ihre Richtung pervertiert, und statt ihrer Funktion im Äußerlichen gerecht zu werden, suchte sie ins Innere der heiligen Bezirke einzudringen. Sie maß sich eine Stellung an, die ihr nicht zukommt, und es ist diese Verkehrung der Richtung ihrer Aktivität, die aus dem guten Genius der Natur den luziferischen Träger des Bösen und seiner demiurgischen Anmaßung macht. Dies war die paradoxe Antwort auf die alte Frage, wie eigentlich die Schlange ins Paradies gekommen sei, wo sie doch nichts zu suchen hatte²⁴. In den ältesten zeichnerischen Darstellungen der Szenerie von Genesis III, wie sie zum Beispiel Luise Troje in einer schönen Abhandlung besprochen hat²⁵, ringelt sich die Schlange über die Mauer des Paradieses. Gikatillas Mythos liest sich wie eine spätere theosophische Ausdeutung einer solchen Illustration. Wer in den Bezirk des Heiligen bringt, was an dessen Außenbezirke gehört, zerstört die Harmonie der Dinge, und es ist diese Unordnung, die dieser kabbalistische Mythos mit der Natur des Bösen verbindet²⁶. Daß die Richtung dieser Spekulation der Lehre von der Emanation der linken Seite aus dem Heiligen heraus zuwiderläuft, ist evident. Aber das Motiv bleibt neben dem vorerwähnten in der kabbalistischen Literatur lebendig. Ein Kabbalist wie Meir ibn Gabbaj, der 1531 am Vorabend der neuen kabbalistischen Entwicklungen in Safed die Lehre der alten Kabbalisten besonders eindrucksvoll dargestellt hat,

trägt beide Vorstellungen im wesentlichen unverbunden miteinander vor. Nicht die Abtrennung dessen, was verbunden sein sollte, sondern auch die Vermischung der Bereiche, die getrennt sein sollten, liegt der Polarität von Gut und Böse, wie wir es kennen, zugrunde. Diese Polarität aufzulösen, ihre unendliche Spannung zu beseitigen, ist für den Kabbalisten das Ziel des Lebens im Sinne des Judentums.

Während der Sohar also eine aktuelle Existenz des Bösen als des nach außen schlagenden und sich verselbständigenden Zornesfeuers in Gott und dessen Residuen statuiert, hat nach Gikatilla das Böse an sich nur eine potentielle Existenz, die erst durch die menschliche Tat aktualisiert wird. Ohne sie verharret auch jene ganze Hierarchie der «linken Seite» in reiner Potentialität. Diese Vorstellung ist später von Israel Saruk (um 1600), dem wir eine der wirksamsten, wenn auch keineswegs Lurias ursprünglicher Lehre entsprechenden, Darstellungen der lurianischen Kabbala verdanken, aufgenommen worden, und sie wird in allen unter seinem Einfluß stehenden Schriften des 17. und 18. Jahrhunderts wiederholt²⁷. Naftali Bacharach, der Autor des *'Emek ha-Melech* (1648), sagt von der Welt des Dämonischen: «Bevor der erste Adam sündigte, waren die Mächte des Bösen noch nicht aus der Potenz zur Aktualität übergegangen und waren noch in subtiler Potentialität verborgen wie nach Art eines Dochtes im Öl, den man mit seinem Licht in das Öl hineingezogen hat, so daß er dort nur von sich selbst zu sich selbst brennt, aber nicht nach außen herauskommt» (Bl. 121 b). Dies Bild wird zuerst bei dem spanischen Kabbalisten Isaak Kohen von den zerstörten Urwelten gebraucht, die in die Sefira *Bina* zurückgenommen worden seien, wie ein Docht ins Öl. Erst Adam hat, wie der Autor des *'Emek ha-Melech* dann weiter sagt, in seiner Sünde «das Feuer der Macht des Gerichtes an jedem Orte entzündet und damit alle Welten infiziert und korrumpiert». So ist die Luft in der ganzen Welt von den Dämonen, die nun ein eigenes Sein erhalten haben, verpestet und muß durch den Anhauch des Guten, das sich in der Tora darstellt, gereinigt werden.

5

Wir haben im Vorangegangenen die Hauptgedanken kennengelernt, mit denen die älteren Kabbalisten die Frage nach dem Sein und der Natur von Gut und Böse beantwortet haben. In den verschiedensten Gestalten liefen sie, wie wir sahen, darauf hinaus, das Böse in einer Störung der Harmonie der Welt oder des vom Menschen erwarteten Handelns begründet zu finden. Immer ist es im Sinne der kabbalistischen Symbolik mit der Emanation der göttlichen Schöpferkraft verbunden. Das gilt auch von der Lehre von den zerstörten Urwelten, auf die hier kurz Bezug genommen wurde und die in der lurianischen Kabbala in die Lehre vom «Bruch der Gefäße» transformiert wurde, aus dem das Böse als ein Residuum der in diesem Bruch freigewordenen Kräfte und ihrer Gestaltung in eigenen lebensfeindlichen Bereichen der «anderen Seite» entsprang.

Ein weiterer Schritt zu einer noch kühneren Auffassung wurde aber von Isaak Luria und seinen nächsten Schülern gemacht, als sie mit der Idee der Selbstverschränkung Gottes, des *Zimzum*, als des aller Emanation vorangehenden Urakts, ein ganz neues Element in das Denken der Kabbalisten hineintrugen. Hier wird nämlich die Totalität aller Prozesse der Emanation selber als eine Veranstaltung betrachtet, die von vornherein dazu bestimmt war, diese Kräfte der Strenge und des Bösen, die aus ihr entspringen, aus dem heiligen Verband der Gottheit auszuschneiden. Denn die «Wurzeln der Strenge», die Gewalten des göttlichen Zornesfeuers, lagen vor dem *Zimzum* im unendlichen Wesen der Gottheit selber, des *En-Sof*, verborgen. Sie waren im Licht des Unendlichen aufgelöst, waren selbst unendliches Licht und waren doch die Keime alles Dunklen. Der Schöpfungsprozeß ist vom Moment des *Zimzum* an bestimmt, die hier verborgene Dialektik auszutragen, nach dem Gesetz, daß alles, was in Gott verborgen ist, zu seiner vollständigen Manifestation gelangen soll. Das Licht des Unendlichen immer klarer, immer reiner und harmonischer zu gestalten, war der Sinn aller Vorgänge, die mit der Konzentration jener Keime, der «Wurzeln

der Strenge» im Zentrum des *En-Sof* einsetzen, die der *Zimzum* ist. In dem Moment, wo Gott überhaupt Schöpfung wollte und vollzog, war im Sinne dieser Vorstellung schon eine Störung jener Harmonie aller Potenzen des *En-Sof* mitgegeben. Der *Zimzum* erschüttert gleichsam das Gleichgewicht, in welchem *En-Sof* in sich selber ruhte. Am geistigen Ort des *Zimzum* haben die hier versammelten Kräfte des *Din* ein Übergewicht, das nur durch einen Prozeß ausgeglichen werden kann, in dem diese Kräfte entwickelt und ihre Schlacken ausgeschieden werden, zugunsten der Herstellung einer Harmonie der Schöpfung, in der *En-Sof* sich spiegelt. Die fortschreitende «Klärung» dieser dunklen Gewalten des «Gerichts», in der sie gereinigt, aber auch von ihren Rückständen befreit werden, ist der Sinn aller Veranstaltungen der Schöpfung. Dabei ist die Tatsache der Beschränkung Gottes im *Zimzum* selber ja ein Element der richtenden als der einschränkenden Gewalt. Die Wurzel alles Bösen liegt damit letzten Endes im Wesen der Schöpfung selber, in der die Harmonie des Unendlichen *per definitionem* nicht mehr vorhanden sein kann, und in jedes eingeschränkte Sein, wie erhaben es immer sein mag, ein Element des Unausgeglichene[n], Mangelhaften und Dunklen eingehen muß. Gerade die streng theistische Tendenz dieser Kabbala sieht das Böse also als ein notwendigerweise der Schöpfung als solcher inhärierendes Moment, ohne welches die Schöpfung sogleich ihr spezifisches Sein verlieren und zum Sein des *En-Sof* zurückkehren würde. Je stärker dieses Moment des Dunklen in der Welt der Emanation, das aus dem *Zimzum* stammt und vom «Bruch der Gefäße» nur gleichsam nach außen umgestülpt wird, hervortritt, desto größer wird auch zugleich die Chance zu seiner Bewältigung und Klärung. Das potentielle Sein des Bösen, ja des Satans selbst, wurzelt in Gott, wo es freilich vor dem *Zimzum* in das unendliche Licht, das auch die Keime des Dunklen enthielt, einbezogen war, dann aber in der Dialektik, die zwischen der sich immer wiederholenden Selbstbeschränkung Gottes im *Zimzum* und der Manifestation seiner Potenzen in den sefirothischen Systemen oder Strukturen stattfindet, zu fortschreitender Selbständigkeit gelangt. Die Frage, warum Gott keine vollkommene Welt erschaffen

habe, wo er doch selber die Vollkommenheit sei, würde dem Kabbalisten der lurianischen Schule absurd erscheinen. Eine vollkommene Welt kann nicht erschaffen werden, weil sie ja dann Gott selber wäre, der sich nicht verdoppeln, sondern eben nur einschränken kann. Die Naivität, die von Gott erwartet, sich selbst zu wiederholen, liegt dem Kabbalisten fern. Gerade weil Gott sich niemals wiederholen kann, muß seine Schöpfung dieser – ich möchte fast hegelisch sagen – Entfremdung unterliegen, in der sie, um sie selber zu sein, das Böse aus sich herausstellen muß. Es ist die Kontinuerlichkeit dieser Dialektik vom ersten Akt des *Zimzum* an, welche in den authentischsten Darstellungen der Lehre Lurias immer wieder hervorgehoben wird. Damit hat Luria zweifellos über die Welt des Sohar hinaus einen bedeutsamen Schritt getan, indem er die Einsatzstelle des Bösen nicht an dieser oder jener Stelle der sefirothischen Strukturen fand, sondern im Akt der Selbstverschränkung Gottes in sein eigenes Wesen.

So weit kam das Denken der Kabbalisten, ohne häretisch zu werden, und man darf vielleicht sagen, daß das erstaunlich weit ist. Noch einen Schritt weiter ging aber die häretische Kabbala des Nathan von Gaza, wie er sie vor allem in dem 1671 verfaßten «Buch der Schöpfung», *Sepher ha-Beri'a*, und anderen Schriften vorgetragen hat²⁸. Nathan war der Prophet und Theologe des kabbalistischen Messias Sabbatai Zwi, und sein ganzes System einer häretischen, kabbalistischen Gnosis lief darauf hinaus, die paradoxe Erscheinung des heiligen Sünders Sabbatai Zwi aus der Konstitution der Schöpfung selber, wie er sie unter kühner Überspielung der lurianischen Gedanken entwickelte, verständlich zu machen. Ich kann mich mit dieser Seite seiner Gedanken, die für die späteste Phase der Kabbala von großer Bedeutung war, hier nicht beschäftigen. Wohl aber möchte ich zeigen, wie hier versucht wurde, noch einen Schritt über Luria hinaus zu machen, wenn es galt, die Natur von Gut und Böse zu ergründen.

Nathan statuierte nämlich, daß in *En-Sof* von jeher zwei Lichter brannten, die es erfüllen und so etwas darstellen wie die Attribute des spinozistischen Gottes. Sie heißen bei ihm das

«gedankenvolle» und «gedankenlose» Licht,² *Or schejesch bo Machschaba* und ³*Or sche-en bo Machschaba*. Das erstere war ein Aspekt des göttlichen Lichtes, in dem von vorneherein der Gedanke an eine Schöpfung angelegt war. Zugleich existierte in Gott aber ein Licht, in dem dieser Gedanke nicht vorhanden war, sondern dessen ganzes Wesen darauf ging, in sich zu ruhen, sich in sich zu verströmen, ohne den Bereich des *En-Sof* zu verlassen. Es stellt sozusagen das uns abgewandte Attribut Gottes dar, das, was immer es an sich sein möge oder in welcher verborgener Weise es sich dort ausdrücken möge, den Charakter des Beharrenden, Passiven, In-sich-Versunkenen hat. Dieser letztere Aspekt des Göttlichen ist für Nathan der bei weitem überwältigendere. Das gedankenvolle Licht hat von vornherein ein Moment der Form, während das gedankenlose Licht alle Formen negiert und nichts will außer sich selber. Die Akte des *Zimzum* fanden nur in dem Licht, das den Gedanken an die Schöpfung dachte, statt. Durch diesen Akt wurde für das gedankenvolle Licht die Möglichkeit geschaffen, seinen Gedanken zu verwirklichen, ihn in den Urraum der Schöpfung zu projizieren und dort das Gebäude der Schöpfung zu errichten. Als aber im *Zimzum* dieses Licht aus dem, durch den *Zimzum* freigemachten, Urraum sich zurückzog, verblieb dort das gedankenlose Licht, das an diesem Akt keinen Anteil hatte. Da es nichts sein wollte als es selber, setzte es den Emanationen, der Wirkung des gedankenvollen Lichtes aus *En-Sof*, passiven Widerstand entgegen und wird damit *eo ipso* zur Wurzel des Bösen in der Schöpfung. Die Idee des Dualismus von Form und Materie als des Guten und Bösen hat hier also eine sehr originelle Gestalt angenommen. *Der Urgrund des Bösen ist ein Element in Gott selber, das sich der Schöpfung versagt*, das die Schöpfung an ihrer ursprünglichen Auswirkung und Gestaltung zur Form verhindern will, nicht weil es böse ist, sondern vielmehr weil es will, daß nichts da sein soll als *En-Sof* selber. Das Licht des Gedankens tritt so in einen ursprünglichen Konflikt mit dem Bereich in Gott selber, der von ihm nicht durchdrungen werden will und der in Widerstand gegen diese Ausformung die Strukturen des gedankenvollen Lichtes zu zerstören sucht. Als das Licht des Gedankens in den

Urraum einstrahlte, durchdrang es nach dieser Auffassung nur die eine Hälfte der durch den *Zimzum* für die Schöpfung frei gewordenen Bereiche. Die untere Hälfte aber blieb ganz vom gedankenlosen Licht erfüllt, das in seiner Auswirkung in der Schöpfung nun das zerstörende Prinzip und die Wurzel des Bösen wird. Auf jeder Stufe des kosmogonischen Prozesses wird dieses Ringen ausgetragen, das nicht ein Ringen zweier feindlicher Prinzipien ist, sondern zweier Aspekte der einen und selben Gottheit.

Immerhin geht diese Auffassung so weit, wie überhaupt eine Annäherung an ein dualistisches Denken im Monotheismus getrieben werden konnte. Man könnte vielleicht sagen, daß die Selbstversunkenheit der Gottheit und ihr schöpferischer Wille in dieser Auffassung im *Zimzum* auseinandertreten und damit der wesentliche Konflikt geschaffen wird, dessen Entfaltung eben das Drama der Welt darstellt und damit auch den Schlüssel für das Verständnis von Gut und Böse liefert. Denn im Widerstand gegen die Strukturen des gedankenvollen Lichtes, die es abzubauen sucht, bildet das gedankenlose Licht, das doch eigentlich nichts anderes ist als jene Selbstversunkenheit der Gottheit, eigene Strukturen aus, die sich für uns als die der «anderen Seite» darstellen, und wenn ihre Veranstaltungen destruktiver Natur sind, so sind sie es doch nur aus eben jenem positiven Wunsch heraus, daß nichts existieren soll als das in sich selber ruhende, ausgeglichene Licht des *En-Sof*, dessen Urgedanke nicht auf die Schöpfung, sondern auf sich selber gehen soll.

Ohne dies Substrat könnte die Schöpfung nicht vor sich gehen. Je mehr der Weltprozeß fortschreitet, desto inniger wird die Durchdringung der beiden Lichter, von denen das eine in seinem Widerstand gegen die Helle des Gedankens eben als die Finsternis erscheint, desto schärfer aber auch die Auseinandersetzung zwischen beiden. Beides geht Hand in Hand. Das Ziel ist ein Zustand, in welchem der gestaltende Schöpfungswille, das gedankenvolle Licht den ganzen Raum, der im *Zimzum* frei geworden ist, durchdrungen hat, jedes Element des gedankenlosen Lichts geformt und damit ein Gleichgewicht zwischen beiden hergestellt hat. Auch hier ist es also eher die Harmonie

der beiden Grundmächte als der endgültige Sieg des einen Elements über das andere, die die Auffassung des Weltprozesses bestimmt. In der Erlösung wird der Strahl des gedankenvollen Lichtes auf die noch nicht durchdrungene «untere Hälfte» des Schauplatzes der Schöpfung treffen, den Abgrund, in dessen Tiefe das gedankenlose Prinzip, das das gestaltlose ist, verharret. In der Erlösung wird alles Gestaltlose gestaltet. Dabei tritt nun ins Zentrum dieser ganzen Auffassung die höchst merkwürdige These, daß die Wesenheit der Seele des Messias gerade aus dem gedankenlosen Licht, also aus dem Element in Gott, das aller Gestaltung abgewandt ist und alle Gestaltung auflösen will, stammt. Das antagonistische Element, wenn auch nun verklärt und in unfaßbarer Weise gereinigt, steckt im Messias selber, von dem Nathan die kühne und in der Religionsgeschichte denkwürdige These aufstellen konnte, daß die Wurzel seiner Seele aus dem Abgrund des Bösen und Gestaltlosen stammt und auch, wo sie nun in Kontakt mit dem gedankenvollen Licht Gottes tritt, doch ihre ursprüngliche Natur in seltsamen Ausbrüchen des Antinomismus noch manifestiert. Aber ich möchte auf diese Seite der sabbatianischen Spekulation, so merkwürdig und wichtig sie ist, hier nicht eingehen, wo es uns um das Verständnis der Grundgedanken geht, mit denen die Kabbalisten an jenes uralte Problem von Gut und Böse herangegangen sind. Jene ungeheure Unruhe, die mit dem Buche Hiob und seiner aufwühlenden Fragestellung an Gott in die Welt gekommen ist, führt in der Welt der jüdischen Mystik auf jene Problematiken in Gott selbst und seinen Wirkungsweisen, die wir hier darzustellen versucht haben. Ob eine Antwort auf rein menschlicher Ebene gegeben werden kann, die nicht mit Notwendigkeit in die paradoxe Welt der theosophischen Gedanken zurückführt, gerade wenn sie das Böse in seiner Realität verstehen will, ist eines der großen Fragezeichen der Philosophie.

Zaddik; der Gerechte

1

Unter den zentralen Figuren oder idealen Typen, in denen sich die religiösen Ideale des Judentums kristallisieren, sind in den Quellen der jüdischen Tradition vor allem drei von besonderer Bedeutung geworden: der Gerechte, *Zaddik*, der Schriftgelehrte, *Talmid Chacham*, und der Fromme, *Chassid*. Für die gegenwärtige Betrachtung scheidet die Idealfigur des Gelehrten, des «Schülers der Weisen», aus, so bedeutend ihre Stellung und Funktion in einer religiösen Gesellschaft sein mußte, in der das Studium des göttlichen Wortes und seine lebendige Vermittlung durch den Träger der Tradition als einer der höchsten Werte anerkannt wurde. Die Schätzung der konzentrierten geistigen Anstrengung, die die Erhellung des göttlichen Wortes zum Gegenstand hat, stellt einen intellektuellen Wert in die oberste Reihe der religiösen Wertskala. In einer Gemeinschaft, in der es sich nicht darum handelte, originell zu sein und Neues zu produzieren, sondern die Wahrheit, die in der Offenbarung vorliegt, zu verstehen und in ihrer beständigen Anwendung auf die Lebenshaltung des Einzelnen und der Gesamtheit zu entwickeln, kam solcher intellektuellen Anstrengung, die sich um Begriffe bemühte, eine Bedeutung zu, die gar nicht überschätzt werden kann. So entstand das in seiner Nüchternheit faszinierende Ideal des Gelehrten als eines Erziehungsideals des rabbinischen Judentums, in dem die Ansprüche der willens- und gefühlsbestimmten Lebenssphären gebändigt und sogar zurückgewiesen wurden. So nachhaltig war der Einfluß dieses Ideals, daß auch die anderen Idealgestalten des Gerechten und des Frommen weithin in irgendeiner Verbindung mit ihm erscheinen, obwohl sie ihrem eigenen Wesen nach unabhängig von ihm sind.

Der *Zaddik* und der *Chassid* stellen Idealtypen dar, die nicht aus ihrem Verhältnis zum Verständnis der Tora, sondern aus ihrem Verhältnis zu deren Vollzug definiert werden. Gewiß, die Verwirklichung der Forderung des Gesetzes erzwang *eo ipso* die Bemühung um sein Verständnis, ja es konnte argumentiert werden, daß sie sie voraussetzt. Dennoch haben wir es hier mit einer eigenen Sphäre zu tun, in der die moralische und religiöse Macht der Person letzten Endes mehr bedeutet als ihr intellektueller Rang. Und es sind Vorstellungen aus diesem Bereich, mit denen sich die folgenden Ausführungen befassen sollen.

Der Sprachgebrauch der hebräischen Literatur, besonders der volkstümlichen, tendierte oft zur Vermengung dieser beiden Begriffe, die häufig so nebeneinandergestellt werden, als ob sie Synonyma wären. Im Grunde sind aber der Gerechte und der Fromme in der jüdischen Überlieferung, wenn die *termini* genauer und mit einem Sinn für Unterscheidung gebraucht werden, sehr verschiedene Vorstellungen. Der Gerechte ist, wie hoch immer seine Stellung sein mag, weniger als der Fromme. Aber es ist wahr, daß schon in der talmudischen Literatur Züge des Frommen sich mit denen des Gerechten verbinden. Gerade Bemerkungen wie die in den *Aboth de-Rabbi Nathan* (ed. Schechter, S. 38), daß die «alten Zaddikim» (also nicht die späteren!) Chassidim waren, setzt eine klare Unterscheidung der Kategorien, die verbunden werden, voraus. Das Buch von R. Mach bietet eine Fülle von Material, sowohl für die exakte Bestimmung des Begriffs des Gerechten als auch für eine Erweiterung dieses Begriffs, die ihn an die Figur des Frommen oft bis zur Ununterscheidbarkeit anzunähern scheint¹. Im klassischen Sprachgebrauch der rabbinischen Literatur ist auch der Gerechte, ähnlich wie der Gelehrte, eine mit betonter Nüchternheit aufgefaßte Gestalt. Er ist derjenige, der das Gesetz zu erfüllen sich bestrebt und in diesem Bestreben, wie der Talmud sagt, mindestens überwiegend erfolgreich ist. Eine Nuance aus dem forensischen Sprachgebrauch, wo «gerecht» den präzisen Sinn von «vor Gericht als unschuldig befunden» hat, spielt hier sehr oft mit hinein². «Nach der Mehrheit seiner Taten wird der Mensch gerichtet³» – und der Gerechte ist der, der in diesem

Gericht besteht. Auch wer in seinem Bestreben, den Anforderungen der Tora zu entsprechen, vollständig erfolgreich wäre, wäre im Sinne der jüdischen Moralbegriffe noch immer ein Gerechter und nichts anderes. Für die Erreichung dieser Stufe bedarf es des Entschlusses und der Anstrengung des Menschen selbst; kein spezielles Charisma ist dazu vonnöten. Es ist also ein Ideal, das jedermann zu erreichen die Hoffnung hegen kann. Ganz anders steht es mit dem *Chassid*, dem Frommen. Während der Gerechte im Sinne des rabbinischen Judentums die ideale Verkörperung der Norm ist, stellt der Fromme den außergewöhnlichen Typus dar. Er ist der radikale Jude, der, indem er seiner Bestimmung zu folgen sucht, ins Extrem geht. Dieser Extremismus, der vom Wesen des Frommen ebenso unabtrennbar ist, wie er dem Typus des Gerechten ganz fremd ist, kann die verschiedensten Formen annehmen. In der Tat sind es sehr verschiedene Formen von Extremismus, die von den Anhängern chassidischer Ideale im Laufe der Zeit praktiziert wurden⁴. Aber die Natur dieses Extremismus ist im Grunde immer dieselbe. Der Fromme tut nicht das Verlangte und Geforderte, sondern das Ungeforderte, und auch wo er einer Forderung des Gesetzes nachzukommen sucht, tut er es mit solchem Radikalismus des Überschwangs und der Subtilität, daß sich ihm in der Vollziehung des nüchtern Gebotenen eine ganze Welt offenbart, für die ein Leben gerade ausreichen würde, ein Gebot richtig zu erfüllen. Solche «richtige» Erfüllung im chassidischen Sinne ist ein Charisma, und so ist es denn in der Tat als Charismatiker, daß die jüdische Tradition den Frommen zeichnet⁵. Er handelt nicht auf dem Boden der strikten Gesetzesbestimmung, sondern, wie die talmudische Definition lautet, «innerhalb der Rechtslinie». So handelt Gott, indem er Barmherzigkeit walten läßt und sich so als *Chassid* erweist, und so, unter göttlichem Beistand, der irdische Fromme. Er verlangt von anderen nichts und von sich alles, und es ist eben diese Radikalität, die ihn von der ausgeglichenen Figur des Gerechten abhebt, der einem jeden gibt, was ihm zukommt. In diesem nie im Ausgewogenen bleibenden Extremismus lebt ein anarchisches Element. Die Lebenshaltung des *Chassid* hat etwas tief «Unbürgerliches», und die

Geschichten, die der Talmud von solchen *Chassidim* zu berichten weiß, haben fast stets zugleich etwas Absurdes und oft auch im bürgerlichen Sinn Anstößiges an sich⁶. Um ein Gebot zu erfüllen wie etwa das der Wohltätigkeit, ruiniert er sich selbst, ja verkauft seine eigene Frau in die Sklaverei, kurz, er schreckt vor nichts zurück, um seinen Weg zu Ende zu gehen. Mit den Forderungen der Gesellschaft muß ihn das früher oder später in Konflikt bringen, in einen Konflikt, der für den Gerechten gar nicht in Erscheinung tritt.

Der Gerechte, der die Forderungen der Tora zu erfüllen sucht, befindet sich im beständigen Kampf mit seinem bösen Trieb, der sich gegen diese Forderungen auflehnt. Er muß seine Natur bezwingen⁷. Aber auch dieser Kampf zwischen dem guten und dem bösen Trieb, der ihn als «Helden» ausweist, führt nicht über die jedem Menschen gestellte Forderung hinaus. Wenn auch zu diesem Kampf mit dem bösen Trieb die Bewährung vor sexueller Versuchung mit gehört, spielt sie doch für die rabbinische Bestimmung des Gerechten keinerlei ausschlaggebende Rolle. Josef, der Prototyp solcher Bewährung, wird zwar besonders gern mit dem Attribut «der Gerechte» bezeichnet, aber es findet sich auch in Verbindung mit vielen anderen biblischen Personen, wo dieses Moment des Sexuellen ganz ausscheidet⁸.

Ich habe diese Betrachtungen vorausgeschickt, die für das Verständnis der Entwicklung dieses Begriffes in der jüdischen Mystik von Wichtigkeit sind. In dem abschließenden Teil dieser Darlegungen werde ich zu zeigen versuchen, wie unter dem Einfluß der neuen, mystischen Bestimmungen auch der Typus des Gerechten sich tief verwandelt und Züge angenommen hat, die von seiner ursprünglichen Bedeutung weit abliegen. Dennoch zeigt sich hier eine Kontinuität der Entwicklung, die, indem sie die charismatischen Züge überbetont, das Erbe der chassidischen Tradition in der talmudischen Literatur antritt.

Bevor wir uns aber dieser Entwicklung zuwenden, muß ein Wort über den Gebrauch von *Zaddik* als Attribut, ja als Name Gottes in der talmudischen Literatur vorausgeschickt werden. Oft werden schon hier biblische Aussagen über den irdischen Gerechten auf Gott als den eigentlichen Gerechten bezogen,

wie überhaupt Gott öfters als «der Gerechte der Welt», *Zaddik schel 'Olam*, oder als «der Gerechte, der ewig Lebende», *Zaddik chaj 'Olamim*, erwähnt wird⁹. Warum ist Gott der Gerechte? Ganz anders als später in der Mystik wird dies hier motiviert. «Weil er Herz und Nieren prüft [also infolge seiner Allwissenheit ins Innerste zu dringen vermag], wissen wir, daß er gerecht ist¹⁰.» Gottes Wissen also erlaubt ihm, gerecht zu sein, ein Wissen, das seiner Natur nach dem Menschen fehlt. Dennoch ist es bemerkenswert, daß in der rabbinischen Tradition Aussagen über den irdischen Gerechten unvergleichlich häufiger sind als über Gott in dieser Eigenschaft. Unter den Namen und Attributen Gottes ist das des Gerechten, auffallenderweise, eines der selteneren.

2

Worin besteht nun die Wendung, die dieser Begriff in der jüdischen Mystik genommen hat? Kurz gesagt, besteht sie, überraschend genug, in der Eliminierung des Elements des Gerichts. Der Gerechte ist nicht mehr der gerechte Richter, und auch Gott als Richter stellt in der Welt der Kabbala einen ganz anderen Aspekt der Gottheit dar denn Gott als der Gerechte. Das Recht und die Gerechtigkeit, oder Gott als Träger dieser Gerechtigkeit, sind zwei verschiedene Seiten an Gott¹¹. Das Neue in dieser Auffassung tritt gerade da hervor, wo nicht von irdischen Gerechten, sondern vom Gerechten als einem Aspekt der Gottheit die Rede ist, als einem Symbol eines Status in Gott. Worum es sich handelt, ist das Verständnis einer, und zwar der vorletzten, unter den zehn Sefiroth in ihrer Funktion im Verband dieser Potenzen. Sind doch die Sefiroth der Kabbalisten, kurz gesagt, nichts als die Totalität der erscheinenden oder, besser gesagt, der tätigen Gottheit. Diese wirkt sich in der Fülle ihrer Allmacht in den Sefiroth aus, von denen jede eine Seite ihrer Natur zum Ausdruck bringt. Jede einzelne dieser Potenzen erscheint unter einer Fülle symbolischer Repräsentationen. Es besteht aber gerade zwischen den wichtigsten dieser Symbole jeder einzelnen Sefira, so verschieden sie sind, ein innerer

Zusammenhang. In welchem Symbolzusammenhang Gott nun als Gerechter erscheint, ist für unser Problem tief erhellend und verdient nähere Analyse. Gerade die Schriften der älteren Kabbala, vom Buch Bahir bis zum Sohar, verbreiten über diesen Gegenstand reiches Licht. Die Hypostasierung der Vorstellung vom Gerechten auf Erden trägt hier ebensosehr das Ihre für die Symbolik der entsprechenden Sefira bei, wie andererseits dann das mystische Symbol auf die Auffassung seiner irdischen Repräsentationen zurückwirkt. Der Gerechte der Kabbala ist zuerst ein mystisches Symbol, das aus mannigfachen Quellen erwachsen ist, dann aber die Figur des vollkommenen Menschen, die von dieser Symbolik her bestimmt und gestaltet wird. In dieser Prägung durch die ethische Literatur der Kabbala bildet sie dann ein konstitutives Element in der chassidischen Bewegung.

Das Buch Bahir, in dem zweifellos Vorstellungen und Traditionen verarbeitet sind, die älter sind als das 12. Jahrhundert, enthält an vielen Stellen Ausführungen, die die Vorstellungen von den zehn Sefiroth voraussetzen. Wir haben hier die älteste Gestalt dieser Symbolik, in der kosmologische, moralische und andere biblische Vorstellungen benutzt werden, um die zehn «Schöpfungsworte» oder *logoi* Gottes zu beschreiben, welche die Äonen und mystischen Attribute Gottes sind¹². Hier finden wir auch die älteste Liste dieser zehn Potenzen, die uns mit den Motiven vertraut machen, die bei den ältesten Kabbalisten sich mit der Sefiroth-Vorstellung verbanden¹³.

Wenn ich vorhin sagte, daß die Vorstellung vom Gerechten als einem mystischen Symbol mit der vorletzten Sefira zusammenhängt, so gilt dies für die klassischen Formen der Darstellung des «Sefiroth-Baums». Im Buch Bahir und unter seinem Einfluß noch in manchen der frühesten Texte der spanischen Kabbala nimmt der Gerechte aber die Stelle der siebenten Sefira ein. Die Sefiroth *Nezach* und *Hod* folgen ihr hier, statt über ihr zu stehen¹⁴. Der Grund liegt zweifellos darin, daß das älteste Schema noch nichts von einer sexuellen Symbolik dieser beiden Sefiroth weiß, in der sie (wie oft im Buch Sohar) den Testikeln des menschlichen Körpers entsprechen, aus denen die Samenkraft

produziert wird. Sie sind hier nur den beiden Beinen zugeordnet. Diese Stellung als siebente Sefira erklärt aber wichtige Symbolelemente, die in dieser Verbindung im Buch Bahir auftreten.

Fünf Stücke im Buch Bahir haben diese Symbolik der siebenten Sefira vor allem zum Gegenstand (§§ 39, 71, 104/05, 114, 123 bis 126), und hinter einer Reihe anderer Äußerungen dürfte sie *implicite* stehen. Der siebente Logos wird hier als der mystische Osten definiert, dem im Westen die Schechina gegenübersteht. Aus dem Osten stammt der Same, der in der Sphäre der Schechina in die Welt tritt und aus ihr, «wo sich aller Same vermischt», bei der Erlösung wieder heimgebracht wird¹⁵. Von einer «heiligen Ehe» zwischen diesen beiden Sefiroth ist bemerkenswerterweise trotz der diese Vorstellung recht nahelegenden Symbolik hier noch keine Rede¹⁶. Auf diese beiden Sefiroth wird der Vers Jesaja 43:5 bezogen: «Von Osten bringe ich deinen Samen, und von Westen sammle ich dich ein.» In der Fortsetzung dieses Stückes lesen wir nun (§ 105) folgende überaus merkwürdige Stelle, die zwar anscheinend von einem nächsten, achten Logos spricht, ihn aber sofort mit dem vorerwähnten siebenten identifiziert, eine Identifikation, die auch genau den entsprechenden Symbolen an den übrigen Stellen des Buches entspricht. Es heißt hier:

«Was ist der achte? Einen ‚Gerechten‘ hat Gott in seiner Welt, und er liebt ihn, weil er die ganze Welt erhält und ihr Fundament ist. Er erhält ihn und läßt ihn wachsen und zieht ihn auf und erfreut ihn. Er ist beliebt und angesehen oben, beliebt und angesehen unten, gefürchtet und erhaben oben, gefürchtet und erhaben unten, schön und angenehm oben, schön und angenehm unten, und er ist das Fundament aller Seelen. Du sagst, [er sei] das Fundament aller Seelen und der achte [Logos]. Es heißt doch aber [Exodus 31:17]: ‚Und am siebenten Tag war Sabbath und Beseelung¹⁷?‘ Ja, er ist [in der Tat] der siebente [Logos], denn er gleicht zwischen ihnen aus. Jene sechs nämlich [teilen sich in] drei unten und drei oben, und er gleicht zwischen ihnen aus. Und warum heißt er der siebente? War er denn erst am siebenten [Tag]? Nein, vielmehr [wird er so gezählt], weil Gott am Sabbath

ruhte. Von jenem Attribut heißt es: ‚Denn sechs Tage hat Gott gemacht, den Himmel und die Erde, und am siebenten Tag ruhte er und feierte [war Sabbath und Beseelung]^{18.}‘»

Hier ist also der Gerechte ein Äon in Gottes Welt, das heißt der Welt seiner Sefiroth, und wird als kosmische Potenz beschrieben. Er ist das Fundament der Welt, das Fundament der Seelen und der Sabbath, der als siebenter «Urtag» zwischen den sechs anderen Tagen, die die sechs vorangehenden Sefiroth sind und deren Potenzen zum Teil im Widerstreit miteinander liegen, den Ausgleich schafft. Vom irdischen Gerechten sagt ein talmudisches Wort (*Chagiga* 12 b): «Auf einer Säule steht die Welt, und ihr Name ist Gerechter, denn es heißt [Proverbien 10:26]: Der Gerechte ist der Grund der Welt.» Dieser Gerechte wird nun als die kosmische Potenz aufgefaßt, die die Welt oben und unten erhält. Ausdrücklich wird diese Verbindung mit dem talmudischen Motiv an einer anderen Stelle des Buches (§ 71) betont, wo es heißt: «Eine Säule geht von der Erde bis zum Himmel, und ‚Gerechter‘ ist ihr Name, nach den [irdischen] Gerechten. Und sind Gerechte auf Erden, so wird sie stark, wenn aber nicht, so erschläft sie, und sie trägt die ganze Welt, denn es heißt: Der Gerechte ist der Grund der Welt. Ist sie aber schlaff, so kann die Welt nicht bestehen. Darum [heißt es *Joma* 38 b]: Ist auch nur ein einziger Gerechter auf Erden, so erhält er die Welt.» Die Symbolik der Säule an dieser Stelle entspricht der des Lebensbaums, der von der Erde bis zum Himmel wächst und der den Autoren des Bahir zum kosmischen Weltenbaum geworden ist, worauf ich noch zurückkomme, und vielleicht auch schon der Symbolik des Phallus.

Als das Fundament der Welt (*Jessod* ‘*Olam*) bildet der Gerechte den harmonischen Ausgleich aller über ihm sich entfaltenden Potenzen. Die Symbolik des Sabbaths bildet die Verbindung zwischen dem Motiv des Ausgleichs und der Ruhe, in der sich, wie es (§ 105) dann weiter heißt, «alle Wirkungen erfüllen», und dem Motiv vom Ursprung oder der Heimat der Seele. Aus dem mystischen Sabbath, der aber nichts ist als jene Säule, die den Bestand der Welt verbürgt, «fliegen alle Seelen aus» (§ 39), ein Bild, das uns wieder auf das Motiv des kosmischen Baumes

zurückführt, von dem die Seelen als Vögel ausfliegen, gleich wie sie in andersgerichteter Symbolik auch als Früchte an diesem Baum in frühen kabbalistischen Schriften erscheinen¹⁹. Der Gerechte erscheint so als der Seelengrund der Welt. Alle Einzel-seelen kommen aus diesem «Seelenschatz», der in dieser Sphäre lokalisiert ist. Hier scheinen Vorstellungen über die Weltseele mit hineinzuspielen. In der Tat erscheint in einem anderen Stück (§§ 123–126) eine damit zusammenhängende Symbolik. Während wir vorhin den Gerechten als den mystischen Osten kennengelernt haben, erscheint er hier (§ 123), offenbar aus einer anderen Tradition heraus, als der Südwesten²⁰. Der Gerechte, der Weltengrund, steht in der Mitte über den darunterliegenden Potenzen (von *Nezach* und *Hod*). Obwohl selbst im Südwesten, geht er aus dem Süden der Welt hervor, wo anscheinend die Potenz der Gnade Gottes, *Chessed*, gedacht ist. «Auch ist in seiner [des Gerechten] Hand die Seele alles Lebendigen, denn er ist das ‚Weltenleben‘. Und alle Schöpfung, von der [in der Schrift] die Rede ist, geschieht durch ihn. Und von ihm heißt es: es war Sabbath und Beseelung, denn er ist das Prinzip des Sabbaths.» Der hier mit «Weltenleben» wiedergegebene Ausdruck, *Chej 'Olamim*, der aus Daniel 12:7 gebildet ist, heißt eigentlich der «Ewig-Lebende». In diesem Sinn wird der Ausdruck als Gottesname im Talmud gebraucht, und auch die alten Merkaba-Mystiker rufen Gott unter diesem Namen in ihren Hymnen an²¹. Im Bahir hat sich die Bedeutung in der angegebenen Richtung verschoben. Als Leben der Welten tritt hier die Symbolik des Lebens, die mit der des Gerechten nun stets verbunden bleibt, zuerst auf, und das Lebendige hängt hier mit dem Beseelten zusammen. Der Urgrund, aus dem alle Seelen stammen, ist auch der, aus dem das Leben aller Welten sich herschreibt. Dieses «Leben» ist der Vermittler, durch den die Kraft Gottes sich in allem auswirkt. Und darum heißt es auch mehrfach im Bahir «Alles» oder «das All». «Wir preisen Gott, der seine Sophia in das ‚Leben der Welten‘ strömen läßt, und dieses gibt dann alles weiter und ist selbst das All, und in ihm ist das Schatzhaus der Seelen» (§§ 125/26). Wie aber der Gerechte auf Erden sich um die Vollziehung der göttlichen Gebote bemüht

und gleichsam die Verkörperung der Gebote darstellt, die er vollzieht, so ist der mystische Ort aller Gebote eben in jenem oberen Gerechten zu suchen, der das Weltenleben ist²².

Diese Sefira, als der Ausgleich aller anderen Kräfte, ist auch der «Kanal», durch den alle Bäche und Ströme der oberen Sefiroth ins Meer der Schechina strömen²³. Hier fehlt wohl noch das später mit diesem Motiv verbundene phallussymbolische Moment. Freilich legt schon die Aussage von § 71 über die schlaffe und starke Säule solche Deutung auf den Phallus nahe, aber an einer anderen Stelle, die offenbar ursprünglich eine Fortsetzung des oben zitierten § 105 war, tritt dies Moment nun schon deutlich auf. Der Widerspruch zwischen der Bezeichnung des Gerechten als siebenter, zugleich aber als achter Logos wird hier (§ 114) dadurch gelöst, daß er der Zählung nach als achter, seiner Funktion nach aber als siebenter bezeichnet wird. Als achter wird er gezählt, weil mit ihm die acht Tage von der Geburt des Menschen bis zur Beschneidung, die am achten Tage stattfindet, beginnen. Ja mehr: gleich dahinter werden die Glieder aufgezählt, die im Bau des Menschen der Struktur der Sefiroth entsprechen, ohne daß dabei ausdrücklich angegeben wird, welche Sefira welchem Gliede zugeordnet ist. Das siebente Glied ist aber als die «ausgleichende [Stelle des] Bundeszeichens [der Beschneidung]» bezeichnet, also der Phallus. Ihm gegenüber steht als achtes «Glied» das Weib des Menschen, das zu ihm gehört und eine Einheit mit ihm bildet²⁴. Diese Folge könnte einer Vorstellung entsprechen, wo ursprünglich das Männliche und Weibliche zwei unmittelbar aufeinanderfolgende Sefiroth bildeten, eben die siebente und achte, und nicht, wie in den späteren Systemen und auch in Teilen des Bahir, die zehnte. Die Vorstellung vom Phallus als Ausgleich im Körperbau des Menschen stammt aus dem Buch Jezira (I, 3 kombiniert mit II, 1). Da der Ort des Ausgleichs im Bahir immer mit der Symbolik des Gerechten zusammen gebracht wird, sind wir berechtigt, auch hier dasselbe anzunehmen, was sich ja durch den ganzen Zusammenhang dieser Stelle rechtfertigt. So haben wir denn hier schon wichtige Anhaltspunkte für das Verständnis des Gerechten als eines mystischen Symbols, das mit dem Zentrum

des Lebens, aber auch mit anderen Bereichen zusammenhängt, und diese Vorstellungen haben sich im weiteren Entwicklungsgang der Kabbala erhalten und verstärkt.

Zum Abschluß dieser Betrachtung über das Buch Bahir möchte ich aber noch einmal auf das Symbol des Weltenbaums zurückkommen, von dem in einem alten mythischen Fragment (in § 14) die Rede ist. Hier lesen wir: «Ich bin es, der diesen Baum gepflanzt hat, daß alle Welt sich an ihm ergötze, und habe mit ihm das All gewölbt und seinen Namen All genannt, denn an ihm hängt das All, und von ihm geht das All aus, Alles bedarf seiner, und auf ihn schauen und auf ihn hoffen sie, und von dort gehen die Seelen aus.» Dieser Baum wird vorher gar nicht erwähnt; er erscheint ganz unvermittelt in einer mythischen Paraphrase von Jesaja 44: 24: «Ich, Gott, mache das All, spanne den Himmel aus allein usw.» Es ist offensichtlich, daß die Symbolik dieses Baums in allem, was von ihm ausgesagt wird, ausgezeichnet zu jener kosmischen Säule paßt, als die der Gerechte und Weltengrund oben bezeichnet war. Als das All, von dem alles ausgeht, weil es seinen Grund in ihm hat und aus dem auch die Seelen stammen, haben wir diese Sefira ja kennengelernt. Der Baum ist in Gottes Erde eingepflanzt und verwurzelt, wie es dort weiter heißt, und beide haben aneinander Freude. Wenn wir dies auf die Sefiroth des Zaddik und der Schechina beziehen dürfen, die ja schon in der Symbolik des Bahir als die «Erde Gottes» erscheint, so hätten wir in diesem Hinweis auf die Freude, die sie aneinander haben, vielleicht das erste Anzeichen einer kabbalistischen Symbolik der heiligen Ehe zwischen diesen beiden Sefiroth.

Andererseits scheint mir, was wir in diesem zweifellos jüdisch-agnostischen Fragment über den Äon des «Alls» lesen, in seltener Beziehung zu einem rätselhaften Passus im slawischen Henoeh-Buch zu stehen. Diese Beziehung, die unbemerkt geblieben ist, scheint mir wichtig und folgenreich. Es könnte hier eine gemeinsame Quelle sehr alter jüdisch-orthodoxer gnostischer Tradition vorliegen. Das slawische Henoeh-Buch ist von einem jüdischen Autor des 1. Jahrhunderts vermutlich griechisch und ebenso wahrscheinlich in Ägypten verfaßt worden²⁵.

An zwei Stellen dieses Buches (Kapitel XI und XVII) ist dort die Rede von einem primordialen «großen Äon», der den bisher unerklärlichen Namen Adoil führt²⁶. Bevor alle sichtbaren Dinge waren, thronte Gott allein in der Mitte des Urlichts und durchlief es wie die Sonne von Osten nach Westen und von Westen nach Osten. Indem er ein Fundament (!) für die sichtbare Schöpfung zu etablieren sucht, ruft er aus den Tiefen den Adoil hervor, aus dessen Bauch der große Äon, der alle Schöpfung trägt, hervorgeht und geboren wird. In Kapitel XVII heißt es in schärferer Neuformulierung, ohne daß der Name des Adoil genannt wird, daß Gott vor aller Schöpfung den «Äon der Schöpfung» als deren Grund etabliert hat. Dieser Äon, der sich später erst in Zeitelemente teilt, ist Urzeit der Schöpfung, ganz verwandt mit dem Begriff der Urtage für die Sefiroth im Bahir, aus denen alle teilbare Zeit entspringt. Diese Urzeit, der große Äon, aus der alles hervorgeht, ist in der Erlösung auch wieder die ungeteilte Endzeit. Ganz ähnlich sahen wir im Bahir, daß das All von jenem Äon, an dem die Schöpfung hängt, ausgeht und (eschatologisch) auf ihn hofft. Mit diesem Äon nun vereinigen sich die Gerechten, und der Äon vereinigt sich mit ihnen – eine umkehrbare Formel, wie sie in der jüdischen und christlichen gnostischen Literatur sehr beliebt sind. Man könnte denken, daß die Gerechten sich mit ihrem Urbild, das dieser Äon darstellt, vereinigen. Genau wie im Bahir heißt es auch hier, Kapitel XI, daß Gott das Geheimnis der Art, wie er das Sein aus dem Nichts geschaffen hat, das heißt eben das des großen Äons als des Mediums aller Schöpfung, auch den Engeln nicht enthüllt hat. Der Zusammenhang der beiden Berichte scheint mir sehr beachtlich. Weil die Gerechten, im Bahir, aus dem Äon des Gerechten herkommen, können sie sich auch wieder, wie es im slawischen Henoch heißt, mit ihrem Ursprung im großen Äon vereinigen. Der Äon ist das Fundament der Welt, und man fragt sich, ob nicht etwa hinter dem Adoil eine im Laufe der langen Überlieferung bis zum Slawischen hin entstandene Korruption von [Z]ado[k]il steckt, der Gerechte Gottes.

Die Aussage des slawischen Henoch-Buches, daß dieser Äon, mit dem sich die Gerechten vereinigen, es ist, «der alle Schöpfung

trägt», könnte auch Licht auf die auffällige Äußerung in § 123 des Bahir werfen, wonach alle Schöpfung, von der in der Schrift die Rede ist, durch diesen Äon des Gerechten geschieht. Diese Aussage steht gar nicht im Einklang mit den übrigen Thesen der Kabbalisten über die Schöpfung. Wie wir sehen werden, schreiben die klassischen Schriften der Kabbalisten dem «Gerechten» nur die Funktion der Erhaltung, nicht aber die der Schöpfung zu. Diese letztere entspringt in einer höheren Sefira, im Übergang von der ersten zur zweiten, der Sophia Gottes²⁷. Es scheint, daß in dieser älteren Tradition die Sefira des Gerechten, des Weltengrundes, zwar nicht selbst der Demiurg ist – dies würde der gnostischen Auffassung von dem Demiurgen als dem Gerechten in einem pejorativen Sinne freilich genau entsprechen –, daß er aber das Medium darstellt, durch das sie vollzogen wird. Diese Auffassung vom Gerechten als dem Ersterschaffenen verbindet sich noch in manchen späteren kabbalistischen Traditionen mit der aggadischen Vorstellung (*Chagiga* 12a) vom Urlicht der Schöpfung, das für diese Welt zu gut war und daher für die Gerechten im künftigen Äon verborgen wurde, eine Vorstellung, die offenbar auch in Kapitel XI des slawischen Henoeh-Buches mit hineinspielt. Im *Midrasch ha-Ne'elam*, dem ersten Stück des Sohar, lesen wir: «Gott sah und betrachtete, daß die Welt nicht ohne ein Fundament bestehen kann, und welches ist das Fundament, auf dem die Welt steht? Der Gerechte. Und er ist das Urfundament [man könnte auch übersetzen: Urelement, *Jessod rischon*], das Gott in seiner Welt schuf, und es heißt Licht, wie es Psalm 97: 11 heißt: Licht ist ausgesät in den Gerechten²⁸.»

Daß eine solche Hypostasierung des Gerechten als eines Äons am Anfang der Schöpfung sehr gut älter sein konnte als die hochmittelalterlichen Formen, in denen uns diese Spekulation in der Kabbala vorliegt, scheint mir durch diese Analyse plausibel gemacht zu sein. Daß jüdische Gnostiker monotheistischer Tendenz gerade dies Symbol des Gerechten als eines himmlischen Äons und eine im ganzen Kosmos wirkende Schöpfungspotenz betonten, braucht nicht ohne polemischen Zusammenhang mit der dualistisch-gnostischen Abwertung des Schöpfer-

gottes als des bloß Gerechten zu sein. Je verächtlicher dort von diesem gerechten Gott gesprochen wurde, desto stärker und überschwänglicher konnte schon in frühesten Formen solcher jüdischen Gnosis, deren Fragmente den ältesten Kabbalisten zugekommen sind, der positive Charakter solcher Gottesprädikation hervorgehoben worden sein.

3

In der spanischen Kabbala des 13. Jahrhunderts haben sich die in den älteren Fragmenten des Buches Bahir enthaltenen Vorstellungen nun zu einem voll ausgebauten Schema entwickelt, in dem die Verbindung zwischen der Sefiroth-Welt Gottes und der aus ihr entspringenden Schöpfungswelt in einen sich immer mehr verfestigenden Symbolzusammenhang gestellt wurde. Je mehr die Kabbalisten über jene Welt der Sefiroth meditierten, desto reicher entfaltete sich das Bild jeder einzelnen Sefira. Vor allem waren es natürlich die Texte der Bibel, deren Begriffswelt einen unendlichen Schatz von Vorstellungen und Bildern lieferte, in denen nun Symbole der Sefiroth gefunden wurden. In der Wahl und der Zusammenstellung solcher Symbole, in denen jede einzelne Sefira in ihren unendlich reichen Aspekten sich der Betrachtung öffnet, zeigt sich die spezifische Leistung dieser kabbalistischen Gnosis. Die esoterische Exegese und die seelischen Urbilder vom Göttlichen und Schöpferischen, die in diesen Kabbalisten so sichtbar wieder ins Bewußtsein treten, verbinden sich in den uns vorliegenden Gestaltungen der kabbalistischen Theologie. Manchmal ist es klar, was der Intuition angehört und was der – von einer mystischen Grundhaltung bestimmten – Exegese. Oft genug aber verbinden sich beide Elemente zu einem neuen Ganzen, in welchem sich der Anteil des einen oder anderen Faktors nicht mehr bestimmen läßt. Gerade diese wichtigsten Kristallisationen der kabbalistischen Symbolik zeigen, daß es sich keineswegs um willkürliche Kombinationen verschiedener Vorstellungen handelt, sondern daß ein tiefer und sinnvoller Zusammenhang zwischen den wesentlichsten

Symbolen jeder einzelnen Sefira besteht. Die Kabbalisten folgen hier einem inneren Gesetz, das sie gerade diese und nicht andere Zusammenhänge sehen läßt. Im einzelnen gibt es, was bei der unendlich plastischen Natur der Sefiroth-Vorstellung nicht verwundern kann, Schwankungen und Übertragungen eines Symbols auf verschiedene Sphären, aber auch dabei bleibt eine fundamentale Einheitlichkeit der Grundmotive durchaus erkennbar. Solche Detailunterschiede bestehen etwa zwischen der Symbolik in den Schriften der Kabbalisten von Gerona, den Schriften des Josef Gikatilla und denen des Moses de Leon, die sowohl den aramäischen Sohar als seine unter seinem eigenen Namen veröffentlichten hebräischen Schriften umschließen.

Unter all diesen Schriften ist wohl keine so erleuchtend für den Zusammenhang und das Verständnis der Symbolik jeder einzelnen Sefira wie das etwa 1290 verfaßte Werk Josef Gikatillas *Scha'are 'Ora*, «Pforten des Lichtes», dem der Autor noch eine zweite Ausführung desselben Themas in dem etwas kürzeren Buch *Scha'are Zedek*, «Pforten der Gerechtigkeit», nachgesandt hat²⁹. Hier lernen wir in genauer Darlegung und unter Herbeiziehung vieler im Sinne des Autors gedeuteter Bibelstellen die zehn Sefiroth kennen, von denen eine jede unter der Ägide eines der Namen Gottes steht. Wie schon oben gesagt wurde, nimmt die im Bahir als siebente Sefira auftretende in diesen klassischen Systemen den Ort der neunten Sefira ein. Gikatilla, der vom Offenbarsten der Gottheit, der Schechina, zu ihren verborgenen Schichten von unten nach oben fortschreitet, behandelt sie daher an zweiter Stelle. Einige der Grundmotive seiner Symbolik sind für unsere Betrachtung von Bedeutung.

Der Gerechte, das ist der Hauptaspekt seiner Betrachtungen, ist der Herr des Lebendigen, wenn er als mystisches Symbol verstanden wird. Das Gesetz dieser Sefira steht unter dem Zeichen des Gottesnamens *'El chaj*, der lebendige Gott. «Er heißt so, weil er am Ende der neun Stufen steht, die die neun Spiegel [in denen sich die Gottheit reflektiert] heißen, und er zieht aus allen Sefiroth die Gnade und das Leben in [die letzte Sefira, die unter dem Attribut des Gottesnamens] *Adonaj*, Herr [steht].» In diesem Bereich «versammelt sich», das heißt konzentriert sich alles

Leben, das aus den höheren Sefiroth kommt, und durch die Einwirkung dieser positiven Kraft des Lebens auf die letzte, passiv empfangende Sefira vermag diese das Leben allen Kreaturen in der Welt von den Engeln bis zu den irdischen Wesen zuzuleiten. Die Seele alles Lebendigen nach seiner jeweiligen Artung – so wurde Genesis 1:24 aufgefaßt – stammt hierher, selbst die Seele des Messias und die Seele der Engel; denn auch die Engel haben, wie Gikatilla den Philosophen gegenüber (die sie als reine Formen auffassen) versichert, eine Seele, da sie auch eine freilich subtile Materie besitzen. Aus dem «Land des Lebens» – einem Symbol, das der neunten und zehnten Sefira hier gemeinsam ist – kommen die Seelen den Dingen durch die Potenz des *’Elchaj* zu, «die ihm die Lebenskraft aus dem Lebensquell durch das Medium des Lebensbaumes zuführt. Und das meint David, wenn er [Psalm 42:3] betet: Meine Seele dürstet nach dem lebendigen Gott³⁰.» Der Lebensquell ist hier die Sefira *Bina*, der Lebensbaum aber die sechste Sefira *Tif’ereh*. Beides sind Symbole, die in anderem Zusammenhang zum Teil von Gikatilla selbst, zum Teil im Sohar, auch auf die Sefira des Gerechten selbst übertragen werden. Die zehnte Sefira, die Gikatilla mit Vorliebe nicht als Schechina bezeichnet, sondern, wie schon gesagt, mit dem Gottesnamen *’Adonaj*, Herr, ist der Teich, in den das Leben strömt und aus dem es über alle unteren Wesen nach deren Artung und Bedürfnissen sich verteilt. Aber die unendlich produktive Natur des Lebendigen gründet in dieser neunten Sphäre. Gikatilla kennt einen doppelten «Urquell lebendiger Wasser»: einen in der höchsten Sphäre, die ihm mit *En-Sof*, der verborgenen Gottheit selbst, zusammenfällt, und einen hier im Bereich des Gerechten. Aber was sich im obersten Quell frei und unbeschränkt verströmt, unterliegt hier der Beschränkung in vorgegebenen Grenzen, nach der Maßgabe der Aufnahmefähigkeit und Aufnahmewürdigkeit der kreatürlichen Welt. Sie empfängt diesen Strom des Lebens nur in den Grenzen des in allen Dingen waltenden göttlichen Gesetzes, und in diesem Sinn heißt diese Sefira mit dem biblischen Namen Gottes *Schaddaj*, was im Sinne einer talmudischen Exegese erklärt wird als die Potenz, die im Anruf «Genug!» (*daj*) der Schöpfung Grenzen setzt. Der

symbolische Weg zum Lebensquell, der mystische Alexanderzug des Kabbalisten, geht hier vorbei. «Denn wer das wahre Leben vor Gott sucht, dem weisen jene Wasser seinen Ort, und wenn der Mensch am Ufer dieses Flusses [des Lebensstromes] nach aufwärts geht und sich nie von seinen Ufern trennt, so gelangt er zu dem Ort, aus dem er fließt, und dem Quell, aus dem das Leben stammt, und das ist das Geheimnis der Stationen der Wanderung Israels in der Wüste³¹.»

Dies Leben nun, das in *’El chaj* sich konzentriert, ist das Fundament, auf dem das geordnete Haus der Schöpfung ruht und von dem her es erhalten wird. Es ist der Weltengrund, *Jessod* ‘*Olam*, und ist der Gerechte, auf dem die Welt steht. Hier mündet die Symbolik des Bahir nun deutlich in die klassische Symbolik ein. Der mystische «Gerechte» ist aber nicht das Fundament eines Hauses, das von unten nach oben gebaut wird, sondern von oben nach unten, und der Weltengrund wirkt im Gerechten – wie es an derselben Stelle dann weiter heißt – wie ein Magnet, der seine Kraftströme nach unten aussendet und das Untere an sich zu ziehen und in der Verbindung mit sich zu erhalten vermag. Daher ist diese Sefira für die Kabbalisten das eigentliche Symbol des Friedens. In ihr ist der harmonische Ausgleich zwischen dem Oberen und dem Unteren begründet. Von ihr aus werden die Störungen, die diese Harmonie beeinträchtigen oder verderben, reguliert. So wie der irdische Gerechte den Makel an den Dingen durch seine Handlung «ausbessert» und Harmonie und Frieden in der Welt stiftet, ist dies die kosmische Funktion jener Sefira des Gerechten³². «Denn darum werden die Gerechten so genannt, weil sie alle inneren Dinge an ihren Ort im Inneren und alles Äußere an seinen Ort im Äußeren stellen, und nichts tritt aus den ihm gesetzten Grenzen, und darum heißen sie Gerechte³³.» Hier haben wir die erste wichtige neue Bestimmung des Sinnes der Idealfigur des Gerechten, wie sie auch die Ethik der Kabbala beherrscht. Der Gerechte stellt alles in der Welt an die ihm zukommende Stelle. Die Einfachheit dieser Definition sollte uns nicht über die geradezu messianische Implikation und die utopische Sprengkraft täuschen, die ihr innewohnt. Denn eine Welt, in der alles an

seinem richtigen Orte steht, wäre im Sinne des Judentums eine erlöste Welt. Die Dialektik des Gerechten mündet in die des Messianischen ein. Indem er «Frieden zwischen den Dingen stiftet und sie in die richtige Nähe setzt, so daß sie ohne Trennung und Störung beieinander in der Welt wohnen, bewirkt er, daß in jener Stunde [der Harmonie] Gott wahrhaft Einer ist», das heißt, daß die Einheit Gottes sich unverstellt auch in der Einheit der Welt manifestiert³⁴.

Die Symbolik des Sabbaths als der ruhenden Harmonie in der Dynamik der Sefiroth wird nun, ähnlich wie im Buch Bahir, auch von Gikatilla entwickelt³⁵. Man ist versucht zu sagen, daß die berühmte Hegelsche Definition «die Ruhe des Organischen in seiner Bewegung» den Sinn dieses kabbalistischen Symbols des Sabbaths ebensogut trifft als das von Hegel mit dieser Definition bedachte Nervensystem. Der Gerechte ist auch der Träger des den Dingen zugemessenen Kraftbereiches, *Chok*, des Gesetzes, unter dem sie stehen. Was das Buch Bahir von den Geboten sagte, die im Gerechten als Sefira enthalten sind, überträgt nun Gikatilla auf die Satzungen, *Chukkim*, der Tora, das heißt die einer rationalen Erklärung unzugänglichen und nach den Kabbalisten nur aus dem verborgenen Sinn des Weltganzen zu erfassenden Ritualvorschriften über bestimmte Gegenstände, wie das Verbot der Vermischung der Arten bei der Aussaat, der Gebrauch der Asche einer roten Kuh am Versöhnungstage und dergleichen. Das «Lebendige» des Gerechten ist durch solche «Satzung» in seiner Wirkung in heilige Grenzen eingeschränkt³⁶. So heißt diese Sefira auch hier, wie im Bahir, das «All», aber eben als ein in seinen Grenzen und Gesetzen sich erhaltendes. Das Leben, das sich produktiv frei zu verströmen sucht, ist ans Gesetz gebunden.

Dies führt uns auf die sexualsymbolische Problematik, die in der gesamten Kabbala von der Gestalt des Gerechten unabtrennbar ist. Die neunte Sefira ist nicht nur dem Phallus im menschlichen Organismus, der ja die Struktur des *Adam Kadmon* widerspiegelt, zugeordnet, sondern sie ist eben darin auch der Ort des Bundeszeichens, der Beschneidung. Die Lebenskraft, die hier sich konzentriert, äußert sich in der geschöpflichen Welt als Sexualkraft.

Aber ihr ungehemmtes Walten, die Herrschaft des Zeugungstriebes als des produktiven Elements im Kosmos, ist in heilige Grenzen gebannt. Der Gerechte ist der, der sie in diesen Grenzen wahr und ehrt, der den Trieb, der aus dem Lebensstrom kommt, in den gesetzten Schranken hält und damit in seiner heiligen Bestimmung erhält. Daher es denn diese Sefira ist, an die sich unter den biblischen Patriarchen «Josef der Gerechte» besonders angeschlossen hat. Dem entspricht nun die Symbolik der neunten Sefira bei Gikatilla und besonders im Sohar, wo an vielen Stellen über das göttliche Attribut des Gerechten die Sexualsymbolik eine durchaus beherrschende Rolle spielt³⁷. In kühner Symbolik wird im Sohar der Phallus selbst zum Lebensbaum³⁸, und das «Leben der Welten» ist die zeugende Kraft des Gerechten, in der die Lebenskraft des göttlichen Organismus sich konzentriert und potenziert. Während die sechste Sefira, *Tif'ereth*, das Männliche als Aktives überhaupt darstellt, ist dieses Männliche in der neunten Sefira nachdrücklich vom Handelnden ins Zeugende transponiert worden. Unter dem Einfluß dieser Auffassung von der Funktion der Sefira sind besonders im Sohar eine Reihe von Begriffen, die vorher meistens auf die dritte Sefira, *Bina*, oder auf *Tif'ereth* bezogen wurden, nun auf diese Sphäre übertragen worden. In sie mündet der Strom der Emanation aller höheren Sefiroth ein und wird zur zeugenden Kraft. Der aus ihr in die Sphäre des Weiblichen, die *Schechina*, sich ergießende und allem Unteren Segen und Harmonie spendende Lebensstrom ist daher zugleich und oft mit besonderer Vorliebe unter Bildern beschrieben, die aus der sexuellen Vereinigung hergenommen sind. Auch Bilder dieser Sefira, die den Strom der Emanation hier konzentrieren, wie «die Breite des Stromes», «die Quelle des Lebens», «die Quelle des Brunnens» und ähnliches, treten oft in diesen Zusammenhang. Wie schon im Buch Bahir ist diese Sefira hier das «Weltenleben», aber auch der «Überschuß», *Mussaf*, des Lichtes, das heißt eben das überquellende Leben und der «eine Ort», an dem sich unterhalb der Stufe des Himmels (die das Männliche überhaupt ist und daher *Tif'ereth*) alle Wasser und wirkenden Potenzen sammeln.

In wie vergeistigter Form solche erotische Mystik sich hier darstellt, aber immer noch ihren Ursprung ausweist, zeigt am besten etwa die Erklärung des Sohar über Genesis 1:5, die ich hier zitieren möchte. Statt der üblichen Übersetzung: «Und Gott nannte das Licht Tag, die Finsternis aber nannte er Nacht» geht der Autor des Sohar von einer wörtlicheren und zugleich mystischeren Auffassung der Worte aus:

«Und Gott rief dem Lichte den Tag hervor. Was bedeutet *wajikra* [das gewöhnlich mit ‚er nannte‘ übersetzt wird]? Er rief hervor und bestellte ein Licht, das jenem vollkommenen Licht, das in der Mitte steht, entsprang. Dies ist der Weltengrund, denn auf ihm stehen alle Welten. Und aus jenem vollkommenen Licht, das die ‚mittlere Säule‘ heißt, entfaltete sich von der rechten Seite her der Grund, das ‚Leben der Welten‘ [welches hier Tag heißt].

Und der Finsternis rief er die Nacht hervor. Er rief hervor und bestellte und ließ aus der Seite der Finsternis ein Weibliches entstehen, dem Mond entsprechend, der die Nacht beherrscht, und [dieser Bereich] wurde Nacht genannt. Die Rechte [die Potenz der Liebe Gottes] trat in jene vollkommene Säule ein, die in der Mitte steht und das Geheimnis der Linken [der Potenz des Gerichtes Gottes] mit einschließt. Dann stieg sie wieder nach oben bis zu jenem Ursprung [der göttlichen Sophia] und ergriff dort die Kraft der drei Vokalpunkte *Cholem*, *Schuruk* und *Chirek* [*o*, *u* und *i*, die im Hebräischen durch Punkte über, im und unter dem Konsonanten ausgedrückt werden], die der heilige Samen sind, denn es gibt keinen Samen, der nicht durch die geheime Kraft dieser Punkte ausgesät ist. Und alles verband sich [wiederum] in der mittleren Säule und brachte [aus diesem neuen Schöpfungsantrieb] den Weltengrund hervor, und darum wird dieser auch das All genannt, denn er ist mit allem durch das Licht des Begehrens [der Zeugungskraft, die sein Wesen ist] verbunden. Die Linke dagegen [die richtende Gewalt] entbrannte in überstarker Macht und sog aus allen Stufen Duft. Und aus dem Brennen ihres Feuers brachte sie jenes Weibliche, das Mond genannt wird, hervor. Dies Brennen aber war dunkel, weil es aus der ‚Finsternis‘ kam [dem Elementarfeuer, das als die

in Genesis 1:2 erwähnte Finsternis gedacht wird]. So brachten diese zwei Seiten jene zwei Stufen hervor: eine männlich [zeugend] und eine weiblich [empfangend]. Der Urgrund hängt nämlich mit der mittleren Säule durch jenen Überschuß an Licht zusammen, der in ihr entstand: Als jene mittlere Säule in ihrer Harmonie vollendet war und Harmonie nach allen Seiten hin trug, da entstand in ihr durch die allumfassende Freude ein Überschuß an Licht von oben und von allen Seiten, und aus diesem Überschuß an Freude entsprang der Weltengrund, der daher auch Überschuß genannt wird. Aus diesem Ort steigen alle Scharen, Geister und heiligen Seelen nach unten, und das ist das Geheimnis der [dieser Sefira zugeordneten] Gottesnamen *JHWH Zeba'oth*, Gott der Scharen, und *Elohe ha-ruchoth*, Gott der Geister³⁹.»

Das Wort für diese Macht des «Begehrens», die als die im Weltengrund wirkende aufgefaßt wird, ist nicht umsonst im Sohar von dem hebräischen Ausdruck für das Verlangen des Männlichen nach dem Weiblichen genommen⁴⁰. Die heilige Ehe zwischen dem Männlichen und dem Weiblichen, die sich durch das Medium des Gerechten oder des Weltengrunds vollzieht, tritt damit ins Zentrum der Symbolik⁴¹. Das alte Problem des Kontrasts zwischen dem Schöpfer-Gott und dem zeugenden Gott, *dieu créateur et dieu générateur*, taucht hier, wie nur natürlich, im Zentrum der kabbalistischen Theosophie wieder auf, und zwar gerade in der Symbolik des Gerechten. Vom Gott der Bibel, im Gegensatz zu den Göttern des Mythos, wird gern gesagt, daß er nicht zeugt, sondern schafft. Er entfaltet keine sexuelle Aktivität. Der *Zaddik* der Kabbala tut aber in der Vereinigung mit der Schechina gerade dies.

Dies führt uns zu einem weiteren wichtigen Punkt. Die kabbalistischen Schriften gebrauchen immer wieder, wenn sie von der Aktivität dieser Sefira sprechen und sie in Bildern darzustellen suchen, den Ausdruck *Schefa'*, wörtlich Überfluß, aber auch Einfluß oder *influxus*. Dieser Einfluß strömt vom Gerechten aus in die Schechina ein und durch sie in alle Welten. Der Ausdruck wird im Hebräischen besonders gern in Verbindungen wie die «Überfülle des Segens» und ähnlichen gebraucht, die die

spendende Natur von Gottes Fülle darstellen. Solche Wendungen verbinden sich mit der sexuellen Nuance im Begriff des Einflusses. Dieser Begriff bedarf aber einer näheren Bestimmung. Als eine von der Hervorbringung der Schöpfung selbst unabhängige Produktion wird diese Segensfülle des *Schefa* schon bei Ascher ben David, dem Neffen Isaaks des Blinden (um 1235), aufgefaßt. Er entspringt unaufhörlich aus *En-Sof* und der Quelle des Lebens, und ohne ihn könnte die Schöpfung keinen Moment bestehen. Aber nicht er selbst bringt die Schöpfung hervor, er ist vielmehr das einzige, was nach dem Schöpfungsakt noch neu in der Welt auftritt⁴². Und diese Auffassung spricht sich besonders deutlich auch bei Gikatilla aus, der in den langen Ausführungen über die Wirkungsweise der neunten Sefira niemals von einer schaffenden, wohl aber nachdrücklich von ihrer erhaltenden Funktion spricht. Die Schöpfung selbst ist in einer tieferen Schicht der Gottheit begründet, im Übergang von der ersten zur zweiten Sefira, in dem ihr eigenes Nichts ins Sein tritt. Alles Kreatürliche ist im Akt der Veräußerlichung des völlig Innerlichen entstanden und entsteht immerfort. Ein gewisser Zwiespalt ist dabei bei den Kabbalisten unverkennbar. Einerseits ist es jener Übergang vom Nichts zum Sein in der höchsten Sefira, der hier entscheidend ist, andererseits aber tritt die Schöpfung als solche erst im Zusammenhang mit der sich vollendenden Struktur aller zehn Sefiroth hervor, entweder mit ihr zugleich als deren Veräußerlichung oder nach ihr, als ein im Sinne der inneren Struktur sich vollziehendes und sie wiederholendes Weiterbauen. Die Erhaltung der Schöpfung ist aber in einem anderen Vorgang begründet als ihre Entstehung. Auf sie, die alles Untere ewig anregt und die Passivität des rein Kreatürlichen in die Aktivität des Lebendigen hinüberleitet, bezieht sich diese Rede vom *Schefa*, der aus der neunten und zehnten Sefira und vor allem aus ihrer Verbindung in alles Geschaffene einfließt. Gikatilla scheidet stets zwischen diesen zwei Aspekten und nirgend so deutlich wie in seinem Kapitel über die Symbolik der neunten Sefira.

Ausgezeichnet hat schon Franz Josef Molitor diesen Sachverhalt erkannt, wenn er in seinem «Versuch einer spekulativen

Entwicklung der allgemeinen Grundbegriffe der Theosophie nach den Grundsätzen der Kabbala» 1834 schrieb⁴³:

«Da nun keines der Geschöpfe, weder die individuellen Kreaturen noch die objektiven Naturelemente, die Fähigkeit besitzen, sich aus sich selber zu erregen und belebend aufeinander einzuwirken, so würden die Geschöpfe bloß unwirksame Potenzen geblieben sein, hätte die Gottheit, nachdem sie dieselben geschaffen, sie nicht zugleich auch durch einen besonderen Einfluß zum leiblichen und geistigen Leben erregt. Dieser Einfluß, welcher von dem Akt der Schöpfung unterschieden ist, währt ebenso beständig wie jener fort. Die Gottheit ist daher nicht bloß der immerwährende Hervorbringer und Erneuerer, sondern auch der beständige Beleber, Bewegter und Lenker der Welt. Denn wenn dieser BelebungsEinfluß nur einen Augenblick unterbrochen [wäre], so würden zwar dadurch die Wesen nicht zu sein aufhören, sie würden aber in den Zustand ihrer ursprünglichen Potentialität zurücksinken und sonach die Kraft verlieren, selbsttätig aufeinander einzuwirken und sich gegenseitig zu erregen. . . . Da nun die Geschöpfe keine toten Maschinen, sondern lebendige Ebenbilder der lebendigen Gottheit sind, so können sie nur durch ihre eigene Mitwirkung, indem sie sich in innerer Gleichförmigkeit und harmonischer Übereinstimmung mit der Gottheit führen, die göttliche Liebe zur Mitteilung ihres eigenen Lebens bewegen und solchergestalt des Lebens ihres unendlichen Urbildes teilhaftig werden.»

Hier haben wir eine Deduktion des Sinnes der kabbalistischen Symbolik des Gerechten als des in echter Harmonie mit allem Seienden Wirkenden, die den Sinn des jüdischen Symbols sehr genau ins Blickfeld bringt. Das Wesen des Gerechten besteht im Sinne dieser Symbolik des Lebendigen und Leben Erhaltenden also in der Herstellung der Harmonie oder des Friedens, Begriffen, die in dem hebräischen Wort *Schalom* ja ineinanderfließen. Bedeutet doch *Schalom*, genau verstanden, stets einen Zustand der Vollständigkeit oder Integrität, in dem sich etwas befindet, und erst von da aus Friede.

Molitors Worte umschreiben zugleich das kabbalistische Prinzip, wonach die Anregung und der Influxus von oben die

Anregung von unten her voraussetzt, eine These, die der Sohar immer wieder betont. Das Obere sucht das Untere, in welchem es sich selbst erkennt, zu erhalten: es fühlt sich zu ihm hingezogen, will sich mit ihm verbinden und ihm seinen Influxus zu-leiten, weil ja das Leben und die Harmonie des Kreatürlichen das eigene Leben und die Harmonie des Göttlichen ist. Dieser Influxus aber setzt die Rezeptivität des Kreatürlichen voraus, und nur, wo sie besteht, wo die Kreatur «sich gegen das Obere hin erregt», wie die Wendung lautet, kann der Influxus, die «Erregung von oben her», sich vollziehen. Nur so kann das Untere den Einfluß des Oberen in lebendige Gestalt verwandeln und dann als den Reflex seines eigenen Wesens ins Obere zurückstrahlen, in jenem dialektischen Verhältnis des magischen Rapports, in dem das wirkende Göttliche, im Sinn der kabbalistischen Auffassung, mit allem Kreatürlichen steht⁴⁴. Die Verbindung des Gerechten mit der *Schechina*, die auf die Erregung der weiblichen und der männlichen Produktivität in der sexuellen Vereinigung rekurriert, ist das wesentlichste Symbol dieses Rapports.

Es sind Darstellungen dieser Symbolik der heiligen Ehe und der in ihr stattwaltenden Beziehungen, die den sehr verständlichen Protest der Gegner der Kabbalisten seit jeher hervorgerufen haben. Elieser Zweifel, der in seinem großen Werk über den Chassidismus eine umfangreiche Anthologie solcher Stellen aus der späteren kabbalistischen und der chassidischen Literatur zusammengestellt hat⁴⁵, klagt über diese Gleichnisse und Ausführungen über Gott und die Sefiroth, «bei denen sich die Haare des Lesers sträuben⁴⁶», und schickt seiner Auslese den Stoßseufzer voraus: «Weh mir, wenn ich es abschreibe; weh mir, wenn ich es nicht abschreibe.» Es ist aber gerade der Versuch, die sexuelle Sphäre in ihrer Tiefe zu bewältigen, die diese mystische Symbolik in den Schriften der Kabbalisten mit solchem Ernst umkleidet⁴⁷. In der Tat hat gerade diese Sexualsymbolik ihren ältesten Grund im rabbinischen Schrifttum selber an einer bedeutenden Stelle des Talmud (Joma 54a/b), die Georg Langer nicht mit Unrecht seinem Buch «Die Erotik der Kabbala» als Motto vorangestellt hat: «Rabbi Katina sagte:

wenn die Israeliten an den drei Festen in den Tempel zu Jerusalem kamen, da öffnete man vor ihnen den Vorhang [zum Allerheiligsten], und man zeigte ihnen die Cherubim, die in inniger Umarmung waren, und man sagte ihnen: sehet, eure und Gottes gegenseitige Liebe ist wie die Liebe des Mannes und der Frau. Resch Lakisch sagte: als die Nichtjuden den Tempel eroberten, sahen sie die Cherubim, die in inniger Umarmung waren. Sie schleppten sie auf den Markt hinaus und sagten: Sehet! Israel, dessen Segen ein Segen und dessen Fluch ein Fluch ist, beschäftigt sich mit derartigen Dingen?! Dann schmähten sie sie.» Ohne die Bereitschaft zum mythischen Bild des *hieros gamos*, der heiligen Ehe, war die Bewältigung dieser Sphäre offenbar nicht zu vollziehen. Daß sie gerade unter die moralische Kategorie des Gerechten gestellt wurde, zeigt den Ernst dieses Versuches. Andere Bilder, und gerade solche von geringerer Brisanz, boten sich hier an und werden auch häufig genug benutzt – ins Zentrum des kabbalistischen Anliegens und seiner Problematik führt aber gerade diese sexuelle Symbolik des Gerechten als des in heiligen Grenzen zeugenden, erhaltenden und Harmonie verbreitenden Prinzips⁴⁸.

Wie verhält es sich nun aber mit der Störung dieser Aktivität in ihrer Ausartung? Gikatilla sagt über die Verbindung zwischen dem Sefira-Bereich des Gerechten und der Schechina, daß im Vollzug des Guten diese letztere Sefira sich mit dem heiligen Influxus anfüllt. Sieht aber jene Sefira des Gerechten, daß die Menschen die göttlichen Gebote verwerfen, so wird diese Kraft «eingesammelt», die Sefira, statt nach unten zu wirken, «zieht sich in sich selbst zurück und steigt nach oben auf». Hierdurch werden die «Kanäle» und «Ströme» unterbrochen, und die letzte Sefira bleibt leer und vertrocknet. Hierauf wird immer wieder der Vers Jesaja 57:1 bezogen: «Wegen des Bösen wird der Gerechte eingesammelt.» «So siehst du denn», fährt Gikatilla fort⁴⁹, «daß die Unteren die Macht haben, Gebäude im Oberen zu errichten oder einzureißen . . . Und das ist die Kraft der Gerechten, die an der Tora und an den Geboten festhalten, daß sie alle Sefiroth verbinden und Frieden in den oberen und unteren Bereichen walten lassen, denn der gerade und reine Mensch verbindet die

Eigenschaft des Gerechten mit der der Gerechtigkeit, und so werden Himmel und Erde durch den Menschen geeinigt.» Ähnlich wird die Funktion des unteren und des oberen Gerechten in dem 1531 verfaßten Werk 'Abhodath ha-kodesch, «Der heilige Dienst», des Meir Ibn Gabbaj beschrieben, der von einer Stelle im Midrasch zu den Psalmen ausgeht, wo von dem letzten der sieben Himmel, namens 'Araboth, gesagt wird, Gott säe auf ihm die Werke der Gerechten aus – 'Araba heißt auf hebräisch eigentlich die «halbunfruchtbare Steppe»–, und er trage dann Früchte⁵⁰. Dieser 'Araboth-Himmel wird als ein Symbol des «Gerechten der Welt und ihres Fundaments» verstanden, «denn das gute Öl, das von dem ‚weißen Haupt‘ nach allen Seiten ausfließt [vgl. Psalm 133: 2], wird durch die Werke der Gerechten in die Sefira des Gerechten emaniert, und in ihr wird dort der Same des Friedens ausgesät, denn der Same stammt [seiner Substanz nach] aus dem Gehirn und gelangt an die Spitze des Phallus, und er entleert ihn in die sponsa, und das ist das Geheimnis, daß er Früchte trägt, nämlich durch das Geheimnis der wahrhaften Einung und Vereinigung, und die Ursache von all dem liegt in den Taten der Gerechten, die in der Vollkommenheit ihrer Meditation nach oben steigen, und das ist die Aussaat, von der der Midrasch spricht⁵¹.»

Von der «Lichtsaat» des Gerechten spricht auch der Sohar in einer Erklärung von Psalm 97: 11: «Licht ist ausgesät für den Gerechten.» Hier ist der Gerechte der Gärtner im mystischen Paradies. «Dieses Licht hat Gott in den Garten seiner Wonnen ausgesät und hat dort durch jenen Gerechten, der der Gärtner des Gartens ist, Furchen gezogen, und jenes Licht genommen und es als Samen der Wahrheit ausgesät. Und indem er im Garten Furchen zog, zeugte er und ließ wachsen und trug Früchte, und von ihnen ernährt sich die Welt, und so ist der Vers zu verstehen: Licht ist ausgesät vom Gerechten. Und so heißt es [Jeseja 61: 11]: Wie ein Garten seine Saaten wachsen läßt, so wird Gott, der Herr, Gerechtigkeit wachsen lassen. Was sind diese Saaten? Es sind die Aussaaten des Urlichtes, das beständig ausgesät wird. Jetzt trägt es Früchte, und jetzt ist es ausgesät. Am Anfang, bevor noch die Welt von dieser Frucht aß, brachte

er diese Saat hervor und trug Frucht ohne Unterlaß. Und darum werden alle Welten aus der Speisung jenes Gärtners unterhalten, welcher Gerechter heißt, der nie rastet und nie aufhört außer in der Zeit, da Israel im Exil ist. Denn seit dieser Zeit ist der Strom [der Emanation] versiegt. Wie also kann er Frucht hervorbringen? Es heißt aber von diesem Samen, daß er immer ausgesät ist, und selbst wenn, seitdem jener Strom seinen Fluß in den Garten unterbrochen hat, der Gärtner nicht mehr dort eingetreten ist, so trägt jenes Licht, das dort ausgesät ist, doch noch immer seine Früchte, denn von sich selbst ist es wie einstmals dort ausgesät, und der Samen, der in den Garten an seinen Ort fällt, trägt noch immer von sich selbst aus Früchte wie am Anfang. Aber sie sind nicht wie die Früchte zur Zeit, als der Gärtner dort schaltete [II, 166b–167a].» Der Garten, in den der Gerechte ausgesät hat, ist also im Exil verwildert. Nicht in geordneter Harmonie, in den Furchen, die er dort gezogen hat, sondern ungerregelt und wild sprießen die Samen des Lichtes, von deren Früchten sich die Welt ernährt. Nicht immer geht aber der Autor des Sohar so weit in der Beeinträchtigung der Funktion des Gärtners. An vielen anderen Stellen bleibt auch im Exil die Tätigkeit des göttlichen Gerechten mit der der irdischen Gerechten verbunden, und das verborgene Licht, das in ihn ausgesät ist, trägt noch immer Früchte und erhält die Welt. Neben diese allgemeine Funktion der Sefira des Gerechten, die Schöpfung in ihrem Bestande zu erhalten, tritt aber noch eine weitere. Was nämlich entsteht in jener heiligen Ehe zwischen dem Gerechten und der Schechina? Die Antwort des Sohar ist: die Seelen der Gerechten. Die Substanz des Lebens wird so in besonderer Weise spezifiziert. Der Gerechte zeugt die Gerechten. Die Seelen der Gerechten als die Träger jener Harmonie, der «Aussaat des Friedens», werden zwar in diesem Vorgang der heiligen Ehe nicht geschaffen – sie sind ihrem innersten Wesen nach schon in der göttlichen Sophia beschlossen und gelangen in samenhafter Form mit dem Strom der Emanation bis zum «Gerechten» –, aber sie nehmen von hier ihren Weg in die individuelle Existenz. Und wo sie hergekommen sind, dorthin streben sie zurück. Das verselbständigte Dasein der heiligen

Seelen ist wie ein Funke aus jenem allumfassenden «Weltenleben», dessen Gesetz noch jeder einzelne von ihnen in sich trägt⁵².

4

Ich habe im Vorgehenden den Gerechten als ein mystisches Symbol der kabbalistischen Welt zu begreifen versucht, und in der Tat kehren die Grundvorstellungen und besonders charakteristischen Motivverbindungen, die wir hier kennengelernt haben, in der kabbalistischen Literatur auch aller späteren Zeiten immer wieder. Es konnte nun nicht ausbleiben, daß dies symbolische Bild eines Aspektes der Sefiroth-Welt auch auf die Auffassung vom irdischen Gerechten projiziert wurde. War der göttliche Stand des Gerechten aus einer wie immer merkwürdigen Hypostasierung des menschlichen Gerechten entstanden, so gewinnt dies so projizierte Bild eine selbständige Dynamik und wirkt seinerseits wieder zurück. Eine überaus reiche Literatur beschäftigt sich unter kabbalistischer Inspiration mit Fragen der Lebenshaltung und der moralischen Ideale des Judentums. Wir dürfen fragen: Spricht sich das Symbol, oder was wir im Geist der Kabbalisten als Sinn des Symbols erfaßt haben, in der idealen Figur des Gerechten aus, wie sie von der Moralliteratur der Kabbalisten und auf ihren Spuren von der der Chassidim geprägt wurde? Besteht ein Zusammenhang zwischen dem chassidischen *Zaddik* und diesen Vorstellungen, und wie überhaupt gelangte diese chassidische Schöpfung des *Zaddik* zu ihrer geistesgeschichtlichen und sozialgeschichtlichen Gestalt?

Man wird sagen dürfen, daß, so eingeschworen die Anhänger der Kabbala und des Chassidismus auch auf die Vorstellungen der kabbalistischen Theosophie waren, doch ein bedeutender Unterschied zwischen den beiden Ebenen zu bestehen scheint, auf denen der Gerechte etwas bedeutet: der mystischen und der gesellschaftlichen. Das zeugende Element, das uns im Symbol ansprach und das man in einem modernen (wenn auch nicht theologischen) Sinn wohl als das schöpferische Element in der Sefira des Gerechten bezeichnen dürfte, gerät bei diesem Über-

gang von der mystischen auf eine andere Ebene in eine schwierige Problematik. Konnte gerade jener sexualsymbolische Charakter des Gerechten beim Übergang in diese andere Sphäre erhalten bleiben, konnte das sich produktiv Ergießende, das im Sinne des Symbols liegt, auch in der Transposition auf den «wirklichen» Gerechten erhalten bleiben? Konnte die Dynamik des Symbols beim Übergang ins Historische erhalten bleiben, oder mußte dabei das Wesentliche an ihr verschwinden? Wurde die Mystik bei diesem Übergang nicht notwendigerweise zur Ideologie, in der echte Symbole ihre Funktion nicht mehr erfüllen können?

Aber ich eile meinem Gedankengang voran. Es wird für unsere Betrachtung gut sein, wenn wir zu ihrem Ausgangspunkt zurückkehren. Wir gingen davon aus, daß in der rabbinischen Typologie der Gerechten, *Zaddik*, und der Frommen, *Chassid*, zwei Grundtypen darstellen. In den mittelalterlichen Moralschriften, die noch nicht unter kabbalistischem Einfluß stehen, ist dieser Unterschied noch überaus scharf pointiert. Der Chassid erweckt durch sein radikales Verhalten Opposition, ja er muß von vornherein und seiner Natur nach darauf gefaßt sein, sie zu erwecken, weil er ein unkonformistisches Glied der Gesellschaft ist. Nichts von solcher Opposition kann sich gegen den Gerechten erheben, dem der Extremismus, von dem ich eingangs gesprochen habe, fernliegt. Eine gewisse Tendenz zur Verwischung der terminologischen Unterschiede ist schon früh erkennbar, und wenn von «Gerechten und Frommen» gesprochen wird, ist nicht immer klar, ob es sich nur um Synonyma handelt oder nicht. Besonders das charismatische Element, das ursprünglich vor allem dem *Chassid* zukam, wird immer stärker auch auf die Bestimmung des *Zaddik* übertragen. Dennoch fehlt es nicht an klarer Erkenntnis der Unterschiede, die auch in der kabbalistischen Moralliteratur, gerade in ihren klassischen Formen, noch nicht verwischt sind. Die Definitionen des Gerechten als eines moralischen Ideals schwanken zwischen einer ursprünglichen Nüchternheit und mystischem Überschwang. Derselbe Bachja ben Ascher, ein Zeitgenosse des Sohar-Autors, kann schon vom Gerechten sagen: «der vollkommene Gerechte enthält die Tota-

lität alles Guten in der Welt . . . weil er in der *communio*, der Gemeinschaft mit Gott, steht⁵³»; zugleich kann er aber auch noch die folgende nüchterne Definition geben: «Das Hauptprinzip der Tora und ihr Grund besteht darin, daß der Mensch seine Leidenschaften und Triebe brechen soll und sie unterwerfen, bis er sie unter die Herrschaft der rationalen Seele bringt. Wer dies tut und seine *ratio* zur Herrin seiner Leidenschaft macht und seine tierische Seele unterwirft, der wird ein Gerechter genannt⁵⁴.» Gikatillas Definition des Gerechten als dessen, der alles in der Welt auf seinen richtigen Platz setzt, haben wir schon kennengelernt.

Aber noch Chajim Vital (1543–1620), der Jünger Isaak Lurias, bietet in seinem überaus einflußreichen Traktat über die Morallehren der Kabbala eine Erklärung der Begriffe an, die noch klar die Überlegenheit des *Chassid* anzeigt. «Wer in reiner Absicht und um das Joch des Himmelreiches auf sich zu nehmen, die 613 Gebote der Tora erfüllt, um seine rationale Seele zu vervollkommen, aber seine guten Eigenschaften noch nicht zu einem integrierenden Bestandteil seines Wesens gemacht hat, vielmehr noch mit seinem bösen Trieb zu kämpfen hat, um sie zur Herrschaft zu bringen – der heißt ein vollkommener Gerechter, der seinen Trieb beherrscht. Wenn aber in ihm seine guten Eigenschaften ein integraler Teil seiner eigenen Natur geworden sind, so daß er die Gebote der Tora in Freude und aus Liebe zu Gott erfüllt, ohne darum mit seinem bösen Trieb erst kämpfen zu müssen, weil die Materie in ihm völlig gereinigt ist, so daß es den Anschein hat, als ob das Gute seine Natur war, seitdem er aus dem Mutterleib gekommen ist – solch einer wird ein vollständiger *Chassid* genannt⁵⁵.» Der Begriff des *Chassid* steht für Vital am Anfang einer Stufenreihe der *Chassiduth*, an deren Spitze der Heilige steht. Der Gerechte bleibt auch hier der wenn auch ideale Repräsentant der Norm. Ein Frommer oder Heiliger dagegen zu werden setzt offenbar einen Status voraus, der nicht mehr vom Willen des Menschen selber abhängt. In seiner großen Darstellung des Systems der Kabbala formuliert Vital den Rang der Gerechten dahin, daß sie, offenbar in der Bezwungung ihrer Leidenschaften, den Körper reinigen, der die Materie darstellt,

und ihn zur reinen Form verwandeln⁵⁶, was ebenfalls zu implizieren scheint, daß dem *Chassid* diese Verwandlung der Materie in Form kampflos gelingt. In den chassidischen Aufstellungen über das Wesen des Gerechten spielt gerade diese Definition von der Verwandlung der Materie in Form eine sehr große Rolle.

In der Geschichte der späteren Kabbala treten immer wieder, besonders im Verfolg der großen messianischen Erschütterung von 1666, Gruppen von *Chassidim* auf, die sich solchem natürlichen Enthusiasmus und Extremismus verschrieben und von der radikalen Verfolgung solchen Weges auch charismatische Gaben erhofft haben dürften. Es ist hier nicht der Ort, die Geschichte solcher Gruppen zu besprechen; es ist aber wichtig, zu betonen, daß sie in weiten Kreisen auf Gegnerschaft stießen. Unter den Moralschriftstellern der späteren Kabbala ist der bedeutendste der italienische Mystiker Moses Chajim Luzzatto (1707–1747), dessen «Weg der Aufrechten», *Messillath Jescharim*, eine der klassischen Schriften der hebräischen Literatur geworden ist und unabsehbaren Einfluß ausgeübt hat. Luzzatto war der erste, der einen Weg zu einem Ideal der *Chassiduth* zu bahnen und darzustellen versuchte, der keinen Antagonismus hervorrufen würde – und seine eigene tragische Lebensgeschichte zeigt, daß solches Unternehmen nun einmal nicht durchzuführen war. In seinem Handbuch beschreibt er den Weg, der den Menschen in stetigem Aufstieg zu den höchsten Graden der spirituellen Vollkommenheit und Heiligung führt. Aber auch hierbei scheidet er klar zwischen zwei Bereichen. Der erste ist für jedermann gangbar und führt zum Idealtypus des vollkommenen Gerechten⁵⁷. Der Übergang von diesem Bereich aber in den nächsten, der zur Gemeinschaft des Menschen mit Gott, *Debekuth*, führt und der Weg des *Chassid* ist, ist ohne ein besonderes Charisma nicht vollziehbar. Die *communio* mit Gott zu erlangen ist ein letztes, nur im Bereich der Mystik vollziehbares Ideal des *Chassid*. *Beim Aufbau einer Gemeinde der Gottesfürchtigen muß man sich an das Ideal des Gerechten halten.* Dabei polemisiert Luzzatto gegen falsche Begriffe von *Chassiduth*, die bei vielen verbreitet seien und dazu geführt hätten, daß das Publikum, und besonders die gebildeten Schichten, chassidisches Verhalten mit Praktiken

identifiziere, die einem vernünftigen Verhalten widersprächen⁵⁸. Luzzatto schrieb sein Buch im Jahre 1740 in Amsterdam, zur selben Zeit, als in den kleinen Städten und Dörfern Ostgaliziens und Podoliens sich um Israel Baalschem jene Gruppen kristallisierten, die im Bewußtsein der späteren Generationen dann mit der aus ihnen hervorgegangenen großen religiösen Bewegung den Namen des *Chassidismus* monopolisiert haben. Ein ungebrochener religiöser Enthusiasmus führte hier zum Versuch der Begründung von Gruppen, die gerade solche von Luzzatto abgelehnte oder nur mit Einschränkung zugelassene Praktiken zu realisieren unternahmen und vor allem das von Luzzatto an das Ende seines Weges gestellte Ideal der *Debekuth*, der Gemeinschaft des Menschen mit Gott, in kühner Umkehrung an den Anfang solchen Weges stellten.

Es gehört nun zu den auffälligsten Paradoxien dieser Bewegung, daß in ihr eine vollständige Umkehrung des Sprachgebrauchs stattgefunden zu haben scheint, der hier oben erörtert wurde. Diejenigen, die als das lebendige Herz solcher Gruppen die Forderungen dieser Bewegung voll erfüllten, mit ihnen gründlich Ernst machten und daher mit Recht als die wahren Repräsentanten und Protagonisten der Bewegung angesehen wurden, heißen überraschenderweise Gerechte, während ihre Anhänger und Verehrer, die sich ihrer Leitung unterstellen, ohne doch imstande zu sein, der idealen Forderung nachzukommen, sich als *Chassidim* deklarieren. Das Bild des wirklichen *Chassid* und des wirklichen *Zaddik* im Sinne der alten Definitionen fließt in der neuen Figur des chassidischen *Zaddik* zusammen. Dies ist in der Tat eine sehr merkwürdige Entwicklung. Keinem Bewunderer chassidischer Ideale, der sie selbst nicht realisiert, wäre es vorher in den Sinn gekommen, sich selbst als *Chassid* zu bezeichnen. In der Tat ist am Anfang der chassidischen Bewegung noch ein gewisses Schwanken im Sprachgebrauch erkennbar; der Baalschem selbst scheint von seinen Anhängern nicht mit dem Epitheton eines *Zaddik* bezeichnet worden zu sein und gebraucht in seinen eigenen Äußerungen, soweit sie authentisch erkennbar sind, noch verschiedene Bezeichnungen durcheinander, um den idealen Repräsentanten seiner Lehre zu bezeich-

nen. An Stellen, wo sein Enkel bei der Wiedergabe von Worten seines Großvaters stets den Begriff des *Zaddik* benutzt, steht in älteren Formulierungen derselben Aussprüche oder ähnlicher statt dessen etwa «ein reiner Mann», «ein weiser Mann», «ein wahrer Gelehrter», «ein echter Israelit» und selbst «der vollkommene Mensch» oder «das Haupt der Generation⁵⁹». *Zaddik* ist nur eine und keineswegs die am meisten in die Augen fallende unter diesen Bezeichnungen. Ja es finden sich auch noch in den ältesten chassidischen Schriften Hinweise auf dieselbe sorgfältige Unterscheidung zwischen den Begriffen des *Zaddik* und des *Chassid*, wie wir sie oben kennengelernt haben, wobei dem *Chassid* der höhere Rang zuerteilt wird. Solche Unterscheidungen konnten nur gemacht werden, als der Begriff des *Zaddik* noch nicht die feste Bedeutung eines Über-*Chassid* angenommen hatte⁶⁰. Erst mit der vom Schüler des Baalschem Rabbi Bär von Meseritz und dessen Schülern eingeführten Etablierung des *Zaddik* als einer notwendigen Institution des chassidischen Lebens verschwanden diese Schwankungen der Terminologie. Es ist zweifellos sehr aufschlußreich, daß gerade die bescheidenere Formulierung für den neuen Idealtypus sich durchsetzte, so überschwänglich auch die Ansprüche waren, die für ihn angemeldet wurden. Dieselbe Zurückhaltung, die kaum zufällig sein wird, zeigt sich in der volkstümlichen Bezeichnung, die in der Umgangssprache statt des hebräischen Terminus *Zaddik* gebraucht wurde, nämlich der als *giter Jid*, «guter Jude». Ein guter Jude ist ein Jude, wie er sein sollte, ein Jude, der versucht, den Maßstäben des Judentums in seinem Leben zu entsprechen. Der jiddische Ausdruck entspricht dem hebräischen *Jehudi kascher*, einer Wendung, die in den Moralschriften jener Generationen häufig ist. Daß gerade diese bescheidene Bezeichnung dann gewählt wurde, um den höchsten spirituellen Typus von Mensch zu umschreiben, erinnert an die ähnliche Entwicklung im Sprachgebrauch der mittelalterlichen Katharer in Südfrankreich, deren Führer einfach *les bonshommes* genannt werden, obwohl sie die wirklichen Repräsentanten des höchsten Ideals sind. Ohne hier auf die angedeuteten Übergänge näher einzugehen, ist es, wenn wir den chassidischen Begriff des *Zaddik*, wie er

von so nachhaltiger Bedeutung geworden ist, verstehen lernen wollen, für uns von Wichtigkeit, die Elemente zu bezeichnen, die in ihm zu einem Neuen zusammengetreten sind. Gewiß, der chassidische *Zaddik* ist der Erbe aller der Bestimmungen, die der Talmud vom Gerechten zu geben weiß, von der einfachsten bis zur überschwänglichsten, und er ist zugleich der Erbe solcher Bestimmungen über den *Chassid*. Er ist weiter vor allem der Erbe jener kabbalistischen Bestimmungen, die wir oben genauer zu analysieren unternommen haben. Immer wieder tauchen diese Bestimmungen, und besonders in der Form, die sie im Sohar und in den Schriften Gikatillas angenommen haben, im chassidischen Schrifttum auf. Die *Chassidim* waren dabei weitgehend von kabbalistischen Büchern abhängig, die das Symbol mit der irdischen Erscheinung des *Zaddik*, des Gerechten, zu verbinden oder zu identifizieren suchten. Die Zitate in den ältesten chassidischen Schriften beweisen, daß die Autoren sich dieser Verbindung zwischen ihrem eigenen und dem älteren kabbalistischen Begriff völlig bewußt waren. Aber noch zwei weitere Elemente waren notwendig, um den chassidischen *Zaddik* zu dem zu machen, was er ist: ein in der chassidischen Literatur sehr sichtbares Element und ein von ihr verhohlenen. Im chassidischen *Zaddik* steckt auch die ältere Figur des *Mochiach*, des Moralpredigers. Hier ist ein Stück nicht so sehr aus der Theorie der alten Kabbala als aus der Praxis, besonders des polnischen Judentums des 17. und 18. Jahrhunderts, in die chassidische Vorstellung eingegangen. Der *Mochiach* war jemand, der es auf sich nahm, andere den Weg zur Erfüllung moralischer Ideale zu lehren, meistens eine Moral von stark asketischer und «chassidischer» Färbung – chassidisch im alten Sinne des Wortes und im Sinne des alten deutschen Chassidismus, wie er im «Buch der Frommen» aus dem 13. Jahrhundert vertreten wird. Diese Gruppe der Morallehrer, wörtlich übersetzt «Ermahner» oder «Zurechtweiser», stellte die Propagandisten radikaler Forderungen an den Einzelnen. Obwohl sie in ihrer Eigenschaft als Wanderprediger sich an die Gemeinde zu wenden pflegten, betraf ihr eigentliches Anliegen doch mehr die Erweckung und den Aufruf an jeden einzelnen. Nur sehr selten hatten sie einen

festen Wohnsitz oder gar eine Anstellung in einer größeren jüdischen Gemeinde. Meistens handelte es sich um – oft sehr gelehrte – Individuen, die, von tiefer Unruhe ergriffen, von Ort zu Ort zogen und zur Buße aufriefen. Der Anspruch selber, den ihre Predigt erhob, mußte Ressentiment erwecken. Das mindeste, was sie zu dessen Überwindung tun konnten, war, in ihrer eigenen Person ihre radikalen Forderungen zu verkörpern. Und auch so besteht oft genug ein sichtbarer Antagonismus zwischen den talmudischen Gelehrten und diesen Erweckungspredigern, ein Antagonismus, der noch vor der Zeit des Baalschem gut bezeugt ist. Die *Mochichim* attackierten die Gelehrten, in denen der Intellekt das religiöse Gefühl erstickt hatte und die von einem unter ihnen geradezu als «jüdische Teufel» angeprangert wurden⁶¹. Der Moralprediger hatte daher dieselbe Frage zu beantworten wie später der chassidische *Zaddik*: warum muß man hingehen und seine Lehre und Zurechtweisungen anhören, wo wir doch die Moralbücher zu Hause haben, die jeder lesen und meditieren kann? Ein solcher Wanderprediger, Abraham ben Elieser aus Schebreschin in Wolhynien, hat uns 1714 einen Bericht über seine Diskussion mit einigen gelehrten Gegnern seiner Tätigkeit aufbewahrt. Ich glaube nicht, daß es ein Zufall ist, wenn seine Antwort genau dieselbe ist, wie sie später in der chassidischen Literatur gegeben wird, um die Notwendigkeit des *Zaddik* zu begründen. Sein Argument war: es genügt für den Kranken nicht, Bücher über Medizin zu lesen, wenn er deren praktische Anwendung nicht kennt. So verhält es sich mit der moralischen Erweckung und dem Weg der Buße. Sie bedarf des lebendigen Kontaktes mit solchen, die die religiösen Werte in ihrem eigenen Leben repräsentieren⁶². In diesem Zusammenhang dürfen wir nicht vergessen, daß die Laufbahn der Majorität unter den frühen Führern des Chassidismus, und gerade unter seinen bedeutendsten Gestalten, nicht die von Rabbinern in ihrer Gemeinde, sondern von solchen *Mochichim* war. Der *Mochiach* und der kabbalistische Gerechte werden im Chassidismus eins⁶³. Der Übergang ist klar: er bestand darin, die erzieherische und erweckende Funktion des älteren *Mochiach* mit der intensiv persönlichen Verkörperung des religiösen Lebens

im Gerechten zu verbinden. In diesem Sinn schildert denn auch zum Beispiel Nachum von Tschernobyl, der selbst als *Mochiach* wirkte, die Funktion des Zaddik. «Es ist eine alltägliche Erfahrung, daß jemand Tora und Schriften über Moral und Gottesfurcht studiert, ohne zu halten, was in ihnen steht . . . Sowie er aber zu den Gerechten kommt und ihre Zurechtweisung hört, dringen ihm ihre Worte wie brennendes Feuer ins Innere und flößen ihm Gottesfurcht ein, die sich praktisch äußert. Der Grund dafür ist: solange er noch in seine Leidenschaften versunken ist, ist, selbst wenn er Tora studiert hat, seine Vitalität noch nicht geläutert. Daher kann er, wenn er ‚lernt‘ und von jener Vitalität aus spricht, die in seine Leidenschaften eingesenkt ist, sie nicht aus dieser ihrer Selbstversunkenheit erheben. Der Gerechte aber, der sich von der Körperlichkeit und den Leidenschaften abgesondert hat und aus einer klaren und geläuterten Vitalität heraus spricht, die von Gott her in ihn einfließt, sammelt in sich alle jene [noch ungeläuterten] Reden und bindet sie an Gott. So ist denn auch jede gute Eigenschaft, die in den Gerechten vorhanden ist, geläutert und strahlend, und daher kann der Gerechte dieser Eigenschaft auch in jenem Menschen Eingang verschaffen, der seinen Worten über die Praktizierung solcher Eigenschaft lauscht⁶⁴.»

Aber ein weiteres Element trug, wenn auch unterirdisch und im Unterschied zu den vorher genannten in den chassidischen Schriften nirgends als solches zugegeben, zur Entwicklung der neuen Gestalt des *Zaddik* als der zentralen Figur der chassidischen Gruppe bei. Das ist die Erbschaft der sabbatianischen Bewegung, sowohl in ihrem neuen Begriff von pneumatischer und prophetischer Führerschaft als in den paradoxen und häretischen Wendungen ihrer Theologie. Als die messianische Bewegung um Sabbatai Zwi, die das Judentum des 17. Jahrhunderts in seinen tiefsten Gründen erschütterte⁶⁵, die Tore zur Erlösung aufzustoßen schien, brachte sie auch eine tiefe Wandlung in der Auffassung des gesellschaftlichen Führertypus mit sich. Es war nur natürlich, daß in einer Bewegung, die eine ganz neue Welt, eine verwandelte Welt der Reintegration aller Wesen, *‘Olam ba-Tikkun*, ankündigte, nicht mehr der altmodische Rabbi,

der talmudische Gelehrte, sondern der Prophet, der Visionär und überhaupt der Mann, dem Gott ans Herz gerührt hat, als das lebendige Herz jener Gruppen angesehen wurde, die die messianische Hoffnung und Verkündigung trugen. Hier mußte notwendigerweise eine neue Art spiritueller Autorität hochkommen, die mit der alten rabbinischen in Konflikt geraten mußte. Als die Bewegung in die Illegalität getrieben wurde, war gerade die unterirdische Sektenstimmung, die sich hier entwickelte, nicht dazu angetan, ein Kompromiß zwischen diesen Typen zu begünstigen.

Die paradoxe und unheimliche Lehre von der notwendigen Apostasie des Messias im Vollzug der Erlösung selbst, die Grundthese dieser Bewegung in ihren häretischen Formen, mußte die Begriffe vom Wesen echter spiritueller Autorität dialektisch aufreißen. In diesen Kreisen kam nun alles auf die Persönlichkeit und das Charisma des Mannes an, der als Prophet oder Repräsentant des abtrünnigen Messias anerkannt wurde. Eine ausgesprochen irrationale und emotional bestimmte Haltung war die unausweichliche Folge einer emotionalen Explosion, die ihresgleichen in der jüdischen Geschichte seit dem Bar-Kochba-Aufstand sucht. So sehr auch die Theologen des Sabbatianismus es zu rationalisieren suchten, so blieb doch etwas wesentlich Irrationales in der Verteidigung des Grundparadoxes, auf dem er beruhte, nämlich der unabdingbaren Widerspruchsfülle, die im Begriff einer als Abfall maskierten Sendung des Messias in den Bereich des Unreinen gegeben ist.

Der Chassidismus hat, zweifellos zum Teil unter dem Einfluß unmittelbarer Berührung mit älteren chassidischen Gruppen, die von Krypto-Sabbatianern durchsetzt waren⁶⁶, dieses Prinzip des pneumatischen Führertums übernommen, das dem Prinzip des rabbinischen seiner Natur nach entgegengesetzt war. Hier wurden Männer prophetischer Qualität und eines höheren Status, die auf einer anderen Ebene als gewöhnliche Sterbliche lebten, als die entscheidenden Figuren anerkannt. Es wurde in den neuen Begriff vom Gerechten aufgenommen, der in der chassidischen Bewegung entwickelt wurde. Das mystische Symbol der Kabbala und sein irdischer Repräsentant, der populäre

Erweckungsprediger und der in Paradoxen lebende und Paradoxa verkündende Prophet der sabbatianischen Erbschaft, flossen hier zusammen. Der chassidische Zaddik stellt auf einer neuen Ebene und unter veränderten Umständen das dar, was jeder einzelne dieser Typen auf seiner eigenen Ebene und zu seiner eigenen Zeit für das Bewußtsein seiner Anhänger zu leisten imstande gewesen war.

Gewiß, die Verbindung zwischen den häretischen Gruppen sabbatianischer Mystiker und den ersten Trägern des Chassidismus beruht nicht etwa auf einer Identität der Lehren. Alles ist hier verwandelt. Aber fast alle charakteristischen Motive der sabbatianischen Paradoxa erscheinen in der einen oder anderen Form in den Schriften der ersten chassidischen Theologen, des Jakob Josef von Polna und des Bär von Meseritz, die auch die verwegenste Phantasie nicht als Anhänger des Sabbatianismus auffassen kann. Es verhält sich aber so, daß in Podolien, dem Zentrum des polnischen Sabbatianismus am Anfang und in der Mitte des 18. Jahrhunderts, diese Denkweise weit verbreitet war, und die Führer des Chassidismus benutzten sie auf ihre eigene, produktive Weise und suchten ihr eine konstruktive und positive Wendung im Rahmen ihrer eigenen Bewegung zu geben. Dies aber kann uns für den eigentlichen Ursprung mancher der beliebtesten und wichtigsten Thesen der neuen Lehre vom Gerechten nicht blind machen. Dies gilt vor allem von der nun einen zentralen Platz behauptenden These vom notwendigen Fall des Gerechten und dessen produktiver Bedeutung für den Aufbau der chassidischen Gemeinschaft. Nirgends erscheint eine solche These in irgendeiner älteren rabbinischen oder kabbalistischen Moralschrift, und es ist erstaunlich, daß die älteren Erforscher des Chassidismus von der so evidenten Genealogie dieser These, großenteils wohl aus apologetischen Gründen, keine Notiz genommen haben. Die Notwendigkeit der Verstellung seitens des wahren Gerechten, um den Bereich des Bösen zu erobern, folgt in den chassidischen Schriften genau demselben Raisonement und benutzt dieselben Gleichnisse, die die Sabbatianer in ihren Apologien für die mystische Apostasie ihres Messias anwandten. Der Stachel des Antinomismus, der in jenem

Paradox steckte, ist sorgfältig entfernt worden, aber die Idee blieb, daß der Weg des Gerechten seiner Natur nach von Gefahr unwittert bleibt und an Abgründe führt, sowie daß solche Gefahr nicht etwa beiseitegeschoben oder durch irgendein geschicktes Manöver vermieden werden kann, sondern zum Wesen der Sache selbst gehört und daß ihr daher Aug in Aug begegnet werden muß. Ist es doch gerade diese einzigartige Kombination eines unermesslichen und unerschütterlichen Vertrauens in Gott und der Forderung (kurz ausgedrückt), «gefährlich zu leben», die der ursprünglichen Gestalt des *Zaddik* im Chassidismus ihren hervorstechendsten Zug liefert.

5

Was nun ist, unter dem Einfluß all dieser Elemente und ihrer schöpferischen Amalgamierung, die chassidische Vorstellung von der Gestalt des Gerechten, wie sie das chassidische Schrifttum noch vor der chassidischen Legende und Hagiographie entwickelte⁶⁷? Die Äußerungen des Baalschem und seiner wichtigsten Schüler lassen darüber keine Unklarheit, wenn auch besonders die Schriften des Bär von Meseritz und seiner Schüler sich durch extravagante Formulierungen mystischer Natur auszeichnen, die den Äußerungen des Baalschem selbst noch fremd sind.

Die ideale Figur für den Baalschem ist der Mensch, der die eine und zentrale Grundforderung erfüllt und in beständiger Gemeinschaft, *Debekuth*, mit Gott lebt und durch die kontemplative Durchdringung auch seines tätigen Lebens die heiligen Funken, die nach der lurianischen Kabbala in allen Dingen und Bereichen des Seins und des Lebens verstreut sind, emporhebt. Seine Seele entstammt selbst als ein Funke der göttlichen Welt der Emanation, *'Aziluth*, und daher untersteht er ihrem höheren, dem der Natur überlegenen spirituellen Gesetz⁶⁸. Seine Mission ist der Kampf mit dem Genius des Bösen. «Immer, wenn ein aufrechter Mensch und Gerechter geschaffen werden soll, ist ein Aufruhr im Himmel, und der Teufel sucht den

Abstieg seiner Seele in den Körper zu verhindern, weil er seine Zeitgenossen zu Gott zurückführen würde⁶⁹.» Sofort konzentriert sich hier das Interesse des Baalschem auf die Betätigung des Gerechten für das Wohl seiner Generation. Die Figur des Gerechten, der bei sich selber bleibt, beschäftigt ihn nicht viel, wenn auch seine Schüler viel von jenen «verborgenen Gerechten», die anonym in der Einsamkeit oder unerkant in der Gesellschaft wirken, als einer besonderen Klasse von Gerechten zu sagen wissen⁷⁰. Den Baalschem interessiert der Fromme, der geht und sich dem Kampf aussetzt. Denn der Gerechte ist nicht isoliert. «Die ganze Welt stellt eine Einheit, eine vollständige organische Struktur, *Koma schlema*, dar. Wenn daher ein Mensch eine Sünde begeht, spiegelt sich irgend etwas davon auch in den ‚Vollkommenen Israels‘ [das heißt in den Gerechten] wider. Wenn der Gerechte seinerseits den Fleck, den er in sich selbst vorfindet, auslöscht und vor Gott Buße tut, so zwingt er damit auch den Sünder zur Umkehr⁷¹.» Diese oft abgewandelte Grundidee ist der Schlüssel zu jener späteren Hypertrophie der Lehre, für die die Erforscher des Chassidismus mit Recht den Begriff Zaddikismus geprägt haben. Zweifellos ist die Gewalt des *Zaddik* als eines Gesandten der geistigen Welt und eines Helfers der Menschheit außerordentlich, und die Aussprüche des Baalschem lassen daran keinen Zweifel⁷². Nirgends aber findet sich bei ihm schon die Auffassung vom Gerechten als einer festen Institution, wie schon oben erwähnt wurde. Es war aber leicht, die enthusiastischen und hochfliegenden Aussagen über die Idealfigur der Bewegung dann auf eine Institution, die aus der praktischen Anwendung der Lehre von der Funktion des Gerechten zwangsweise erwachsen mußte, zu übertragen und zu deren Glorifizierung zu benutzen.

Der Baalschem spricht gern vom *Rosch ha-Dor*, dem Führer der Generation, in diesem geistigen Sinn. Er ist der Mann, der in Gemeinschaft mit Gott lebt, aber seine Macht benutzt, um seine Mitmenschen mit sich nach oben zu ziehen. So beschreibt er (oder sein Kollege und früher Schüler Mendel von Bar) etwa das Verfahren des wahren *Mochiach*, der in seinen Augen zweifellos zu diesen geistigen Führern gehört: «Wenn jemand sich

anschickt, die Leute seiner Stadt zurechtzuweisen und ihnen von Moral zu reden, so soll er zuerst sich selbst an Gott zu binden streben und dann sich an seine Zuhörer binden und sich mit ihnen vereinigen, insofern er mit ihnen eine Einheit und ein Ganzes bildet. Denn die Führer ihrer Generation und ihre Zeitgenossen haben eine gemeinsame Seelenwurzel. Wenn er danach verfährt, so wird Gott mit ihm sein und er mit ihnen zusammen aufsteigen und auch sie an Gott binden, und darum empfiehlt der Sohar, man solle die Sünder bei der Hand nehmen und sie emporheben⁷³. » So auch kann er andere mit sich durchs Gebet emporheben. Ja mehr: der wahre Führer ist imstande, auch das alltägliche Gerede seiner Zeitgenossen zu veredeln und das Materielle mit dem Geistigen zu vereinigen, wie jene zwei Possenreißer taten, von denen der Talmud erzählt⁷⁴. Diese talmudische Anekdote, für die der Baalschem offenbar besonders viel übrig hatte und die in der Tat einen echt chassidischen Klang hat, erzählte davon, daß Rabbi Beroka den Marktplatz seiner Stadt in Babylonien aufzusuchen pflegte und der Prophet Elias ihn dort besuchte. Einmal fragte er ihn: Sind jetzt auf diesem Marktplatz irgendwelche Kinder der künftigen Welt [das heißt Anwärter auf die ewige Seligkeit]? Während er fragte, gingen zwei Brüder vorüber, und der Prophet Elias sagte: Diese beiden. Er ging und fragte sie: Was macht ihr? Sie sagten: Wir sind Possenreißer. Ist jemand traurig, so suchen wir ihn aufzuheitern, und sehen wir Leute streiten, so suchen wir Frieden zwischen ihnen zu stiften⁷⁵. Diese Spaßmacher sind Gerechte nach dem Herzen des Baalschem. Sie sitzen nicht zu Haus und denken an ihr eigenes Heil. Sie arbeiten auf dem belebten und schmutzigen Marktplatz, wie er selbst zu tun liebte. Ihre Kraft zur Gottesebene, wie er es sieht, bewährt sich in der Aufgabe, die Materie zu durchdringen und sie zum Geistigen zu erheben. Die unansehnliche Betätigung dient als Instrument der höchsten Leistung.

Daß der Baalschem auch vor extravaganter Formulierung nicht zurückschreckte, zeigt die obige Äußerung, daß der wahre Führer auch das alltägliche Gerede seiner Mitmenschen zu erheben vermag. Er nimmt daran teil und gibt ihm durch seine kontem-

plative Betätigung einen geistigen Aspekt. Zweifellos ist dies ein Paradox, das seine gefährliche Seite hatte, nicht weniger als die ähnliche These, daß man die Sünde und das Böse durch kontemplative Versenkung in ihr Wesen gleichsam entgiften und an der Wurzel verwandeln kann, nicht indem man das Böse existentiell auslebt, sondern indem man es an seine Wurzel im Heiligen bindet⁷⁶. In der oben angeführten Wendung dieses ebenfalls aus sabbatianischer Erbschaft stammenden Paradoxons wird aber die soziale Sphäre als das rechtmäßige Medium für die Entfaltung der pneumatischen Macht des Gerechten eingeführt. Der Gerechte betritt die soziale Sphäre ursprünglich, um sie zu vergeistigen, um das aktive Leben auf seine kontemplativen Wurzeln zurückzuführen. Während er dies aber tut, wird er selbst verwandelt. Der wahre Freund Gottes wird zum wahren Freund der Menschen, und unmerklich verschiebt sich der Akzent. Einer der Hauptbegriffe des Chassidismus ist *Chijuth*, Vitalität, die von den chassidischen Schriften mit dem *Schefa*, dem Influxus, in eins gesetzt wird, der, wie wir oben sahen, aus der Sefira des Gerechten zu allem Unteren und vor allem in die irdischen Gerechten fließt, die das Leben dieser Sefira in ihrem eigenen darstellen. Die beiden Begriffe werden identifiziert. Der Influxus, der dem Gerechten in der Gemeinschaft mit Gott zufließt und der jene spirituelle Vitalität darstellt, von der hier immer die Rede ist und die das dynamische Wesen des Gerechten ausmacht, fließt von ihm auf seine Zeitgenossen über⁷⁷. Diese allgemeine Behauptung wurde dann natürlich konkret vor allem auf die Mitglieder der chassidischen Gruppe oder Gemeinschaft bezogen, die in einem bestimmten *Zaddik* ihren Mittelpunkt sah.

Die kabbalistische Lehre von der Erhebung der Funken, die im Sinne der lurianischen Kabbala eigentlich die geistige Vitalität der Welt darstellen, führt in ihrer Konsequenz dazu, daß das Materielle und das Geistige, das unter seine Herrschaft geraten ist, getrennt werden sollen. Dadurch bliebe, wenn man den Gedanken zu Ende denkt, die Welt von ihren pneumatischen Elementen entleert zurück, und die Erhebung der heiligen Funken würde solcherart eine zerstörende statt einer welterhaltenden

Funktion ausüben. Der Baalschem war, wie ein wichtiger Dialog beweist, den Rabbi Wolf von Schitomir von ihm berichtet, sich dieses destruktiven Aspekts der von ihm akzeptierten Lehre durchaus bewußt⁷⁸, die die existentialistische Deutung dieser Lehre, wie sie etwa Martin Buber in seinen späteren Schriften über den Chassidismus versucht hat, problematisch macht. Aber indem diese Vorstellung vom überfließenden Influxus in Konkurrenz mit der von der Buberschen Verherrlichung des «Konkreten» weit entfernten Vorstellung von der Entleerung der Welt durch die Erhebung der Funken tritt und sich mit ihr in chassidischen Schriften in der Tat verbindet, erhalten wir hier eine neue Entwicklung dieser Lehren von der *Chijuth* der Welten. Der Gerechte, anstatt die Vitalität aus der materiellen Sphäre herauszuziehen, fügt durch die aus ihm selber strömende Kraft ihr etwas zu oder aber erhält sie doch mindestens in einem labilen, sich von Sekunde zu Sekunde erneuernden Gleichgewicht zwischen den durch seine Aktivität nach oben sich erhebenden Funken und der nach unten strömenden Vitalität. Die widersprechenden Momente dieser beiden Grundauffassungen sind in der chassidischen Lehre nie ganz ausgeglichen.

Es gibt aber viele Wege, auf die Zeitgenossen einzuwirken und sich ihnen im Geistigen zu verbinden, und der direkte soziale Kontakt wird nicht immer so liebevoll und günstig beurteilt wie vom Baalschem. Alles hängt natürlich von der Persönlichkeit des Gerechten ab. Manchmal erscheint geradezu der Rückzug aus der Gesellschaft als das wahre Mittel, durch das die Führer ihren «Aufstieg» erreichen: «Wenn die Führer die Einsamkeit suchen, so wird es ihnen gelingen, sich mit ihren Mitmenschen [gerade in der Einsamkeit] zu verbinden und sie zu erheben. Wenn aber nicht, so bleiben die Menschen sich selbst überlassen⁷⁹.» Aber auch in diesem Fall werden Zurückziehung und Einsamkeit meistens als der erste Schritt, als die Vorbedingung späterer Aktivität im Rahmen der Gemeinde interpretiert. Man kann sogar sagen, daß gerade der Rabbi von Polna, der dieser Meinung huldigt, seine Vorstellungen von der gesellschaftlichen Funktion des Gerechten mit beträchtlicher Klarheit und Genauigkeit formuliert. Er wiederholt sie immer wieder, und

mehrere der authentischen Aussprüche des Baalschem beweisen, daß diese Ideen in der Tat eine legitime Fortentwicklung seiner eigenen Lehre darstellen.

Zu dieser chassidischen Lehre von der wahren jüdischen Gemeinschaft trug ein Bild bei, das die älteste chassidische Literatur über diesen Gegenstand weitgehend beherrscht, nämlich des Dualismus, aber auch des Zusammenhangs von Materie und Form. In dieser Richtung wurde es schon im 16. Jahrhundert häufig von dem Safeder Prediger und Kabbalisten Moses Alshech benutzt, dessen Schriften bei den ältesten chassidischen Autoren besonders beliebt waren. Jede Gemeinde besteht aus zwei Elementen: den Menschen der Materie und den Menschen der Form. Dies sind die Gelehrten und der ungelehrte *vulgus*, der freilich auch die ökonomisch besser gestellten, aber dem Geistigen abgewandten Schichten umfaßt. Sie sind aufeinander angewiesen und sollen ein organisches Ganzes bilden. Die Form sucht sich der Materie einzuprägen und sie auf eine höhere Ebene der Gestaltung zu heben, während die Materie ein natürliches Begehren hat, zur Form erhoben oder in sie verwandelt zu werden. Manchmal erscheint diese Wechselwirkung im Gleichnis zwischen Körper und Seele, manchmal eher als ein Prozeß, in dessen Verlauf die Materie der sozialen Gruppe beständig in Form verwandelt wird. «Die Vollkommenen Israels, die den wahren Gottesdienst und die Gemeinschaft mit Gott suchen, stellen die Form dar, der *vulgus* aber, der sich mit den irdischen Dingen abgibt, ist die Materie, die ihr Leben und ihre Vitalität von der Form erhält. Nur in ihrer Kombination haben Materie und Form Existenz⁸⁰.» Für diese Auffassung der Funktion des vollkommenen Menschen, der der Gerechte ist, beruft sich der Autor nicht mit Unrecht auf die Lehre des Maimonides im «Führer der Verirrten⁸¹».

Die Gestalt des *Zaddik* wird also gerade unter dem Gesichtspunkt seiner Mission unter seinen Mitmenschen gesehen. Die wesentlich kontemplative Orientierung der chassidischen Skala der Werte bleibt auch in diesem Rahmen erhalten; im Gegenteil darf man sagen, daß es gerade dieser soziale Rahmen ist, der solcher Haltung jetzt ihren besonderen Charakter verleiht. Wir

würden nicht von einer spezifischen Welt des Chassidismus sprechen können, wenn wir es hier nicht mit diesem Versuch zu tun hätten, den Ort des Heiligen – und der chassidische Gerechte ist eine Heiligenfigur – in einer organisch funktionierenden jüdischen Gruppe zu definieren. Alle anderen Lehren, so wichtig oder seltsam sie uns auch erscheinen mögen, würden nicht dazu hinreichen, die Grundlage eines sozialen Phänomens von sehr ausgesprochener Physiognomie abzugeben. Natürlich dachte der Rabbi von Polna, der Hauptvertreter dieses Gedankens, noch nicht an eine spezielle Klasse von Zaddikim, die für ihre jeweiligen Gruppen zu «arbeiten» haben würden. Ebenso wie viele Aussprüche des Baalschem selber, freilich in noch viel mehr pointierter und durchdachter Weise, beweisen seine Schriften, daß er einfach an eine spirituelle Reform des gangbaren Typus von Rabbis, Predigern und gelehrten Talmudisten dachte, an deren Erweckung zu einem Gefühl mystischer Verantwortung für das Ganze, das vielen von ihnen der chassidischen Meinung nach offenbar abging, ihm vor allem gelegen war. Nicht als ein Widerpart des traditionellen Rabbis wird der Zaddik hier gezeichnet, sondern als eine verbesserte Darstellung dieser selben Gestalt. Daß die Dinge sich in der Geschichte keineswegs so entwickelten, liegt eben an jenen oben erwähnten anderen Elementen des neuen Ideals und daran, daß gerade in den wirksamsten seiner Vorkämpfer viel zuviel von jener Erbschaft steckte, als daß eine Integration des neuen Typus in den alten rabbinischen Idealtyp möglich gewesen wäre. Zu stark war der prophetische und enthusiastische Zug. Ursprünglich vielleicht unbeabsichtigt, aber aus innerer Logik heraus wurde aus dem frommen Gelehrten, der imstande und dazu berufen war, die Gemeinde zu vergeistigen, eine Konkurrenzgestalt, die den Stand des altmodischen und – wenn man so sagen darf – unerweckten Rabbis gefährdete.

Sehr erleuchtend für diesen Stand der Dinge sind zwei sehr populär gewordene Definitionen des chassidischen *Zaddik* oder, wie er in der jiddischen Umgangssprache heißt, des «Rebbe», im Gegensatz zum rein rabbinischen Gelehrten, der ein «Raw» heißt. Beide Worte haben in der hebräischen Schrift dieselben

Konsonanten, nur hat das Wort *Rebbe* noch ein *Jod*, das im Hebräischen wie ein Punkt aussieht. Ein *Rebbe*, besagt die eine Definition, ist ein *Raw* mit einem *Jod*, ein *Raw* also, der jenen verborgenen Punkt erreicht hat, wo er das Göttliche berührt. Zugleich aber, sagt die zweite Definition, indem sie mit dem Zahlenwert des hebräischen Konsonanten *Jod* operiert, der zehn ist, und auf die Zehnzahl deutet, die dem jüdischen Gesetz zufolge eine religiöse Gemeinde konstituiert: ein *Rebbe* ist ein *Raw* mit einem *Jod*, das heißt ein *Raw* mit einer lebendig konstituierten oder, mit anderen Worten, erweckten und vom Göttlichen berührten religiösen Gemeinschaft um sich. Ein *Raw* und ein *Rebbe* zugleich zu sein, das war das Ideal, das der *Rabbi* von *Polna* und der *Rabbi* von *Meseritz* vertraten. In der Entwicklung des *Chassidismus* ist es nur sporadisch verwirklicht worden. Im wesentlichen fielen die beiden Typen auseinander, und die *Zaddikim* wurden eine gesonderte Gruppe, die einen wesentlich spiritualistischen und charismatischen Charakter entwickelte.

Besonders die Schriften des *Rabbi Bär* von *Meseritz* zeichnen sich durch eine Fülle mystischer Bestimmungen des sich so kristallisierenden Typus des Gerechten aus. Der Extremismus, den wir eingangs als ein wesentliches Element des *Chassid* kennengelernt haben, wird nun unter verschiedenen Aspekten auf den *Zaddik* übertragen. Der Gerechte steht im Nichts⁸². Diese paradoxe und vor dem *Chassidismus* ganz undenkbbare Bestimmung verbindet ein rein mystisches und ein moralisches Element und schillert je nach der Betonung und Ausführung des Gedankens nach der einen oder anderen Seite. Das Nichts ist das Nichts Gottes. Es ist die Sphäre des Göttlichen, aus der alle wahre Schöpfung entspringt; es ist aber zugleich das Ende des Weges, den der *Kabbalist* bei der Versenkung in die *Sefiroth* durchschreitet⁸³. Auf diesem Wege muß er alle Eigenschaften, alles Bestimmte von sich abwerfen, er muß sich selbst verschwindend klein, ja zu einem Nichts machen, um jenes «Tor des Nichts» durchschreiten zu können, von dem der *Rabbi* von *Meseritz* mit Vorliebe spricht. Dies Nichts ist aber auch das «Abwerfen aller Körperlichkeit» im Gebet⁸⁴, der Stand im

reinen Geistigen. Hierin gründen nun die paradoxen Aussagen über den Rang des Gerechten. Weil er selbst im Nichts steht und nichts für sich will und nichts von sich hat, wird er das reine Medium, durch das der *Schefa*⁶, der göttliche Influx der Vitalität, in ihn fließt und durch ihn zu allen Wesen. Weil er sich selbst auf die unterste Stufe stellt, sich für ein Nichts erachtet, gelangt er ins Zentrum. Weil er sich selbst entäußert hat und ein reines Medium geworden ist, «wird er Spiegel genannt, denn jeder, der auf ihn schaut, sieht sich selbst⁸⁵». Darum auch läßt sich von den Taten der Gerechten mit einem talmudischen Wort sagen, sie seien bedeutender als die Schöpfung des Himmels und der Erde. «Denn die Schöpfung von Himmel und Erde war das Hervorbringen des Etwas aus dem Nichts. Die Taten der Gerechten aber, die alles zu seiner Wurzel zurückführen, verwandeln das Etwas ins Nichts, und das letzte Wunder ist größer als das erste⁸⁶.» Neben diese neue Bestimmung, die den Gerechten an die obersten Sefiroth bindet, treten aber hier in breiter Fülle all jene Aussagen über die Sefira des Gerechten, die nun auf die Funktion der chassidischen Figur des *Zaddik* bezogen werden. Alle Symbole werden auf ihn übertragen, aber von seiner irdischen Funktion aus oder von seiner Funktion als Vermittler zwischen Himmel und Erde gedeutet.

Wie eng sich solche kabbalistische Symbolik mit der neuen chassidischen Auffassung verbinden kann, sei hier nur an einem charakteristischen Zitat illustriert:

«Der wahre Gerechte muß sich mit allen Stufen verbinden, ja selbst mit den untersten, die immer noch seine eigenen Stufen sind, da er ja [kabbalistisch verstanden] das Ende aller Stufen ist. Er geht dabei, gleichsam der umgekehrten Folge des Alphabets entsprechend, von oben nach unten, bis er zum ‚*Aleph* der Welt‘ kommt, denn auch die untersten Stufen sind mit den Buchstaben der Tora erschaffen. Und noch im letzten aller Buchstaben erscheint, wenn auch noch so eingeschränkt, die Offenbarung der Gottheit, die das *Aleph* der Welt ist, so fern auch das Ende der Stufen von jenem *Aleph* des Anfangs sein mag. Daher muß sich der Gerechte an den Schöpfer binden, um sich so an alle Buchstaben der Tora vom letzten bis zum ersten zu binden

und alle Stufen an das *Aleph* der Welt heranzutragen. Denn darin besteht das wahre Wesen des vollkommenen Gottesdienstes, daß die unteren Stufen nach oben erhoben werden. Und das bedeutet das Wort des Talmud: Es gibt eine Säule in der Welt, und welche ist es? Der Gerechte. Denn der Gerechte wird Einer genannt, der Einheit wegen, mit der er sich mit allen Stufen von der Erde bis zum Himmel vereint, das heißt vom Ende aller Stufen, die die irdische Stofflichkeit sind und dem letzten Buchstaben *Taw* entsprechen, bis zum Himmel, der die oberste Stufe ist und dem *Aleph* entspricht. Und deswegen heißt der Gerechte das All, weil er Himmel und Erde zugehört. Und deswegen heißt er auch der Weltengrund, denn wie durch Erhöhung des Fundaments das ganze Gebäude, das auf ihm errichtet ist, gehoben wird, so auch der Gerechte: verbindet er sich mit allen Stufen, so erhebt er sich mit ihnen zusammen, wenn er selbst nach oben steigt. Und weil jeder Gerechte sich mit allen anderen als ein Ganzes denken soll, spricht der Talmud von *einem* Gerechten. Denn obwohl es viele sind, gelten sie doch als einer von seiten der Einheit, die sie bilden. Darum heißt es, daß um eines Gerechten willen die Welt besteht. Ohne den Gerechten würde die Welt keine Minute bestehen, denn die Taten der Bösen bringen die Welt zu Fall und sondern sie von Gott als dem *Aleph* der Welt ab, so daß sie die göttlichen Buchstaben auseinanderreißen und das Letzte vom Ersten getrennt wird. Aber durch die Verbindung und Einheit des Gerechten mit allen Stufen erhebt sich die Welt aus ihrem Fall nach oben und steigt auf und vereinigt sich im Stand des *Aleph*, das heißt Gottes, und dadurch, daß das Fundament sich hebt, hebt sich der ganze Bau. Deswegen werden die Tora-Gelehrten auch Bauleute genannt, weil sie das ganze Gebäude der Welt aufrichten und erhalten⁸⁷.»

Die starke sexualsymbolische Note der kabbalistischen Auffassung bleibt in Hunderten von Worten erhalten⁸⁸, bezieht sich nun aber gern auf das Wirken des Gerechten in der Gemeinschaft, deren Zentrum er ist, oder in der Gemeinschaft alles Lebendigen überhaupt. Der mystischen Symbolik des Lebendigen, die wir kennengelernt haben, wird voller Lauf gelassen.

Der Gerechte ist der Lebendige, derjenige, in dem nichts abgestorben oder veraltet ist, sondern der in immer erneuter *communio* mit dem Quell alles Lebens den Ausgleich und die Harmonie, den wahren Frieden, herstellt. In diesem Sinne ist er der sich ständig Wandelnde⁸⁹ und der, dessen Wesen Ursprung ist. Das Judentum, das wie alle auf Tradition gegründeten religiösen Gesellschaften keine übertriebene Meinung von Originalität als einem besonders hervorragenden und preiswürdigen Wert hatte, hat nun hier die Figur des eigentlich originellen Menschen als Träger der Gemeinschaft in den Mittelpunkt gestellt. Weil er die Quellen öffnet, aus denen der Lebensstrom, die *Chijuth*, bricht, können auch andere an jene Quellen heran⁹⁰. Ihre Nachahmung seines Weges läßt sie an seiner eigenen Originalität teilhaben. Der Baalschem liebte einen talmudischen Ausspruch über einen der sogenannten «alten Chassidim», Chanina ben Dossa, zu zitieren, von dem eine himmlische Stimme gesagt habe: «Die ganze Welt wird meines Sohnes Chanina wegen ernährt⁹¹.» Das hebräische Wort für «wegen», *bischwil*, kann aber auch wörtlich übersetzt werden als «durch den Weg von». Und dies ist natürlich, was der Baalschem im Sinn hatte: die ganze Welt, will er sagen, wurde durch den Weg ernährt und erhalten, den Chanina eröffnet hat. Jeder Gerechte findet seinen eigenen Weg und wandelt sich selbst in einen Weg, auf dem die Lebenskraft von oben nach unten strömt. Den Weg, den der Gerechte öffnet, können dann aber auch andere gehen. Und dennoch, die Nachahmung ist nicht mehr das Richtige. «Viele haben wie Rabbi Simon ben Jochaj getan, aber es ist ihnen nicht gediehen⁹²», wie in diesem Zusammenhang gern zitiert wird.

Von solcher Auffassung des Gerechten war es nicht weit zu der anderen, die in ihm die «lebendige Tora» sah. In ihr sind die heiligen Buchstaben, in denen das verborgene Urlicht scheint und sich in den unendlichen Facetten des Sinnes bricht, nun selber Lebensgrund geworden. Der Gerechte verbindet sich mit der verborgenen Geistigkeit der Buchstaben, die in ihm strahlt, und so wird alles, was er tut, unendlich bedeutsam und deutbar wie die Offenbarung selbst.

Diese ganze Vorstellungsreihe ist nun aber in allen chassidischen

Schriften verbunden mit der unter den verschiedensten Aspekten entwickelten Lehre vom Fall der Gerechten, die, wie ich schon sagte, kein Kapitel der vorchassidischen jüdischen Moral, weder für *Zaddikim* noch für *Chassidim*, bildete. Die *communio* mit Gott ist nicht stets mit der gleichen Intensität vollziehbar; es gibt einen höheren und einen geringeren Stand in ihr, der dem Auf und Ab im Pulsschlag alles Lebendigen entspricht. Leicht konnte der höhere Stand als der der reinen Versenkung, ja Ekstase gesehen werden, der geringere Stand aber als der, auf dem die Aufgaben des tätigen Lebens unter ständiger Beziehung auf das Heilige zu vollziehen waren. Ein stetiger Genuß, liebte der Baalschem zu sagen, ist keiner⁹³, und eine ständige Entrückung gibt es nicht. Solche Schwankungen begleiten das Leben des Gerechten mit Gott, auch wo es ohne Rücksicht auf die Funktion dieses Lebens für seine Mitmenschen gesehen wird. Es ist sogar ein Problem, wie er diesen Zustand, der in den verschiedensten Farben bis zur Gottferne, ja scheinbaren Gottleere geschildert wird, für seinen eigenen Weg fruchtbar machen kann. Wo steht er, wenn er nicht mehr im Nichts steht, und was ist er, wenn er nicht mehr steigt, sondern sinkt? Vor allem wird dieser Stand aber nun mit der sozialen Funktion des Gerechten verbunden, wie metaphysisch sie immer aufgefaßt werden möge. Sei es, daß sein eigener Aufstieg durch solchen Fall hindurchgehen muß⁹⁴, sei es, daß er sich ihm freiwillig im Bewußtsein seiner Sendung ausliefert oder unterzieht, jedenfalls tritt der Gerechte im Stande seines Falls in Verbindung mit dem Leben der Gemeinschaft. Die Erreichung seines wahren Zieles ist ohne seinen Fall gar nicht denkbar. Dies ist ein gefährliches Paradox aus dem Erbe der häretisch gewordenen Messiologie des Sabbatianismus, aber ein Erbe, das nun trotz seiner fortdauernden Paradoxalität einen konstruktiven Sinn annimmt. Denn es handelt sich nun nicht mehr um Verrat, Abfall und dämonische Verstrickung ins Böse hinein, sondern um die Erfüllung einer für den Bestand der Gesellschaft selber wesentlichen Aufgabe. Der Gerechte begegnet in seinem Fall dem Bösen, und er verwandelt es, indem er es kontemplativ in sich aufnimmt und durchdringt. Diese Verwandlung kann auf einer rein meditati-

ven Sphäre geschehen, aber auch auf jeder anderen. Es ist nicht notwendig, daß der Gerechte, um den Frevler zu erheben, mit ihm spricht, seine Gemeinschaft teilt und ihn zu erwecken sucht – die *Chassidim* sind von der fernwirkenden Magie des Guten durchaus durchdrungen –, aber es ist möglich. Im Leben der großen *Zaddikim* als Mittelpunkt einer Gruppe wird es Wirklichkeit.

Auf dem Geheimnis des Falls des Gerechten beruht die chassidische Gemeinde. Der Gerechte, wie das Bibelwort (Proverbien 24: 16) sagt, «fällt siebenmal und erhebt sich»; wenn er sich aber erhebt, erhebt er die Gemeinde mit sich. Der Fall des Gerechten ist das große Abenteuer, ohne das er seine Sendung nicht erfüllen kann. Er wird in den chassidischen Schriften mit der ganzen dunklen Hingebung und Glut beschrieben, ja mit denselben Bildern und Argumenten, die die Sabbatianer zur Erklärung des Falles ihres eigenen *Zaddik*, des zum Islam abgefallenen Messias, aufbrachten. Die Gefahren des Unternehmens waren den chassidischen Lehrern völlig klar. Viele sind unten geblieben, so wird gern betont⁹⁵. Dennoch ist dies die unabdingbare Aufgabe, der der Gerechte sich zu unterziehen hat, will er sich selber treu sein. «Ohne Fall kein Aufstieg», wie die klassisch gewordene Formel lautet⁹⁶. Er ist wie die rote Kuh, deren Asche die Unreinen rein macht, die Reinen aber verunreinigt – ein Bild, das in der Literatur der Sabbatianer immer wieder auf den Messias angewandt wurde⁹⁷. Dies ist die Mission, der alle großen Gestalten der Bibel, wie die Chassidim es sahen, sich unterzogen. Das ist, was Abraham und Moses taten, und – wie ein altes kabbalistisches, von den Chassidim gern zitiertes Wort sagt⁹⁸ – jeder *Zaddik* hat einen Funken von Moses in sich. Der Weg in die Gemeinschaft ist ein Verzicht auf die Einsamkeit mit Gott, aber ein Verzicht, der in der Natur und in der Stellung des Gerechten selber begründet ist. In Wirklichkeit aber haben die chassidischen Autoren sehr wohl verstanden, daß die Beziehung des Gerechten zu seinen Mitmenschen eine eigene Dialektik hat. Der Gerechte nämlich gibt nicht nur: eine Vorstellung, wie sie etwa von der schon erwähnten Metapher von Materie und Form in diesem Zusammenhang nahegelegt werden

könnte. Er empfängt nicht weniger, als er gibt. Indem er seine Mitmenschen zu erheben sucht, wird er selbst erhoben, und je mehr er seine Funktion als das Zentrum der Gemeinde erfüllt, desto mehr wächst seine eigene Statur. Indem er Medium für die anderen wird, erhöht der Strom des Lebens, der durch ihn fließt, unendlich die Intensität seines eigenen Lebens⁹⁹.

Ich bin am Ende meiner Ausführungen. Wir haben einen langen Weg durchschritten, der uns gezeigt hat, wie die mystische Symbolik des Gerechten sich entwickelt hat und wie in der Zentralfigur des chassidischen Gerechten die Sinnfülle dieses Symbols sich lebendig wandelt und mit neuen Elementen verbindet. Der Gerechte als der ganz und gar in Gott verfaßte und gründende Mensch, der sein Bewußtsein in allem auf Gott richtet, ist uns gegenwärtig geworden. Die chassidischen Schriften kennen aber auch den Begriff des Unbewußten, das allem bewußten Vollzug und Gedanken vorangeht und aus dem es aufsteigt und schöpft. Rabbi Bär von Meseritz bezeichnet es mit einem von ihm neugeschaffenen Terminus als *Kadmuth ha-Ssechel*¹⁰⁰. Ich habe keine kürzere, schönere und erschöpfendere Definition des Wesens und der Funktion des chassidischen Gerechten finden können als das um 1770 gesprochene Wort des Rabbi Bär, daß «die *Zaddikim* Gott, wenn man so sagen dürfte, zu ihrem Unbewußten machen¹⁰¹».

Schechina; das passiv-weibliche Moment in der Gottheit

1

Wie gut haben es doch die Kabbala-Forscher! Wenn ich mir, wozu ich oft Gelegenheit habe, die Aufstellungen der Bibelwissenschaftler unserer Tage vor Augen halte und bedenke, wie vieles hier auf mühselig aufgebauten und oft an einem Haare hängenden Hypothesen beruht, mit denen die wahre, das heißt mythische Natur mancher zentraler Vorstellungen des Alten Testaments wieder ins Licht gesetzt werden soll – so atme ich erleichtert auf, wenn ich an mein Studiengebiet denke, in dem es – wenn ich mich einmal so ausdrücken darf – so viel reeller zugeht oder doch zugehen würde, wenn sich der solide Scharfsinn der Wissenschaftler ihm zuwenden würde und nicht die Himmelstürmerei der Scharlatane. Denn was die Alttestamentler manchmal nur um den Preis des tollkühnen *Quid pro quo* und unter Vergewaltigung des Wortlautes ihrer Texte in ihren intellektuellen Exerzitien eben noch erreichen können, bleibt doch immer für jeden, der unbefangen an die Texte der Bibel herantritt, im wesentlichen (ich möchte fast sagen: leider!) recht fragwürdig. Aber im kabbalistischen Schrifttum des mittelalterlichen Judentums kommen diese Hypothesen erst so eigentlich «nach Hause», liegt, was aus der Bibel so oft unter Verrenkungen erschlossen werden mußte, auf unverstellte Art offen zutage. Wo es sich um das Fortleben oder die Repristination mythischer Vorstellungen handelt, um deren Klärung die moderne Bibelwissenschaft sich abmüht, da erlauben *seine* Texte dem Kabbala-Forscher mit ganz anderer methodischer Sicherheit und Beglaubigung vorzugehen, als sie den Erforschern der Religion des alten Israel oder des nachexilischen Judentums möglich war, die sich mehr oder weniger auf dem zwar fruchtbaren, aber ach so schwankenden Boden bewegen müssen, den

etwa die genial-falschen Aufstellungen Hermann Gunkels oder Siegmund Mowinckels zuerst umrissen haben.

Die Schechina, das heißt, um es erst im allgemeinsten zu bestimmen, die Personifikation und Hypostasierung der «Einwohnung» oder «Anwesenheit» Gottes in der Welt, ist eine Konzeption, die das jüdische Volk seit nun etwa zweitausend Jahren durch alle Phasen seiner turbulenten und tragischen Existenz aufs intimste begleitet hat. So wie das Volk in seinem geistigen Leben den ursprünglichen Antrieben seiner Geschichte in den verschiedensten Richtungen Ausdruck gegeben hat, in der Halacha und Aggada, in Philosophie und Kabbala, im Messianismus und im Chassidismus – so hat auch die Konzeption der Schechina es in all diese mannigfachen Verzweigungen hinein, in ebenso mannigfaltigen Transformationen begleitet.

2

Gibt es eine Vorgeschichte der kabbalistischen Schechina-Vorstellungen in den biblischen Büchern oder den Apokryphen? Zwei Fragen sind hier, wo wenigstens einige kurze Bemerkungen darüber am Orte sein werden, voneinander zu trennen. Erstens: gibt es überhaupt in dieser Literatur Hypostasen göttlicher Kräfte und Qualitäten, die nicht nur poetische Personifikationen und Metaphern sind? Zweitens aber: gibt es in diesem Bereich schon Personifikationen und Hypostasen wesentlich weiblichen Charakters? Diese beiden Fragen sind in einer großen Literatur, die gerade in den letzten Jahren beträchtlichen Zuwachs erfahren hat, von vielen, vielleicht von allen möglichen Seiten aus behandelt worden und ebenso heftig umstritten¹. Zweifellos gibt es Personifikationen, die nicht nur begriffliche Abstraktionen sind, sondern von denen in konkreten Bildern gesprochen wird. Daß Aussagen über sie gemacht werden wie über unabhängige, quasi in sich selbst beruhende Wesen, ist sicher. Aber wo nun hier die Grenze der Metaphorik überschritten wird, wo nicht nur Fortsetzungen alter, vielleicht altorientalischer, Mythologeme solcher Art in Rückständen

sich erhalten, sondern wo auch in der sublimierten Form von anscheinenden Neubildungen in Wirklichkeit alte Vorstellungen sich in eine neue, in dem mythenfeindlichen Judentum nun verharmloste Form einkleiden – das ist außerordentlich unsicher. Ich möchte mich nicht gern unter die Kämpen mischen, die in dieser Arena fechten, aber ich muß gestehen – um nur das hervorragendste und berühmteste Beispiel zu erwähnen –, daß mir vieles etwa von den Aufstellungen über die biblische «Weisheit», *Chochma*, und deren angebliche mythische Hintergründe reichlich hypothetisch und unbewiesen scheint. Aber in der Tat wird auch hier die erste der von mir aufgeworfenen Fragen bejahend beantwortet werden können, wenn wir von Hypostasierung von Kräften überhaupt sprechen, ohne sie geradezu als *göttliche* Kräfte zu bestimmen, das heißt, ohne in ihnen, wie so gern geschieht, Aspekte der Gottheit selber zu sehen. Wenn wir etwa von der Weisheit sprechen, so ist in der Tat ein Salto mortale erforderlich, um sie gerade in diesen Texten, wie etwa in jenen berühmten Kapiteln I bis X der Proverbien und dem 28. Kapitel des Buches Hiob, als eine Hypostase *göttlichen* Charakters zu interpretieren. Gerade in jenen überschwänglichen und für die Religionsgeschichte so folgenreichen Schilderungen der Weisheit bleibt sie doch immer deutlich das erste der Geschöpfe, ist zwar älter als alle sichtbare Schöpfung, aber, wie uralt immer, doch eben jünger als Gott und niemals mit ihm gleich-ewig gedacht:

Gott hat mich als Anfang seines Weges gestiftet,
als ältestes seiner Werke von je.

Von urher bin ich belehnt, von der Frühe,
von den Vorzeiten der Erde.

(Proverbien 8:22)

Diese Weisheit war der «Vertraute» oder der «Werkmeister» Gottes bei der Schöpfung des Kosmos, aber nicht Gott selber. Sie ist ein Geschöpf der unsichtbaren Welt, aber kaum ein Aspekt des einen Gottes, geschweige denn seine Gemahlin.

Und wenn ihr entsprechende Gestalten in anderen Religions-

systemen selbst als Gottheiten auftreten, wofür einiges, wenn auch nicht überwältigendes, wirklich altes Material angeführt worden ist, so ist sie eben hier bewußt und entschlossen von solchem Rang heruntergedrückt und des göttlichen Charakters entkleidet worden. Und es ist vielleicht gerade unter psychologischen Gesichtspunkten einigermaßen zweifelhaft, ob wir *sofort* wieder mit einem Neuaufbruch oder Durchbruch jenes mythischen Charakters rechnen dürfen, dessen Liquidation in der Welt der biblischen Religion ein Ereignis von so ungeheurem Ausmaße war und sich unter so ungeheuren Anstrengungen vollzogen hat. Es liegt ein wenig Ungeduld in diesen Versuchen, das soeben Überwundene, als ob eigentlich gar nichts passiert wäre, sogleich in den neuen Gestalten wieder zu entdecken.

Wenn wir die zweite Frage, die nach dem Auftreten *weiblicher* Hypostasen, aufwerfen, so findet sich meines Wissens in der vor-philonischen Literatur nur im apokryphen Buch der Sapientia 8:3 *eine* Stelle, deren Wortsinn allerdings im Zusammenhang des ganzen Kapitels, und dem dort verwandten Sprachgebrauch nach, in der Tat von der Sophia als einer Braut oder Gattin spricht, ohne daß wir dabei zu Gewaltsamkeiten und Deutungskünsten Zuflucht nehmen müssen. Hier nämlich heißt es von der Sophia, daß sie ihre edle Abstammung durch ihre «Symbiosis» mit Gott erweise, und dies Wort wird im selben Kapitel weiterhin nicht nur von Vertrautheit im allgemeinen, sondern klar von ehelichem Zusammenleben gebraucht. Die weiblichen Epitheta der Sophia, die einfach durch die Tatsache des weiblichen Genus der entsprechenden Worte im Hebräischen und Griechischen erzwungen werden, können ja im Ernstfall nicht als Instanzen für den essentiell weiblichen Charakter der Figur selbst angeführt werden.

Wirklich in eindeutiger Weise als weiblich ist der Charakter der *Sophiá* in jüdischer Spekulation zuerst bei Philo von Alexandrien nachweisbar. In seiner Schrift über die Trunkenheit sagt er: «So werden wir den Meister [Demiurgen], welcher unser Weltall geschaffen hat, mit Recht zugleich auch als Vater des Erschaffenen bezeichnen, als *Mutter* aber das Wissen [*Episteme*, bei Philo identisch mit der Sophia] des Erzeugers; *ihm hat Gott beigewohnt*

und die Schöpfung erzeugt, wenn auch nicht nach Menschenart. Sie aber hat Gottes Samen empfangen und den einzigen und geliebten . . . Sohn, diese Welt, als reife Frucht in Wehen geboren². »

Hier also liegt wirklich ein echter *hieros gamos* vor, in dessen im Medium altjüdischer Tradition so seltsam scheinender Metaphorik manche Forscher (wie zuerst Reitzenstein) denn auch den Nachhall von hellenisierten, ursprünglich ägyptischen Mythologemen gefunden haben wollen³. Damit mich zu befreunden, fällt mir freilich schon aus dem Grunde schwer, weil das Bild von Vater und Mutter der Schöpfung bei Philo weitgehend von dem Zusammenhang des von ihm gedeuteten Bibeltextes Deuteronomium 21 : 20 (über den widerspenstigen Sohn, den sein Vater und seine Mutter, die ihn doch eigentlich retten sollten, vielmehr anklagen) bestimmt und hermeneutisch geradezu erzwungen wird⁴.

So auch erscheint Gott an anderen Stellen bei Philo als «Vater aller Dinge . . . und Mann der Sophia, der den Samen der Eudämonie in die gute und jungfräuliche Erde versenkt⁵». Hier ist von einer Ehe die Rede, die mit einer in ihrer Jungfräulichkeit sich immer mystisch erneuernden, mütterlichen Sophia vollzogen wird. So ist denn die Sophia hier in der Tat jungfräuliche Braut und Mutter in einem, ein Bild, das wir in der Symbolik der Kabbalisten in bedeutsamen Zusammenhängen wiederfinden werden. Ja auch als Tochter Gottes erscheint die Sophia in einem Bild, in dem Allegorisches und Archetypisches sich zu mischen scheinen, indem nämlich auf sie der biblische Name Bathuel zu deuten sei, «eine echtbürtige und ewig jungfräuliche Tochter [Gottes]⁶». Freilich haben wir an derselben Stelle gleich dahinter auch den gegen ein archetypisches Verständnis des Bildes gerichteten Ausspruch Philos: «Nun aber heißt Bathuel Vater der Rebekka. Wie kann man aber die Weisheit, Gottes Tochter, Vater nennen? Doch eben, weil ihr Name zwar weiblich, ihre Natur aber männlich ist . . . So bekümmern wir uns denn nicht um Namen, sondern erklären die Tochter Gottes, die Sophia, geradezu als männlich, daß sie nämlich der Vater ist, der in den Seelen Wissen, Einsicht und tugendhafte Handlungen aussät und erzeugt.» Auch dies Problem der männlichen Aspekte

in dem weiblichen Charakter der Sophia wird uns bei der Schechina in anderen und doch nicht ganz unähnlichen Zusammenhängen wieder begegnen.

Ich habe hier ausführlicher von der Chochma oder Sophia gesprochen, weil deren innerer Zusammenhang mit der kabbalistischen Konzeption der Schechina den Forschern von jeher aufgefallen ist. Aber auch andere Personifikationen, die später ebenfalls in das Bild der Schechina eingegangen sind oder doch, gleich wie die Sophia, auf sie bezogen wurden, verdienen hier Erwähnung. Vor allem das seit dem berühmten Kapitel 31 in Jeremia auftauchende Bild der Mutter Rahel, die über ihre Kinder, die ins Exil ziehen, weint, sowie die Personifizierung Zions als einer mütterlichen Gestalt im Unterschied zu der in der Bibel allein auftretenden Rede von der «Tochter Zion». Von der «Mutter Zion» spricht – wohl von dem Bild der Geburt der Kinder Zions in Jesaja 66:8 angeregt – zuerst die Septuaginta zu Psalm 87:5, wo im Urtext nur von Zion allein die Rede ist⁷. Dies Bild tritt dann auch in den späteren Apokalypsen auf, so etwa wenn der Autor des Vierten Buches Esra, zweifellos der bedeutendsten jüdischen Apokalypse, in Kapitel 8 von Zion als «unserer Mutter» spricht. Und auch in der talmudischen Literatur hat sich dieses Bild von Jerusalem oder Zion als Mutter Israels an einigen Stellen, wenn auch nicht häufig, schon lange vor dem Aufkommen der kabbalistischen Symbolsprache erhalten⁸. Aber nirgends ist Zion etwa ein Ausdruck einer Kraft oder Qualität in Gott selbst. Es ist, im Sinne der altorientalischen Vorstellungen von der Entsprechung der unteren und oberen Welt, eine Gestalt, die vielleicht in der Hochwelt ihre Stelle hat. Mit dem Mysterium der Gottheit selber aber hat sie im altjüdischen Schrifttum nichts zu tun, was ähnlich auch für das «himmlische Jerusalem» gilt, das mit dem soeben besprochenen Bild der «Mutter Zion» übrigens schon im Neuen Testament zusammengebracht wird.

Dasselbe gilt auch für die verbreitete Personifikation, die in der rabbinischen Literatur fast ausschließlich an die Stelle jenes seltenen Bildes von der «Mutter Zion» getreten ist. Ich meine die *Kenesseth Jisrael*, die zur Person erhobene Ekklesia oder Ge-

meinde Israel. Sie bezeichnet die personhaft gefaßte Ganzheit des Volkes als religiöse Gestalt und tritt in unendlich vielen Äußerungen der Rabbinen im Talmud und Midrasch als handelnde und sprechende Figur auf, als spiritueller Typus, als Wirklichkeit in der sakralen Sphäre und Geschichte. Es ist kein Wunder, daß dies hypostasierte Bild der «Synagoge» von den Vätern der altchristlichen Gemeinde zu dem der kirchlichen «Ekklesia» umgebildet worden ist. Schon im Talmud selbst werden Bibelworte, die von Vater und Mutter sprechen, auf Gott als Vater und die Gemeinde Israel als Mutter gedeutet. So etwa (b. *Berachoth* 35 b): «Wer etwas von dieser Welt ohne Segensspruch genießt, beraubt gleichsam Gott und die Gemeinde Israel, denn es heißt [Proverbien 28:24]: ‚Wer Vater und Mutter beraubt usw.‘ Vater ist hier Gott, von dem es heißt: ‚Ist er nicht dein Vater, der dich geschaffen?‘; und Mutter ist hier die Gemeinde Israel, von der es heißt [Proverbien 1:8]: ‚Verlasse nicht die Lehre deiner Mutter.‘»

Diese «Gemeinde Israel» ist im Sinne der allegorischen Ausdeutung des Hohen Liedes als durch den Bund Gott ehelich anverlobt gedacht. Von ihr als weiblicher Gestalt kann hier ohne jede Einschränkung gesprochen werden. Die Aggada macht denn auch keinerlei Versuch, dies Bild der Ekklesia als Braut, *Matrona*, adlige Prinzessin und dergleichen irgendwie zu verwischen. Im Gegenteil: wo immer von dieser Beziehung Gottes zu seinem Volk im Sinne des Bundesschlusses die Rede ist, werden durchweg Gleichnisse gebraucht – und die Gleichnisrede ist ja oft das entscheidende Medium der Mitteilung in der Welt der Aggada –, welche Israel als den weiblichen Partner dieses Bundes darstellen. Kein Dokument ist in diesem Zusammenhang aufschlußreicher, kostbarer und eindrucksvoller als der Midrasch zum Hohen Lied, der die *Kenesseth Jisrael* mit allen Attributen der holden Weiblichkeit ausschmückt, dabei aber doch die biblischen Bilder als Allegorien historischer Verhältnisse auffaßt, das heißt also, ohne ihre mythische «Ladung» (wenn anders sie eine haben) zu explodieren. Aber wiederum ist hier noch stärker als in den oben besprochenen Fällen klar (schon durch die große Fülle von Material, die uns hier zur

Verfügung steht), daß den Autoren dabei keinerlei Bild einer selber als göttlich empfundenen Macht vor Augen stand. Niemals vermischen sich die Bereiche Gottes und der Ekklesia, in der er wirkt und die ihm zugeordnet ist; der Abgrund zwischen der Braut und dem Bräutigam wird nirgends übersprungen, und Bilder der sexuellen Sphäre, die das etwa nahelegen könnten, werden in diesen Gleichnisreden sorgfältig vermieden. Nur so viel ist wahr – und das ist freilich nicht wenig! –, daß in all jenen Reden von der Sophia, von Zion und der Gemeinde Israel ein reicher Fundus von Bildern geschaffen wurde, aus dem, als die Macht der Bilder sich wieder einmal als stärker erwies denn das Bewußtsein ihrer Sprecher, eine alt-neue Schicht der Sicht des Göttlichen sich nähren konnte: in der Gnosis, in der Sophia-Theologie christlicher Sekten und der russischen Kirche nicht anders als in der Kabbala. Aber es wäre voreilig, weil wir wissen, daß in der Historie solcher «Aufstand der Bilder», wie ich diesen Vorgang nennen möchte, sich vollzogen hat, deswegen ihn in eine Zeit zurückzudatieren, in welcher er in Wirklichkeit noch nicht erfolgt ist. Wohl aber kamen solche Bilder dem hypostasierenden Blick der Mystiker entgegen und brauchten dann freilich nur von ihnen herausgehoben zu werden.

3

Im Unterschied zu den eben besprochenen Bildern nun deckt der in der talmudischen Literatur seit etwa dem ersten vor- oder nachchristlichen Jahrhundert ungemein verbreitete Terminus «Schechina» einen Sachverhalt, der wirklich in diesen Quellen eindeutig in die göttliche Sphäre führt. Das Wort kommt in der Bibel und der außerrabbinischen Literatur, trotz manchen mißglückten Versuchen, es in ihr, besonders in dem Neuen Testament, unter den Verkleidungen der Übersetzungen nachzuweisen, nicht vor, übrigens auch nicht in den neuentdeckten hebräischen Texten der Rollen vom Toten Meer, soweit sie bisher bekannt geworden sind. Das Wort wird in den Quellen ausschließlich vom «Wohnen» Gottes, nicht von beliebigem Wohnen,

gebraucht. Es bedeutet nicht etwa den Platz, an dem Gott wohnt, wie manchmal erklärt wird – das wäre im Hebräischen *Mischkan*, ein im Alten Testament oft von der Wohnung Gottes im Stiftszelt oder im Tempel gebrauchter Ausdruck. Das «Wohnen» Gottes, seine Schechina im wörtlichen Verstand, bedeutet vielmehr seine sichtbare oder auch verborgene Anwesenheit an einem Platz, seine Gegenwart. Diese kann sich in einem überirdischen Lichtglanz manifestieren – von einem solchen Licht (*Ziv*) der Schechina ist oft die Rede. Sie kann unter Bildern beschrieben werden, so etwa, wenn die Rede ist von den «Flügeln der Schechina», unter denen sich die Frommen oder die Proseljten bergen, oder von dem «Antlitz der Schechina», das sie schauen, oder den «Füßen der Schechina», die, wer eine Sünde im geheimen begeht, aus der Welt gleichsam verdrängt. Sie kann aber auch ohne jede ausdrückliche Manifestation einfach nichts weiter sein als eben die pure Anwesenheit Gottes und das Bewußtsein von seiner Präsenz.

Während aber Eigenschaften Gottes, wie seine Güte, Weisheit oder Strenge, unbedenklich schon so weit personifiziert werden, daß sie in der Aggada vor Gott argumentieren und *zu ihm* sprechend auftreten können, gleichsam als wären sie nur von seinem eigentlichen, alles übersteigenden Wesen abgesprengte und verselbständigte Figurationen seiner moralischen Aspekte, so trifft das für die Schechina im Talmud, Midrasch und den aramäischen Paraphrasen der Bibel aus diesen Kreisen nicht zu. Nicht ohne weiteres stand offenbar die *Anwesenheit* Gottes in der Welt mit seinen *Eigenschaften* auf einer Linie. So ist denn die Schechina immer Gott selber, Gott, insofern er an einem bestimmten Ort oder bei einem bestimmten Vorgang anwesend ist. Mit anderen Worten: wir haben es mit einem in hyperbolischen Bildern umschriebenen Ausdruck für Gott selber zu tun, der am Rand oder Übergang zur Hypostasierung steht. Ich würde mir daher nicht die Definition zu eigen machen, die ein so hervorragender Gelehrter wie George Foot Moore von der Schechina gegeben hat, indem er sie als «a kind of verbal smoke-screen to conceal the difficulty presented by the anthropomorphic language» bezeichnet⁹.

Zweifellos läßt sich an vielen Stellen der Sinn des betreffenden Passus durchaus präzise treffen, wenn man das Wort «Gegenwart» (nämlich Gottes) für Schechina einsetzt. «Wenn zwei zusammensitzen und sich mit den Worten der Tora beschäftigen, ist die Schechina unter ihnen», «Die Sünde des Menschen entfernt die Schechina aus der Welt» und was dergleichen Epigramme mehr sind, die von Abelson in seinem großen Buch ausführlich besprochen worden sind¹⁰.

Ebenso oft lassen sich auch die Termini *Gott* («Herr der Welt», «Der Heilige, gelobt sei Er» und ähnliche Bezeichnungen) und *Schechina* einfach auswechseln. In der Tat steht bei vielen Äußerungen, die von der Schechina sprechen, an Parallelstellen einfach und *sans phrase* Gott («der Heilige, gelobt sei Er») selber, ja es finden sich sogar beide Termini ohne jeden Sinnesunterschied in einem und demselben Passus durcheinander. Ausgezeichnet wird das etwa durch eine der paradoxesten Äußerungen des tannaitischen Midrasch illustriert, die, wie es anzumerken lohnt, aus der Zeit der lebendigsten Auseinandersetzung des Rabbinismus mit der Gnosis des 2. Jahrhunderts stammt: «Rabbi Akiba sagte von dem Vers [II Samuel 7:23] ‚Für dein Volk, das du aus Ägypten erlöst hast, ein Stamm und seinen Gott‘: wäre es nicht ein ausdrücklicher Vers der Schrift, wäre es völlig unmöglich, so zu sprechen! Israel spricht gleichsam *vor Gott*: ‚Dich selbst hast du erlöst‘, und so finden wir denn auch, daß an jedem Ort, wohin Israel exilierte, *die Schechina* bei ihnen war¹¹.» Diese Vorstellung einer Erlösung Gottes aus seinem eigenen Exil, die hier so kühn gerade von dem bedeutendsten Vertreter einer Esoterik striktest jüdisch-gesetzlicher Observanz wie Rabbi Akiba einem überaus obskuren und daher die Spekulation in Bewegung setzenden Bibelvers zugeschoben werden konnte, weiß bei aller Extravaganz nichts von einer Scheidung zwischen Gott und der Schechina, wie der Satz deutlich zeigt.

Auch andere Aussprüche und Wendungen, die später im Licht des kabbalistischen Sprachgebrauchs oft eine ganz andere Nuancierung und Interpretierung erhielten, waren in ihrem ursprünglichen Zusammenhang ohne solche spezifische Note gemeint.

«Kein Ort ist frei [das heißt unbesetzt oder unerfüllt] von der Schechina, nicht einmal der Dornbusch», heißt es im Zusammenhang der Erscheinung der Schechina im brennenden Dornbusch¹². Gott kann sich überall manifestieren, selbst im Niedrigsten, wie einem Dornstrauch. Aber auch hier ist die Schechina nichts anderes als eben Gottes Gegenwart, ohne weitere Qualifizierung.

Es ist aber durchaus verständlich, daß diese Allgegenwart Gottes auch umgebogen werden und als eine seiner Eigenschaften verstanden werden konnte, parallel zu seiner Güte oder Strenge. Wo freilich und in welchen Äußerungen solcher Bedeutungswandel sich eindeutig schon in der älteren Literatur vollzieht, ist durchaus nicht mit Sicherheit zu sagen. Manche Forscher haben gemeint, daß etwa manche Stellen, an denen der Talmud Gott selber von «meiner Schechina» sprechen läßt, schon ihre Auffassung als einer Qualität Gottes bedingen¹³. Mir scheint das keineswegs sicher. Auch hier mag einfach «meine Anwesenheit» gemeint sein. Mit Gewißheit läßt sich sagen, daß die Schechina nirgends in den von Abelson analysierten Stellen Gott gegenübertritt, und nirgends ist in der alten Aggada etwa die Rede von «Gott *und* seiner Schechina». Gott spricht zwar oft von ihr, aber in keinem einzigen Fall zu ihr, und niemals findet sich ein Ausdruck wie «Ich und meine Schechina». Für die *alten* Aggadisten ist diese Vorstellung, daß die Schechina neben und an der Seite Gottes selber auftrete, noch durchaus unvollziehbar. Es wird auch hier am Ort sein, hervorzuheben, daß an keiner einzigen mir bekannten Stelle diese aggadische Schechina irgendwie schon mit der Sophia verbunden oder identifiziert wird. Wenn etwa Rankin sagt, Schechina sei «a kindred figure to wisdom¹⁴», so ist das eben nur für das sehr viel spätere kabbalistische Symbol der Schechina wahr, mit dem wir uns befassen wollen, aber nirgends für die altrabbinischen Quellen.

Wohl aber ist die Personifikation der Schechina in einigen Richtungen schon weit fortgeschritten. Am weitesten geht von Stellen, deren Text einwandfrei feststeht, wohl die Schilderung im Midrasch zu den Klage Liedern, wo wir lesen: «Als die Schechina [nach der Zerstörung des Tempels] das Heiligtum verließ,

da kehrte sie sich noch einmal um, umarmte und küßte die Wände und Säulen des Heiligtums, weinte und sprach: Sei gegrüßt, mein Heiligtum; sei gegrüßt, Haus meiner Herrschaft; sei gegrüßt, Haus meiner Herrlichkeit; sei gegrüßt von nun an¹⁵.» Daß es sich aber auch hier um keine Personifikation einer weiblichen Gestalt handelt, sondern um eine, wenn auch kühne, der Gegenwart Gottes selber, folgt klar aus dem vorangestellten Gleichnis, in dem die Schechina in diesem ihrem traurigen Stande nicht etwa mit einer Prinzessin oder Königin, sondern mit einem König verglichen wird, wie immer in diesen Quellen, wenn Gott selbst in Gleichnisrede gezogen wird. Von einer wirklichen Vergleichung der Schechina mit einem Weibe weiß diese ganze ältere Literatur nirgends etwas.

Noch schärfer wäre übrigens der Ausdruck der Personifikation an einer anderen, in der späteren jüdischen Literatur viel zitierten Stelle (deren Auffassung freilich sehr umstritten ist), wenn wir sicher sein könnten, daß der Text dort in Ordnung ist. Es handelt sich dort, in einer Mischna¹⁶ über die Hinrichtung der zum Tode Verurteilten, um eine Äußerung über das Mit-Leiden Gottes mit den Qualen des durch Erhängen hingerichteten Delinquenten: «Wenn der Mensch Qual erleidet, wie spricht da die Schechina? ‚Mein Kopf ist mir schwer, mein Arm ist mir schwer.‘» Aber in vielen und wichtigen alten Handschriften und Zitaten fehlt hier gerade das entscheidende Wort «Schechina», und was später dann als Ausspruch der Schechina ein weitverbreitetes Epigramm geworden ist, war ursprünglich vielleicht nur ein sprichwörtlicher Ausdruck für die Empfindung des Menschen selber, die Gott sich zu eigen macht¹⁷.

Daß aber der jüdische Sprachgebrauch von Schechina schon in talmudischer Zeit einer gnostischen Hypostasierung fähig war, von der die jüdischen Quellen der gleichen Periode noch keine deutliche Kunde geben – einer Hypostasierung freilich, die eine Verflüchtigung ins ganz Unbestimmte hin involvierte –, beweist schlagend das mandäische Schrifttum. Im Talmud wird nur an *einer* Stelle, und zwar gerade ironisch-polemisch, eine Mehrzahl von Schechinas erwähnt. Der Kaiser soll den Rabban Gamaliel (Ende des 1. Jahrhunderts) gefragt haben: Da ihr (Juden) be-

hauptet, daß in jeder Versammlung von zehn die Schechina weilt, «wie viele Schechinas [aramäisch: *Schechināthā*] gibt es also bei euch?!¹⁸» Die Mandäer aber haben diese pluralistische Verallgemeinerung der Schechina, die natürlich ihre Unterscheidung vom höchsten Gott bedingt, unbedenklich vollzogen, wie sie das auch mit so vielen anderen Begriffen der religiösen Sprache getan haben. Sie sprechen immer wieder in ihrer Literatur von Myriaden und Aber-Myriaden von Welten, Schatzhäusern des Reichtums (*Uthras*, das heißt wohl soviel wie *The-sauroi*) und Schechinas, ohne daß der Sinn der letzteren je präziser bestimmt wird. Sie sind offenbar Lichtwesen oder Lichtorte, Wohnungen von Licht, die selber Licht sind. Eine greifbare Funktion üben sie im mandäischen Pantheon nicht aus. In den frühesten Schriften der innerhalb des rabbinischen Judentums verbliebenen Gnostiker und Mystiker, in der Literatur der *Hechaloth*-Schriften und den Schilderungen der Merkaba, der himmlischen Thronwelt Gottes, finden wir dagegen den Begriff der Schechina noch nicht anders verwandt als in der gleichzeitigen Aggada. Diese Esoteriker, die unmittelbaren Erben der alten Apokalyptik, haben den allgemeinen Sprachgebrauch, der auch die Glorie Gottes mit der Schechina weitgehend identifizieren konnte, übernommen. Die Merkaba-Welt ist der Ort «seiner vor den Menschen *verborgenen Schechina* in der höchsten Höhe¹⁹». Statt des «Throns der Herrlichkeit», wie es im Talmud immer heißt, wird in diesen Schriften vom «Thron der Schechina» gesprochen²⁰. Die verborgene Schechina ist es eben, die in der höchsten Vision den Eingeweihten dort erscheint. Von dieser Schechina, die auf dem Throne sitzt, geht eine Stimme aus, die zu den Unteren spricht²¹. All dies ist, scheint mir, noch innerhalb der oben analysierten Auffassung, die Schechina und Gott selber gleichsetzt, verständlich, ohne daß wir hier schon weitere Entwicklungen ansetzen müßten. Die uns erhaltenen Fragmente einer esoterischen Schilderung der Gottheit in striktest anthropomorpher Form bezeichnen ihren Gegenstand, die «Messung des Körpers» (*Schi'ur Koma*), in einer Rezension als Beschreibung des anthropomorphen Schöpfergottes (*Jozer Bereschitb*), des Demiurgen, in anderen aber schon direkt als den

«Körper der Schechina²²». Aber auch hier liegt noch keine Unterscheidung zwischen Gott und einer ihm selbständig gegenüberstehenden, als Schechina personifizierten Eigenschaft vor, wenn auch *vielleicht* schon irgendeine gnostische Unterscheidung zwischen dem verborgenen Wesen Gottes und seiner den Propheten und Merkaba-Mystikern erscheinenden (wenn auch an sich ebenso verborgenen) Gestalt mitspielt. Aber auch hier spricht die Stimme, die von der Schechina ausgeht, nicht etwa nach oben zu Gott, sondern, wie an allen anderen solchen Stellen, nur zu der Kreatur.

Eine entscheidende neue Entwicklung bahnt sich aber nun in der spätesten Schicht des uns bekannten Midrasch an. In einer von Abelson und anderen Gelehrten merkwürdigerweise gerade übersehenen Stelle, in dem Midrasch zu den Proverbien 22 : 29, tritt zum erstenmal die Schechina nicht nur den Menschen gegenüber, sondern Gott selbst! «Als das Synhedrion den König Salomo mit den drei Königen und vier Privatleuten zusammenstellen wollte [die keinen Anteil an der Seligkeit haben], *da stand die Schechina vor Gott auf und sprach vor ihm*: Herr der Welten! ,Hier siehst du einen Mann, in seiner Arbeit geschickt, vor Könige kann er sich stellen‘, jene aber wollen ihn [im Gegensatz zu der Fortsetzung des Verses, der soeben zitiert war] unter die Finsterlinge [das heißt die der Verdammnis Verfallenen] rechnen. Da ging eine himmlische Stimme aus und sprach, usw.²³.» Hier also ist zum ersten Male zwischen Gott und der Schechina klar geschieden. Beide treten nebeneinander in einem Dialogverhältnis auf. Ja Juda der Fromme in Regensburg las im 12. Jahrhundert in seinem Texte diesen Passus in noch gewagter Form: «Da warf sich die Schechina vor Gott nieder.» Mit Recht macht Moses aus Tachau, der am Anfang des 13. Jahrhunderts diese Stellen zitiert²⁴ und sich weidlich über sie entzündet, darauf aufmerksam, daß im Talmud und älteren Aggada-Werken dieser für uns entscheidende Satz nicht steht. Und wirklich ist hier ausgezeichnet erkennbar, wie er aus einem viel unvernünftigeren Zusammenhang auf die Schechina übertragen worden ist. Der Talmud (*Sanbedrin* 104b) erzählt nämlich, ohne Salomos Namen zu nennen: «Sie wollten noch einen mitzählen

[das heißt Salomo]; da kam das Bild seines Vaters [David] und warf sich vor ihnen nieder, sie aber beachteten es nicht. . . . Da kam eine himmlische Stimme und zitierte ihnen den Vers Proverbien 22:29.» Die Lesart des jungen Midrasch, die den alten Parallelstellen fremd ist, konnte offenbar erst aufkommen, als in uns unbekanntem Kreisen später Aggadisten die Hypostasierung der Schechina als einer Qualität Gottes erfolgte. Bei Berücksichtigung des sonst stark zur anthropomorphen Merkaba-Mystik neigenden Charakters des Midrasch zu den Proverbien scheint die Annahme unwahrscheinlich, daß sie etwa ihrerseits schon (oder erst) von den Spekulationen der Philosophen hervorgerufen sein könnte.

Denn in der Tat: der mittelalterlichen Philosophie des Judentums war die Schechina als eine Manifestation Gottes durchaus gegenwärtig, und zwar gerade als etwas von Gott selbst Unterschiedenes. Diese deutlich von Gott unterscheidbare Hypostase nimmt aber, im Einklang mit den hier vorherrschenden rationalen Tendenzen zur Sicherung des reinen Monotheismus, einen Charakter an, der allem Kabbalistischen *toto coelo* fernsteht. Alle Philosophen, von Saadja über Juda Halevi zu Maimonides, erklären übereinstimmend, daß die Schechina, die auch bei ihnen mit der in der Bibel genannten Herrlichkeit oder dem Lichtglanz Gottes identisch ist, eine *freie Schöpfung* Gottes sei, wenn auch die erste, die aller grobmateriellen voranging. Als Kreatur hat sie demnach keinerlei Teil am göttlichen Wesen oder seiner Einheit. «Die Lichterscheinung, welche dem Propheten die Gewißheit von der Authentizität der ihm gewordenen Offenbarung geben soll, ist ein kreatürliches Licht, heißt in der Bibel *Kabod* und in der rabbinischen Tradition Schechina²⁵.» Diese Theorie bildet, wie mit Recht gesagt worden ist²⁶, fortan eine der Grundsäulen der philosophischen Bibelexegese. Als erste aller Schöpfungen wird dies Urlicht ausdrücklich definiert zum Beispiel von Juda ben Barsilaj aus Barcelona, der kurz vor dem Auftauchen der südfranzösischen Kabbala schrieb. Er sagt: «Als es in Gottes Gedanken aufstieg, eine Welt zu schaffen, da schuf er als erste aller Schöpfungen den Heiligen Geist, der auch die Glorie unseres Gottes heißt. Dies ist ein strahlender Glanz

und ein großes Licht, das auf alle seine anderen Kreaturen ausstrahlt . . . Und die Weisen nennen dieses große Licht Schechina. Kein Geschöpf, weder Engel, noch Seraph, noch Prophet kann es in seiner anfänglichen Wesenheit erschauen, und auch kein Prophet würde solche Schau überleben. Daher zeigt Gott dem Engel und Propheten etwas vom Ende [oder der ‚Rückseite‘] dieses Lichtes²⁷. » Daß die Schechina ein feinmaterieller Körper sei – und als solcher *eo ipso* kreatürlich –, der je nach dem Willen Gottes jeweilig die Gestalt annimmt, welche Gott dem Propheten zeigen will, ist auch Juda Halevis Meinung²⁸.

Auch Maimonides spricht von der Schechina als einem «erschaffenen Licht, das Gott auf wunderbare Weise an irgendeinem Ort zu dessen besonderer Auszeichnung sich lagern läßt²⁹». Daß diese Auffassung der Schechina als einer von Gott völlig getrennten Kreatur, wenn auch noch so hohen Ranges, den talmudischen Texten völlig fremd und nur mit großer Gewaltbarkeit mit ihnen zu vereinbaren war, dürfte diesen bedeutenden Autoren kaum entgangen sein. Sie zogen aber dies Zerhauen des gordischen Knotens offenbar dem Risiko vor, das die Anerkennung einer unerschaffenen Hypostase vom monotheistischen Standpunkt involvieren mußte. Aber sie vermeiden, mit der einzigen Ausnahme Juda ben Barsilajs, überhaupt nach Möglichkeit, dieses ihr neues Prinzip an konkreten Exegesen von Stellen über die Schechina durchzuführen. Von einem weiblichen Charakter der Schechina ist ihnen nirgends das geringste bekannt.

Die Kabbalisten sind später nicht müde geworden, gegen diese Theorie der Philosophen über den Charakter der Schechina zu protestieren. Noch Abraham Michael Cardoso, der große Vertreter der häretischen Kabbala der Sabbatianer, mutzt es ihnen gehörig auf und sagt, die jüdischen Philosophen würden dereinst, wenn der Messias käme, dafür zur Rechenschaft gezogen werden, daß sie die wahre Gotteserkenntnis während der Zeit des Exils mit dieser These verdunkelt oder geradezu ruiniert hätten!

Noch eine andere Stelle aus einem sehr späten Midrasch beweist, daß im 11. Jahrhundert in Südfrankreich, noch lange vor dem Aufkommen der Kabbala, in der Tat solche Scheidung

zwischen Gott und der Schechina möglich war. Diese in der Diskussion bisher ebenfalls übersehene Stelle steht im *Bereschith Rabbathi* des Moses Hadarschan aus Narbonne³⁰. Er paraphrasiert hier fast wörtlich ein Stück aus dem pseudepigraphischen Alphabeth des Rabbi Akiba. «Rabbi Akiba sagte: Als Gott die Taten der Generation des Henoch bedachte und sah, daß sie verderbt und schlecht waren, da zog er *sich und seine Schechina* aus ihrer Mitte zurück.» In den älteren Fassungen steht natürlich nur etwas von der Zurückziehung seiner Schechina³¹. Aber für diesen Autor ist es offenbar schon möglich, Gottes Selbst und seine Schechina zu trennen. Das mag in der Linie des oben erwähnten Midrasch zu den Proverbien liegen. Für orientalischen Ursprung dieser Quelle bei Moses ha-Darschan spricht, daß auch in der sicher aus dem Orient stammenden jüngeren Ergänzung zum Alphabet des R. Akiba dieselbe Scheidung auftritt: «In jener Stunde schaute Gott und sah seinen Thron und seinen *Kabod* und *seine Schechina*³².» Andererseits ist der Rabbi von Narbonne schon von der philosophischen Exegese auf Umwegen beeinflußt. Läßt er doch auch an anderer Stelle die Engel aus dem «Lichtglanz der Schechina» erschaffen sein. In der älteren Literatur erscheint dieser Lichtglanz ausschließlich bei Theophanien oder in eschatologischen Stücken. Nun wird er in verwandelter Funktion und Auffassung als Urstoff der Schöpfung gedacht, eine Erklärung, die wohl eher auf der Linie der seit dem 9. und 10. Jahrhundert aufkommenden philosophischen Spekulation liegt als auf der der vorphilosophischen Aggada.

Daß eine gewisse Kritik an der Häufung von Hypostasierungen auch in der Aggada möglich war, beweist eine Stelle, die freilich wahrscheinlich späten Ursprungs ist (8. bis 10. Jahrhundert?). Schechter zitiert aus einer dem 13. Jahrhundert angehörenden jemenitischen Midrasch-Kompilation, deren voller Text noch unediert ist: «Rabbi Eliezer sagte: Wer einen Bibelvers wörtlich übersetzt, ist ein Lügner; wer aber etwas hinzufügt, begeht Blasphemie. Wer zum Beispiel den Vers Exodus 24: 10: ‚Sie sahen den Gott Israels‘, wörtlich übersetzt, ist ein Lügner, denn der Heilige, gelobt sei Er, sieht, aber wird nicht gesehen. Wer

hingegen diesen Vers übersetzt: ‚Sie sahen die Glorie der Schechina des Gottes Israels‘, der begeht Blasphemie: denn er konstruiert hier eine Trinität: die Glorie, die Schechina und Gott³³. » In der Tat steht die hier verworfene Übersetzung in einer der alten aramäischen Paraphrasen aus Palästina, dem sogenannten Fragmententargum. Der Einwand gegen die mögliche trinitarische Ausbeutung dieser Paraphrase ist zwar recht gekünstelt; immerhin folgt hieraus, daß vor dem Aufkommen der Kabbala solche Zusammenballungen von hypostasierten Appellativen Gottes schon als dogmatisch bedenklich interpretiert werden konnten. Dies freilich setzt zugleich voraus, daß der Autor solcher Kritik noch nichts von der philosophischen «Degradierung» der Schechina zu einer Kreatur wußte.

4

↓ Ganz anders tritt nun die Schechina in den ersten Quellen der Kabbala auf, die, wenn auch stammelnd und unbeholfen, einen neuen Begriff von Gott entwickeln. Diese neue Gottesauffassung nimmt zwar oft alte Motive der rabbinischen Tradition nachdrücklich auf, kombiniert sie aber ganz eigenartig im Sinne einer neuen Sicht, deutet sie um und stellt sie in unerwartete Zusammenhänge hinein. Dabei gelangt dann die Schechina zu einer neuen und in ihrer Bedeutung für das Weltbild der alten Kabbala überragenden Bedeutung, die hier mindestens in ihren wesentlichsten Momenten näher zu präzisieren ist.

Es ist nicht nur Zufall, daß der deutlichste Beitrag zu dem neuen Verständnis der Schechina von Texten geleistet wird, in denen, wenn auch auf sehr verschiedene Weise, der Durchbruch des mythischen Bewußtseins in die Sphäre des rabbinischen Judentums sich am entschiedensten vollzieht, wie den Büchern Bahir und Sohar. Während aber in den kurzen Fragmenten des Bahir eine kollektive Leistung vorliegt, Reste und Umarbeitungen von alten, noch unmittelbar von orientalischer Gnosis herkommenden Fragmenten und darauf weiterbauende Stücke theosophischer Aggada, die man, wenn man auf dem Boden philo-

logischer Analyse bleiben will, wohl kaum *einem* Autor zuschreiben kann, so haben wir es im Sohar mit einem gewiß erstaunlichen Dokument von durchaus persönlichem Charakter zu tun. Denn hier vollzieht sich der Durchbruch des Unbewußten in einer zu literarischem Ausdruck hochgradig fähigen Individualität, welche die ihr zugeflossene esoterische Tradition von mehr als hundert Jahren intensiver kabbalistischer Entwicklung in einem seltenen Maß persönlich umgeschmolzen und zudem die Kraft besessen hat, diese ihre eigenen Bilder den nachfolgenden Generationen als Erbschaft aufzuzwingen. Dies freilich wird wohl nur deswegen möglich gewesen sein, weil sie sich von dem angesprochen fühlten, was hier so eigenwillig und entschieden sein Daseinsrecht innerhalb des Bereichs des Judentums verlangt hat, ohne doch seinen essentiell mythischen Charakter zu denaturieren.

Das Wesentliche am kabbalistischen Gottesbegriff ist, wie hier schon hervorgehoben wurde, die in ihm vorliegende entschiedene dynamische Auffassung: Gottes Schöpferkraft und Lebendigkeit entfalten sich in einer unendlichen Bewegtheit seiner Natur, die nicht nur nach außen, ins Kreatürliche hin, ausströmt, sondern auch in sich selber zurückströmt. Der fundamentale Widerspruch, der zwischen dieser dynamischen Auffassung, die die Einheit Gottes gerade im geheimen Leben seiner Natur suchte und zu finden glaubte, und der jüdischen Tradition entstehen mußte, ist evident. Die «Unveränderlichkeit» Gottes, seine «Unbewegtheit», war ja eines der Momente, in dem die prophetische Verkündigung von Gott mit der aristotelischen Lehre vom unbewegten Bewegter zusammenzutreffen schien. Jedenfalls war sie seit jeher nachdrücklich in den Vordergrund des jüdischen Monotheismus gerückt worden und hatte in der rationalen Formulierung des Glaubensinhalts des Judentums durch die jüdisch-arabische Philosophie die stärkste Akzentuierung erhalten. Natürlich verhielt es sich auch hier so, daß die volkstümliche Rede der Schriftgelehrten keineswegs immer den Anforderungen der reinen, keinem Mißverständnis ausgesetzten Formel entsprach. Jedoch fanden solche retardierenden Momente zwar hier und da ihren Ausdruck, waren dabei aber

von keinem ausdrücklichen, bewußten Willen zu deren Zusammenschluß und Kristallisierung getragen. Dies letztere aber, die *Kristallisierung alles Nichtkonformistischen in der Rede von Gott*, ist es, was das eigentlich Provokatorische an den kabbalistischen Äußerungen ausmacht. Und mehr als das: die Kabbalisten verfügten, in der Zeit der Herrschaft des philosophischen Aristotelismus, nicht über den Begriffsapparat, um ihre Intuition von Gott in einer adäquaten begrifflichen Sphäre formulieren zu können. Die einzige Sprache, die ihnen auf dieser Sphäre zur Verfügung stand, war eine, die allem, was sie eigentlich sagen wollten, ins Gesicht schlug. So verfangen sie sich denn oft genug hilflos in dem Netz der Widersprüche zwischen jenen starren, undialektischen Begriffen, die sie als Kinder ihrer Zeit selber benutzen mußten, und den Bildern und Symbolen, in denen sie lebten und webten, die aber so schlecht in ihrer von ihren Gegnern oktroyierten Begriffswelt unterzubringen waren.

So griffen denn die Kabbalisten zu dem Auskunftsmittel, zwischen einer Schicht der Gottheit, ihrem verborgenen An-Sich, ihrem Ur- und Ungrund, und einer anderen Schicht, nämlich ihrer schöpferisch zur Äußerung drängenden Natur, zu unterscheiden. Die eine ist wirklich ohne Bewegung und in den Begriffen der orthodoxen Theologen mindestens negativ zu beschreiben oder, besser, zu umschreiben; die andere ist der dynamische Aspekt des unendlichen Lebens, der Kräfte und Potenzen, in denen dieser Prozeß des schöpferischen und welterhaltenden Wirkens Gottes sich realisiert. Die eine ist in der Sprache der Kabbalisten *En-Sof*, die indifferente Einheit und ewig in sich ruhende Wurzel und Koinzidenz aller Widersprüche; die andere ist die Welt der zehn Sefiroth, welche die heiligen Namen, das heißt Aspekte Gottes, und die zehn Schöpfungsworte (*logoi*) Gottes sind. Von dieser Welt freilich dürfte man in der Tat, im Widerspruch zu dem dogmatischen Ukas der Theologen, sagen: «Und sie bewegt sich doch!»

Nur selten ist etwa *En-Sof* als Energie oder Kraft gedacht³⁴. Er – im Sinne der Kabbalisten müßte man besser neutral von einem Es sprechen – ist einfach und schlechthin verborgen und transzendent. Keine Aussage hat ihn zum Gegenstand. Die Sefi-

roth aber, die zwar Gott selber sind, aber als Stationen seiner Offenbarung, als Aspekte seiner Natur, wie und sofern sie sich uns darbietet, sind vor allem Träger der aktiven schöpferischen Kraft. Wenn sie, wie so oft, «Kräfte» heißen, so ist dies Wort hier keineswegs im Sinne der mittelalterlichen Scheidung von *actus* und *potentia* zu verstehen. Sie sind durchaus nicht der Möglichkeit nach da, sondern der Wirklichkeit nach. Sie sind verselbständigte Momente, die kraftgeladen und Kraft ausströmend den Prozeß, in dem Gott sich selber mitteilt, in dem er seinen Großen Namen kundgibt, vorwärtstreiben. In diesem Sinn werden die Sefiroth im Bahir als «die Könige» bezeichnet, in denen der eine verborgene König sich äußert, und als «die Stimmen», in denen das eine unaussprechbare Wort, der Name, in der Tora, aber auch in aller Schöpfung überhaupt, zur Sprache kommt. In dieser Welt der Sefiroth, von denen jede als eine Hypostasierung gewisser Seiten der Gottheit angesehen werden kann, erhält nun die Schechina ihre neue Bedeutung als zehnte und letzte Sefira. Das entscheidende Moment ist hierbei zweifellos die Hervorkehrung ihres weiblichen Charakters, von dem, wie oben betont, keine vorkabbalistische Quelle etwas weiß, in den aber nun alles, was im biblischen und altrabbinischen Schrifttum einer solchen Auffassung fähig war, hineingenommen wurde. Zwei Wege bieten sich zur Erklärung dieses Phänomens der weiblichen Schechina an. Der eine besagt, daß die letzte Sefira schon bei der ersten Konzeption dieser Vorstellungen als Rezeptakel aller anderen gedacht war, dadurch eben sich als weiblich dem kabbalistischen Bewußtsein darbot und in logischer Konsequenz nun weibliche Symbole der religiösen Sprache auf sich zog. Der andere Weg führt in umgekehrter Richtung: Als jüdische Gnostiker im Mittelalter den Schritt zur Identifikation der beiden in der rabbinischen Tradition getrennten Hypostasen machten, der Schechina und der «Ekklesia Israels», da führte diese Identifikation zwangsläufig zum Wiedereinbruch der Symbole des Weiblichen in die Sphäre der Gottheit, und alles Weitere ergab sich von da. Der Zustand unserer ältesten Texte erlaubt uns keine Entscheidung zwischen diesen Alternativen, wenn anders man überhaupt zugeben will, daß es echte Alter-

nativen sind. Geht doch die erste von einer psychologischen Voraussetzung aus, die *vor* allen Exegesen gelegen hätte, in denen sie sich dann bestätigte; mit anderen Worten: weil die Vorstellung der Großen Mutter wieder hochkam, suchte sie sich jüdische Symbole. Die andere aber würde vielmehr eine historische Entscheidung zum Ausgangspunkt machen: weil in überschwänglicher nationaler Symbolik – vielleicht im Gefolge der tiefen Erschütterungen der Kreuzzugsverfolgungen? – die «Gemeinde Israel» in den Bereich der dynamisch umgedachten Gottheit hineingenommen wurde, weil die «Synagoge» selber einen Leib der Schechina vorstellt, in welchem sie weilt und durch welchen sie wirkt und mit Israel leidet – etwa parallel zu der Vorstellung der Christenheit von der Ekklesia als *corpus Christi* –, so wäre denn hier durch einen Akt, der in bestimmten *historischen* Erfahrungen gründen könnte, das Wiederhochkommen der Archetypik des Weiblichen präformiert und bestimmt worden. Freilich setzt das voraus, daß nicht etwa unter den einschlägigen Fragmenten im Buch Bahir sich vormittelalterliche Reste gnostischen Gutes befinden, eine Möglichkeit, auf die die philologische Analyse des Buches, soweit ich urteilen kann, entschieden hindrängt. Der Text des Bahir (und ältere Texte haben wir nicht) bietet schon das in jedem Fall gleiche Resultat des kristallisierten Symbolismus. Es ist zudem auch durchaus möglich, daß in der geschichtlichen Wirklichkeit *beide* Erklärungen ihren Grund finden könnten und sich gar nicht gegenseitig auszuschließen brauchen. Ich habe an anderer Stelle, unser Thema streifend, schon gesagt³⁵, daß ich bezweifle, ob wir sinnvolle Aussagen über die Priorität bei diesem Vorgang der Geburt einer neuen Konzeption der Schechina machen können, und daß zwischen dem psychologischen und historischen Vorgang nicht geschieden werden kann. Ich gebe aber zu: würden wir mehr von den historischen Bedingungen der ersten Anfänge der Kabbala wissen, so würden wir vielleicht weniger der Psychologen benötigen, so unverächtlich auf diesem Gebiet auch ihr Angebot der Hilfe scheint.

Dieser Charakter der Schechina als eines weiblichen Prinzips, einer *Midda* oder Eigenschaft in Gott, steht im Buch Bahir ganz

fest, ohne daß wir doch systematische Einheitlichkeit der Aussagen in diesen sehr verschiedenen Fragmenten suchen dürften. Sie wird in Gleichnissen und direkten Konstatierungen beschrieben, wobei vor allem eins auffällt: die hier durchaus gnostisch gemeinten Gleichnisse sind zu einem Teil, und gerade an fundamentalen Stellen, nichts als eine bewußte Umarbeitung von Parabeln, die in uns vorliegenden Quellen in ganz harmlosen und aller Gnosis fernliegenden Zusammenhängen stehen. So lesen wir etwa in einem alten Midrasch³⁶ ein «Gleichnis von einem König, der durch das Land zog und durch einen Herold verkünden ließ: Alle, die hier zu Gaste sind, sollen mein Angesicht nicht eher sehen, als bis sie zuvor das Angesicht der Matrona [das heißt der Königin] gesehen haben. So spricht auch Gott: Bringt vor mir das Opfer nicht eher dar, als bis an ihm ein Sabbath vorübergegangen ist.» Was hier ein Gleichnis für die Bedeutung des Sabbaths ist³⁷, der ja auch sonst mit einer Prinzessin verglichen wird, taucht nun im Buch Bahir (§ 43) an einer sehr aufschlußreichen Stelle auf. Die Braut des Hohen Liedes wird hier als «Feld» und als «Gefäß» gedeutet, in das die oberen Sefiroth einströmen. Sie sei auch Gottes «Herz», wobei nun der Zahlenwert des hebräischen Wortes für Herz, der zweiunddreißig beträgt, den Autor auf die zweiunddreißig Wege der Weisheit führt, die verborgen waren und mit denen die Welt geschaffen ist. «Und was sind diese zweiunddreißig? Er sagte: Das sind die zweiunddreißig Wege [die im Buch Jezira als die geistigen Fundamente der Welt dargestellt sind]. Das gleicht einem König, der sich im Innersten der Gemächer befand, und die Zahl der Gemächer war zweiunddreißig, und zu jedem Gemach gab es einen Weg. Ziemte es sich nun für den König, daß jedermann auf diesen seinen Wegen beliebig seine Gemächer betreten konnte? Nein! Ziemte es sich aber für ihn, seine Perlen und Schätze, Juwelen und Edelsteine überhaupt nicht offen zu zeigen? Nein! Was tat der König? Er nahm die ‚Tochter‘ und faßte in ihr und in ihren ‚Kleidern‘ [das heißt Erscheinungsformen] alle Wege zusammen, und wer das Innere betreten will, muß zuerst hierher schauen. Und in seiner großen Liebe zu ihr nennt er sie manchmal ‚meine Schwester‘, denn sie stammen ja

von einem Orte, manchmal nennt er sie ‚meine Tochter‘, denn sie ist seine Tochter, und manchmal nennt er sie ‚meine Mutter‘. »

Auch die Schlußworte dieses interessanten Stückes, das eine klare Auffassung von der Funktion der letzten Sefira verrät, sind aus einem älteren Gleichnis über die «Gemeinde Israel» im Hohen Lied genommen³⁸. Wir haben hier die wesentlichen Bilder der Symbolik des Weiblichen in einem Stück versammelt. Nur eines fehlt: das Buch Bahir vermeidet, mit Ausnahme einer einzigen Stelle (§ 90), die Tochter auch als Gattin zu bezeichnen. Die eigentlich sexuelle Sphäre der weiblichen Symbolik tritt in diesem Text ganz sichtbar, und doch wohl nicht zufällig, zurück. Sonst sind schon wesentliche Motive zum Ausdruck gebracht. Die Tochter hat eigentlich nicht viel aus sich selber, sie ist nur die Zusammenfassung aller in sie mündenden Wege, das Gefäß, das sie aufnimmt, das Kleid, an dem die Juwelen erscheinen. Aber als solche eben ist sie das Medium, durch das der Zugang zum König selber möglich wird.

Daß diese «Tochter» nun nichts ist als die «untere Sophia», im Bahir die «Weisheit Salomos» genannt, die am Ende des göttlichen Pleromas steht und zugleich oben und unten ist, wird an einer anderen Stelle (§ 44) deutlich gesagt: «Und was für eine Weisheit gab Gott dem Salomo? Salomo trug den Namen Gottes, so wie es die Überlieferung meint, welche sagt, daß jedes Salomo im Hohen Lied der Name Gottes selber sei, außer an einer Stelle. Gott sagt: Weil dein Name wie der Name meiner Glorie lautet, will ich dir meine ‚Tochter‘ vermählen.» Die Schechina, die die Glorie Gottes ist, ist die himmlische Tochter. Sie ist hier bezeichnenderweise nicht mit Gott vermählt, sondern wird dem Salomo anvermählt und zum Geschenk gemacht, «so wie es heißt [1. Könige 5:26]: Und Gott schenkte dem Salomo Weisheit.» Es ist diese letzte Sefira, die sich als Schechina des Talmuds, als Weisheit der Bibel, auf die Irdischen herabläßt. Sie ist längst nicht mehr nur die Gegenwart Gottes, sie ist ein spezifisches Moment seiner Entfaltung.

Auf derselben Linie liegt hier die Deutung des ersten Buchstabens der Tora, *Beth*, als ein Symbol der unteren Sophia: «Was

ist dessen Funktion? Das gleicht einem König, der eine Tochter hatte, die gut und schön, anmutig und vollkommen war, und er verheiratete sie an einen Prinzen und gab ihr Kleider, Krone und Schmuck und viel Reichtum. Kann der König nun ohne seine Tochter [wörtlich: außerhalb von seiner Tochter] leben? Nein! Kann er immer den ganzen Tag bei ihr sein? Nein! Wie machte er es nun? Er machte ein Fenster zwischen sich und ihr, und sooft die Tochter den Vater braucht und der Vater die Tochter, kommen sie durch das Fenster zusammen. Das ist, was geschrieben steht [Psalm 45 : 14]: Alle Herrlichkeit der Königstochter ist innen, durchwirkt von Gold ihr Kleid⁹⁹.»

Hier weilt also die Tochter des Königs unten, in der Welt, aber sie bleibt doch durch ein «Fenster» mit ihrem Vater verbunden. Was sie hat, ist «von innen» her, kommt aus der oberen Welt und bleibt im Grunde in ihr. Es ist also, mit einem Wort, ihre Stellung im Übergang von der Transzendenz zur Immanenz, welche die Schechina bezeichnet. Auch hier hat sie wieder, wie in den vorerwähnten Stücken, nur die Attribute des Weiblichen, das geschmückt und beschenkt werden muß, um etwas zu haben. Dies Bild des geschenkten Geschmeides und Reichtums liegt dem Autor nahe, und er kommt immer wieder darauf zurück, statt das Bild der Vereinigung und Befruchtung zu gebrauchen. Aber nicht immer ist die Schechina so rein rezeptiv gedacht. Dies wird sehr klar an der einzigen Stelle des Bahir (§ 19), wo sie als «König» auftritt: «Was bedeutet der Buchstabe *Daleth* [Armut]? Er antwortete mit einem Gleichnis: Zehn Könige waren einst an einem Ort, und alle reich, und einer davon war zwar reich, aber doch nicht wie irgendeiner von diesen; da wurde er, wenn auch sein Reichtum groß war, im Verhältnis zu den anderen arm, *dal*, genannt.» Die Schechina ist also nicht das völlig Arme, rein Bedürftige; sie hat doch irgendeinen Reichtum, eine positive Kraft, in sich selber. Das damit aufgeworfene Problem des rezeptiven und aktiven Elementes in der Schechina hat die Kabbalisten, wie sich zeigen wird, dann lange beschäftigt. Welcher Art dieser positive Besitz der Schechina ist, wird aber im Bahir nicht beantwortet. In einigen Stücken, die vielleicht aus einer anderen Quellenschicht der Kabbala

stammen, ist das Rezeptive so stark betont, daß die Frage sich überhaupt kaum stellt.

Wichtig ist für unsere Betrachtung, daß diese Tochter des Königs gerade in den Fragmenten des Bahir, die den ältesten Eindruck machen, eigentlich dort steht, wo bei den Gnostikern die Seele steht. Was dort von der Psyche ausgesagt wird, wird hier zu einer Aussage von der Schechina. In einer sehr merkwürdigen Stelle (§ 36) finden wir sogar noch eine Spur von diesem Zusammenhang, der so gar nicht mehr zur späteren Systematik der Kabbala paßt. Es handelt sich dort um eine mystische Etymologie des Wortes *Zabab*, Gold, welche darin das Prinzip des Männlichen \aleph , des Weiblichen η und deren Vereinigung durch das *Beth* am Anfang des ersten Wortes der Tora erblickt. Diese Vereinigung ist es offenbar, in der das Fragment den Urakt der Schöpfung sieht. Jenes Weibliche wird nun zwar in dem dann direkt folgenden schon angeführten Gleichnis klar als solches, nämlich als Tochter, bezeichnet – keineswegs aber im Texte, wo an der Stelle vielmehr ausdrücklich von der «Seele» die Rede ist.

Dem entsprechen nun auch andere echt gnostische Motive, in denen Vorstellungen von der Psyche auf die Schechina übertragen wurden. Am merkwürdigsten in diesem Zusammenhang ist wohl § 90 des Bahir mit seinen drei Gleichnissen, den ich *in extenso* zitieren möchte:

«Was bedeutet [Jesaja 6:3] ‚Die ganze Erde ist voll seiner Glorie‘? Das ist jene ‚Erde‘, die am ersten Tag geschaffen wurde, und sie entspricht im Oberen dem Lande Israel, voll von der Glorie Gottes. Und was ist sie [diese Erde oder Glorie]? Die ‚Weisheit‘, von der es heißt [Proverbien 3:35]: ‚Die Weisen erben Glorie.‘ Und so heißt es auch [Ezechiel 3:12]: ‚Gepriesen sei die Glorie Gottes von ihrem Orte aus.‘ Was ist nun Gottes Glorie? Ein Gleichnis. Die Sache gleicht einem König, in dessen Gemach die Königin war, an der alle seine Heerscharen sich entzückten, und sie hatten Söhne. Die kamen täglich, den König zu sehen und ihn zu preisen [wörtlich auch: zu grüßen]. Sie sagten zu ihm: Wo ist unsere Mutter? Er erwiderte ihnen: Ihr könnt

sie jetzt nicht sehen. Da sagten sie: Gepriesen [gegrüßt] sei sie, wo immer sie ist!

Und was bedeutet ‚von ihrem Orte aus‘? Hieraus folgt, daß keiner da ist, der ihren Ort kennt! Ein Gleichnis von einer Königstochter, die von fernher kam, und niemand wußte, woher sie gekommen war, bis sie sahen, daß sie tüchtig, schön und ausgezeichnet war in allem, was sie tat. Da sagten sie: Wahrlich, diese ist gewiß aus der Form des Lichtes genommen [andere Lesart: stammt gewiß von der Seite des Lichtes], denn durch ihre Taten wird die Welt licht. Sie fragten sie: Woher bist du? Sie sagte: Aus meinem Orte. Da sagten sie: Dann sind die Leute an ihrem Orte groß. Gepriesen sei sie und gerühmt an ihrem Orte!

Und ist denn diese Glorie Gottes nicht in seinen Heerscharen enthalten? Er hat sie doch nicht von dort weggenommen!? Warum aber preisen wir sie⁴⁰ dann besonders [als ob sie etwas für sich wäre]? Ein Gleichnis: Jemand hatte einen schönen Garten und außerhalb des Gartens, nahe daran, ein Stück guten Feldes. Er richtete einen schönen Garten ein, bewässerte den Garten zuerst, so daß das Wasser sich über den ganzen Garten verbreitete, außer über jenes Stück Feld, das nicht damit zusammenhängt, obwohl alles eines ist. Darum öffnete er ihm einen ‚Ort‘ und bewässerte es gesondert.»

Diese Stelle, die die Sprache der Gnosis so wenig verleugnet, daß man sie fast handgreiflich zu spüren meint, ist gewiß eine der beziehungsreichsten und für die kabbalistische Wendung im Begriff der Schechina aufschlußreichsten. Wenn wir sie mit den oben zitierten Stellen zusammenhalten, so sehen wir, daß das Buch Bahir ohne Umschweife die Identifikation des *Kabod*, der Glorie, mit der «unteren Weisheit» vollzieht, welche die «Erde» der oberen Welt, das heißt aber die an deren Grenze stehende Schechina, ist. Sie ist verborgen und doch offenbar, je nach den Phasen ihrer Erscheinung. Im Bahir tritt die Mondsymbolik der Schechina nur einmal auf (§ 139). In unserem Passus wird dieser Sachverhalt an anderen Bildern illustriert, wie das erste Gleichnis in unserem langen Zitat zeigt. Sie ist die

Königin, *matronitba*, die in ihren Gemächern verborgen ist und nach der doch alle Kreaturen suchen. Aber sie ist zugleich die Tochter des Königs selber, die von fernher zu den Irdischen als fremder Gast gekommen ist. Sie stammt aus dem Ort des Lichtes oder ist gar, wie die seltsame Lesart es hat, aus der «Form des Lichtes» genommen. So strahlt sie in die untere Welt hinein, ja mehr, hat in ihr ihre Wohnung. Daß diese Wohnung für sie ein *Exil* ist, sagt das Buch Bahir nicht, das überhaupt die Vorstellung vom Exil der Schechina nicht sehr betont. Es ist eher ihre *Bestimmung*, hier unten zu walten.

Ist sie doch, wie es an einer anderen Stelle heißt (§ 98), das «Prinzip dieser Welt» und der «Abglanz, der vom verborgenen Urlicht, aus dem ‚guten Licht‘ Gottes genommen ist». In diesem Abglanz hat Gott die Wege der Sophia zusammengefaßt und hat ihn an diese irdische Welt gegeben, deren geheime Gesetzmäßigkeit, die in ihr wirkt – mehrfach auch als das ungeschriebene Gesetz, die mündliche Tora, die mystische Substanz der Tradition definiert –, in dieser Sphäre der Schechina ihren Grund und Ort hat.

Das dritte Gleichnis in dem Zitat definiert ihren Status durch das Paradoxon von dem Feld, das nicht mit dem Garten, das heißt den übrigen Sefiroth oder Pflanzungen Gottes, zusammenhängt, «obwohl doch alles eines ist». Die letzte Sefira erfüllt eine Funktion, die von der aller anderen unterschieden ist. Sie ist mit allen eines und ist doch, wohl in ihrer Sendung als Prinzessin aus der Fremde in die Welt hinein, gesondert. Wie sollten wir hier nicht an die gnostischen Hymnen von der Braut denken, die «die Tochter des Lichtes ist, auf der der Abglanz der Könige ruht, deren Anblick erhaben und reizvoll ist und die mit der reinen Schönheit geschmückt ist⁴¹»? Oder an jenen anderen Hymnus, der als «Lied von der Seele» berühmt geworden ist? Ist es nicht erstaunlich, daß auch die «Tochter des Lichtes» in dem Brautlied der Sophia von zweiunddreißig gepriesen wird⁴², wenn sie nicht etwa ursprünglich die zweiunddreißig selber in sich enthielt? Und stimmt es nicht nachdenklich, daß auch die «Tochter des Lichtes» in der syrischen Gnosis die zweite, untere Sophia ist, die am Rande des Pleroma steht, so wie die Tochter

im Bahir die untere Sophia ist, die «Weisheit Salomos», die aus der oberen Sophia, der «Weisheit Gottes⁴³», emaniert ist. So wie in syrischen und armenischen Umarbeitungen der gnostischen Lieder diese Sophia auf die Ekklesia bezogen wurde, haben wir den gleichen Transformationsprozeß in jenen Anfängen der Kabbala, als die «Weisheit Salomos» oder die «untere Weisheit» mit der «Gemeinde Israel» und der Schechina identifiziert wurde.

Die «Tochter» ist die Segnung, die Gott in die Welt entsandt hat, am interessantesten wieder in der bewußten Variierung einer gar nicht gnostischen Aggada ins Symbolische hin. Sie ist die Tochter Abrahams, die in einer bizarren Talmud-Stelle⁴⁴ den Namen *Bakol* führt, das heißt wörtlich «in allem» oder «mit allem». «Gott sagte: Was soll ich dem Abraham geben oder was ihm tun? Da habe ich ein schönes Gefäß gemacht, und darin sind kostbare Edelsteine, die nicht ihresgleichen haben⁴⁵, und sie sind das Kleinod der Könige. Ich will es ihm geben, und möge er es an meiner Statt besitzen. Das ist, was geschrieben steht^{45a}: Und Gott segnete den Abraham *mit allem*.»

An der essentiell weiblichen Natur der Schechina besteht für den Bahir kein Zweifel. Nur selten werden hier Symbole neutraler Art, die nicht von vornherein einen weiblichen Zug hätten, auf sie gedeutet. Mit besonderem Nachdruck, unter Kontrastierung mit dem männlichen Wesen der anderen Sefiroth, zeigt sich das in dem Gleichnis «von dem König, der plante, in seinem Garten neun männliche Bäume zu pflanzen, und alle sollten Palmen sein. Was tat er? Er sagte: Werden sie alle von einer Art sein, können sie nicht bestehen. So pflanzte er denn einen Paradiesapfel, *ethrog*, zwischen sie, der weiblich ist, und er war einer von jenen neun, von denen er geplant hatte, daß sie männlich sein sollten» (§ 117).

Noch ein Moment ist hier hervorzuheben, das über das, was uns die Symbolik der zehnten Sefira bisher lehrte, hinausführt: die Frage der Dynamik der Sefiroth in sich selber. Bahir kennt eine Bewegung der Schechina nicht nur in ihrer Sendung zu den Irdischen, als Weisheit und Tochter, sondern auch eine nach oben. In dem reichlich bizarren Gleichnis von § 101 lesen wir,

daß ein König ein schönes und wohlduftendes Gefäß hatte und es sehr liebte. «Manchmal setzte er es auf seinen Kopf, manchmal nahm er es in seinen Arm, manchmal lieb er es seinem Sohn, damit er es bei sich habe, manchmal wurde es auch sein Thron genannt.» Noch merkwürdiger und für den gnostischen Charakter dieser Fragmente erleuchtend ist (§ 61) die Deutung des Namens eines der hebräischen Akzentzeichen *Zarka*, welches die Schechina darstelle, weil sie im Sinne der wörtlichen Bedeutung dieses Namens etwas «Geworfenes» oder «Geschleudertes» sei. Das mystische «Kleinod der Könige und Länder», wie es mit einer biblischen Phrase heißt, ist aber nicht nur als *Zarka* unter die Kreaturen *geworfen*⁴⁶, die diesen Edelstein nun zugleich *verworfen* haben⁴⁷, sondern steigt auch immer wieder – wohl in der Stunde des Gebets Israels, ohne daß das ganz deutlich würde – «sehr sehr hoch empor». Ja «er steigt empor bis zu dem Ort, aus dem er gebrochen wurde», das heißt bis zu jenem Urlicht der oberen Sophia, aus dem die Schechina als Abglanz emanierete, wenn nicht gar bis in den Ort der ersten Sefira selbst. Hier also haben wir schon das Motiv der inneren Dynamik in der Welt der Sefiroth, wo auch die unterste bis zu den obersten aufsteigen kann. Es findet eine geheime Bewegung im Bereich der Gottheit nach oben nicht weniger als nach unten statt, eine Bewegung, deren Trägerin hier gerade die Schechina ist. Nirgends dagegen wird dieser Aufstieg, der die Hineinnahme des an der Grenze stehenden Geworfenen und Verworfenen, mindestens der Verwerfung ausgesetzten, ins Oberste ist, im Buch Bahir als ein *hieros gamos* gesehen. Zu dieser Symbolik ist es noch nicht wieder vorgestoßen, oder soll ich sagen: zurückgekehrt!? Männliches und Weibliches sind zwar in der Gestalt des Menschen, auch des himmlischen, symbolisch vereinigt, aber Folgerungen werden aus dieser Feststellung (die § 116 trifft) hier noch nicht gezogen. Nur indirekte Hinweise (wie in § 57 und 58) liegen vielleicht vor dafür, daß Männliches und Weibliches aufeinander angewiesen sind. Die Zurückhaltung des Bahir auf diesem Gebiet steht allerdings in stärkstem Kontrast zu der extravaganten Sexualsymbolik des Sohar, auf die ich unten zurückkommen muß.

Ich habe die Vorstellungen des Bahir über die zehnte Sefira hier genauer analysiert und zusammengefaßt, weil ihm als ältestem Text der neuen Schule fundamentale Bedeutung zukommt. Das eigentlich Neue liegt eben darin, daß die Schechina nicht mehr nur in ihrer Beziehung zur Welt und zu Israel, also zur Kreatur, Gegenstand der Aussagen ist, wie nach dem, was hier eingangs über die Vorgeschichte des Begriffs ausgeführt worden ist, vorher allein möglich war. Im Bahir vielmehr brechen zum erstenmal Aussagen über sie in der entgegengesetzten Richtung durch; über ihre Beziehung zu Gott wird gehandelt, die vorher kein Problem bilden konnte. Die Bilder, unter denen diese Beziehung im Bahir gesehen wird, treten uns in der ersten Frische entgegen, mit der sie sich sei es aus dem Mutterboden und der Erbschaft gnostischer Spekulation der spätesten Antike gelöst haben, sei es aus schöpferischer Besinnung anonymer jüdischer Gottsucher des 12. Jahrhunderts auf den Sinn der Bilder ihrer eigenen Tradition geschöpft worden ist. Wie immer die historischen Ursprünge liegen mögen: es ist sachlich der Durchbruch einer ganz anderen Auffassung, der sich hier ankündigt und gleichsam vor unseren Augen vollzieht, einer Auffassung noch dazu, an der nichts verblüffender ist als die unbefangene Sicherheit, mit der ihre Symbolik im Milieu des 12. Jahrhunderts, in dem unser Text redigiert sein muß, auftritt.

5

Wir haben aber bisher von einem Moment noch nicht gesprochen, welches für das Verständnis der kabbalistischen Schechina-Vorstellung seit dem Anfang des 13. Jahrhunderts konstitutiv ist und in einem entscheidenden Punkt über das bisher Gesagte hinausführt. Ich habe von der Schechina als zehnter Sefira gehandelt, als einer unter mythischer Fixation erscheinenden Hypostase der Immanenz Gottes in der Welt, der alles in allem genommen der kabbalistische Name *Bakol* («in allem») nicht übel ansteht. Ihr weiblicher Charakter hatte schon stark passive und rezeptive Züge, und der Schritt zu einer theoretisch noch

viel entschiedeneren Formulierung dieses Sachverhaltes war von der geistigen Welt des Bahir aus leicht. Er ist von der spanischen Kabbala schon früh, sicher nicht nach 1200, gemacht worden. Nirgends nämlich sagt dies Buch ausdrücklich, daß die anderen Potenzen Gottes überhaupt nicht anders als durch dieses Medium innerhalb der Schöpfung wirken, daß sie in ihm *allein* sich darstellen und solcherart die rein rezeptive Natur der Schechina mit aktivem Gehalt durchdringen. Dies war wohl teilweise in den hier besprochenen Stücken des Buches Bahir angelegt, ist aber dort nicht rein formuliert. In der nachfolgenden Literatur ist das dann, schon vor dem Sohar, der diese Anschauungen übernommen hat, zu klarem Ausdruck gelangt.

Dies läßt sich etwa an einem weit verbreiteten Text über die zehn Sefiroth aus der Schule des Moses ben Nachman (gestorben 1270) illustrieren, der zugleich auch zeigt, wie sehr hier noch die grellen Farben fehlen, die der Sohar dann in das Bild des Weiblichen hineingetragen hat. Hier heißt es von der letzten Sefira unter anderem⁴⁸:

«Die zehnte Sefira heißt Schechina. Sie ist die Krone und empfängt von *Jessod*, der neunten, und ist in den Ausdrücken des Weiblichen angedeutet⁴⁹. Sie ist [das Symbol] diese[r] Welt, denn die Leitung dieser Welt liegt in ihrer Hand, und zwar durch den Strom der Emanation, der ihr von den oberen Sefiroth zukommt . . . Und sie heißt ‚Engel Gottes⁵⁰‘, denn die Engelwesen strömen von ihr aus. Sie heißt Beth-El, das Haus Gottes, und ist die Braut im Hohen Lied, die Tochter und Schwester heißt, und ist die ‚Versammlung Israels‘, in der alles gesammelt ist⁵¹. Sie ist das obere Jerusalem und heißt in den Gebeten Zion [das heißt Darstellung, Repräsentation, Hervortreten], denn *sie ist das, wodurch alle Potenzen sich darstellen*⁵². In ihr gründen alle Verbote der Tora . . . und daher sind zur Einhaltung dieser Verbote auch die Frauen verpflichtet, denn sie stammen aus der gleichen Quelle.»

Der Ansatzpunkt der Vorstellungen des Sohar von der gemeinsamen Herkunft alles Ewig-Weiblichen ist hier schon deutlich formuliert.

In einem immer wiederkehrenden Wortspiel mit den Bedeutungsnuancen des hebräischen Stammes *kalal* wird die Schechina nun zur *kalla ba-kelela min ba-kol*, zur «Braut, die aus allem [was über ihr ist] zusammengefaßt ist» und die außerhalb dieser «Zusammenfassung» – das hebräische Wort hat zugleich die Bedeutung von Krönung oder Krone – keine positiv bestimmbare eigene Potenz hat wie alle anderen, sondern reines «Gefäß» ist (*kelel*, ebenfalls in mystischer Etymologie mit dem Stamm *kalal* gern zusammengebracht).

Dies aber ist nicht alles, was die Kabbalisten über die Schechina innerhalb der Welt der zehn Sefiroth zu sagen haben. Auch im Bewußtsein der Kabbalisten ist nämlich eine entscheidende Aufspaltung der Schechina in zwei Potenzen erfolgt, die in der dynamischen Verfassung der Sefiroth-Welt, wie sie in der Kabbala des 13. Jahrhunderts immer deutlicher herausgearbeitet wird, einen präzisen Sinn hat, den die folgenden Ausführungen zu bestimmen suchen.

Obwohl die Kabbalisten stets behauptet haben, daß diese Scheidung schon im Buch Bahir an einer Stelle klar gelehrt sei, ist das keineswegs ausgemacht. Der entscheidende Satz kann nämlich auch ganz anders verstanden werden. Auf eine Frage der Schüler (in § 116): «Von oben nach unten wissen wir [die Ordnung der Sefiroth], von unten nach oben wissen wir [sie] nicht», erfolgt die Antwort des Lehrers:

«Die Schechina ist unten, so wie sie oben ist⁵³. Was ist diese Schechina? Sage vielmehr: Das ist das Licht, das aus dem Urlicht emaniert ist. Auch dieses [zweite Licht] umgibt alles, denn es heißt [Jesaja 6: 3]: Die ganze Erde ist voll seiner Herrlichkeit. Und was ist ihre Funktion hier? Das gleicht einem König, der sieben Söhne hatte und jedem seinen Ort anwies. Er sagte zu ihnen: Wohnet einer über dem andern. Da sagte der unterste: Ich will nicht unten wohnen und nicht von dir entfernt sein. Er sagte zu ihnen: Ich bin ja täglich um euch und sehe euch. Und

so heißt es: Die ganze Erde ist voll seiner Herrlichkeit. Und warum weilt sie unter ihnen? Um sie zu erhalten und ihnen Bestand zu geben.»

Der erste Satz in diesem Stück ist aber, was immer übersehen wurde, nichts anderes als ein Zitat aus dem alten kosmogonischen Midrasch⁵⁴ der talmudischen Esoteriker: «So wie seine Schechina oben ist, ist sie auch unten.» Das heißt: *dieselbe* Schechina ist es, die in der oberen Welt des Thrones und der Merkaba sich zeigt, wie die, die die untere Welt erfüllt! Die Fortsetzung in der hier angeführten Stelle beweist, daß der Satz auch im Bahir ursprünglich so gemeint war, denn sie handelt ja eben nur von der *einen* Schechina. Zweifellos aber konnte, gegen den ursprünglichen Sinn, der Satz auch anders aufgefaßt werden: Es gibt eine Schechina oben, so wie es eine Schechina unten gibt; das heißt, es gibt zwei Manifestationen der Schechina. Solches Verständnis des Satzes setzt freilich voraus, daß das seelische Bild der in eine obere und untere Potenz aufgespaltenen Schechina im Bewußtsein der Leser dieses Satzes schon vorhanden war. Denn anzunehmen, daß es aus der mißverständlichen Exegese des Satzes erst entstanden sei, das scheint mir, angesichts des entsprechenden Vergleichsmaterials der Religionsgeschichte über die Verdoppelung der weiblichen Energien, denn doch zu simpel und von außen her gesehen.

Wann hat diese Umdeutung eingesetzt? Jedenfalls mindestens schon in einer anderen Schicht des Bahir selber. Denn an einer Stelle (§ 74) wird die dritte Sefira, die bei den Kabbalisten *Bina* heißt, und nicht die zehnte, unmißverständlich als «Mutter der Welt» und «Herrlichkeit» aufgefaßt. Sie hat die sieben Sefiroth unter ihr als Kinder, das Buch sagt wieder bezeichnenderweise nicht «geboren», sondern «erzogen» oder, wörtlich, «zum Wachstum gebracht». Die dritte Sefira wird mit demselben Appellativ benannt: Herrlichkeit, wie die zehnte⁵⁵. Keine andere Sefira heißt noch so im Bahir, im Unterschied zu dem loserem Sprachgebrauch vieler spanischer Kabbalisten, die von allen Sefiroth, nicht mehr im präzisen Sinn der Schechina-Vorstellungen, als *Kabod*, Glorie Gottes, sprechen⁵⁶.

Vom frühen 13. Jahrhundert an finden wir nun die beiden Ter-

mini «obere Schechina» und «untere Schechina» in fester Prägung⁵⁷. Sie sind in der Kabbala keineswegs mit der ebenfalls verdoppelten Sophia identisch, denn diese obere Sophia ist die zweite Sefira, die eigentliche Weisheit Gottes, die ihre Wirklichkeit aus dem verborgenen «Nichts» oder der *Ennoia* Gottes, der obersten Sefira, hat. Die obere Schechina aber ist die dritte Sefira, *Bina*, in der die hyliche «Weisheit» sich differenziert. Gnostische und kabbalistische Symbolik gehen hier stark auseinander.

Was nun ist der Sinn dieser doppelten Schechina unter den Manifestationen und Emanationen der dynamischen Einheit? Es sind zwei Auffassungen von der Funktion des Weiblichen, die sich hier niederschlagen und in diesen Bildern realisieren. Als obere Schechina oder *Bina* ist sie das Weibliche als voller Ausdruck der ungebrochenen Schöpferkraft, als etwas Empfangendes zwar, das aber spontan und ununterbrochen zum Gebärenden wird, da der Strom des ewig fließenden göttlichen Lebens in es eintritt. Ich möchte fast sagen, die obere Schechina sei, indisch gesprochen, die Schakti des latenten Gottes; ist sie doch durchaus aktive Energie, in der das Verborgene nach außen tritt. In der Scheidung der Sefiroth-Welt in die drei oberen und sieben unteren, wie sie seit dem Buch Bahir schon allgemein rezipiert ist, steht sie ebenso am Rande der sieben Sefiroth, der Urage, die sie aus sich entläßt und in denen sie ihre Kraft realisiert (die innere, theogonische Seite der Schöpfung!), wie die untere Schechina am Rande der äußeren Schöpfung in der Zeit des realen Sieben-Tage-Werkes der Kreation. Insofern jede der beiden Schechinas einem der beiden Aspekte der *processio dei*, die eine dem esoterischen, die andere dem exoterischen, vorgesetzt ist, seine «Mutter» ist, haben sie notwendigerweise dieser ihrer Struktur nach viele verwandte Züge. Zugleich ist auch die Differenz deutlich. Der Emanationsprozeß, unter dem die Kabbalisten ihre Auffassung von Gott als einem sich entfaltenden Leben dargestellt haben (man darf bezweifeln, ob das neuplatonische Bild der Emanation ihrer eigentlichen Absicht adäquat war), gelangt in *Bina* ja gerade zur fruchtbarsten Entfaltung, als «oberer Mutter», während er in der «unteren Mutter» sein Ende findet.

Was von *Bina* aus- und fortströmt, war ja noch immer Gott und nichts als Gott in seiner entfalteten Einheit; nicht so aber in der unteren Schechina: von ihr strömt die ungefilterte Kraft Gottes nur noch in sich selbst zurück, prozediert nicht mehr weiter, und was aus ihr austritt, ist nicht mehr Gott, sondern Kreatur. Sie konnte das Göttliche nur noch empfangen, nicht mehr weitergeben. So ist denn der aktive Sinn der weiblichen Energie in Gott, die Kraft, mit der er sich ewig selbst gebiert und als Person in seinen Attributen hervortritt, als obere Schechina realisiert, ihr passiver Sinn aber als untere. Diese untere Schechina ist, mit einem offenbar kurz nach der Redaktion des Bahir aufgekommenen, allgemein übernommenen Terminus, «das Reich», *Malchuth*, die Herrschaft Gottes in der Welt, die im *corpus* der Gemeinde Israel symbolisch vorgestellt ist – «Israel bildet die Glieder der Schechina», sagt ein später überaus beliebt gewordenes kabbalistisches Epigramm⁵⁸. Aber sie ist nun nicht mehr der König dieses Reiches. Die obere Schechina dagegen wird oft noch sehr genau als «König» gesehen, auch im Sohar⁵⁹. Was sie an göttlicher Kraft an die anderen Sefiroth weitergibt, ist von der gleichen Natur wie das, was sie empfing. Was aber *Malchuth* gibt, ist von ganz anderem, minderem Range als das, was sie erhielt. Denn in ihr bricht sich der Strom des göttlichen Lebens und Lichtes im «dunklen Spiegel», und diese Brechung eben ist es, die hier Schöpfung wird. Daher wird die Schechina in einem ihrer beiden Aspekte in den Schriften der spanischen Kabbala oft auch der Schöpfer oder Demiurg genannt, *Jozer Bereschith*⁶⁰. Das männliche Symbol steht für eine Seite des Weiblichen, die der unteren Schechina im wesentlichen versagt ist. Daher denn kann die obere Schechina auch der «Urquell des Lebens» heißen, die «ewige Gegenwart» (die in der Kabbala die eigentliche Dimension der Seligkeit ist!), die «Rückkehr», wohin alles, was aus ihr seinen Ausgang genommen hat, in letzter Instanz zurückkehrt – sei es nun, weil die Energie verbraucht ist, sei es, weil der Schöpfer, der sie ausstrahlte, sie in sich zurücknimmt⁶¹. Schließlich ist sie in allen diesen Symbolen denn auch nicht umsonst und letzten Endes auch *expressis verbis* als die Sphäre der Erlösung umschrieben. Als «untere Mutter» bleibt die Schechina

im Werk der Schöpfung gegenwärtig, als «obere Mutter» ist sie die Chance seiner Erlösung. Der Ort, an dem im Sinn der Kabbalisten die Schöpfung als ein Vorgang in Gott selber ihren Ausgang nimmt, ist identisch mit dem Ort der Erlösung und Versöhnung. Diese Ideen, in denen man sehr mit Unrecht spezifisch christliche Momente suchen würde, sind mit merkwürdiger Energie aus durchaus jüdischem Bewußtsein und Material vor allem in Josef Gikatillas «Pforten des Lichtes» entwickelt worden⁶².

Ganz anders aber stellt sich in der Kabbala die Idee der unteren Schechina dar. An Stelle der Symbole der Fülle treten hier die des Mangels, der Bedürftigkeit. Schon in den vorsoharischen Schriften der Kabbalisten von Gerona, vor allem aber im Sohar selbst, ist diese Auffassung von der passiven Natur der zehnten Sefira durchaus beherrschend. Nacht, Mond, Erde, Trockenes, Brachjahr, Tor – das sind nur einige der beliebtesten Bezeichnungen, unter denen von ihr gesprochen wird. Als Garten, in dem alle Pflanzungen wachsen; als Brunnen, der sich vom Quellwasser füllt, und als Meer, in das die Flüsse strömen; als Schrein und Tresor, in dem die Schätze des Lebens und alle Mysterien der Tora aufbewahrt sind, ist sie, wie in hundert ähnlichen Allegorien, als das Rezeptakel aller Potenzen dargestellt, die sich in ihr nun zu ihrer positiven Gestalt verbinden – freilich nur, wenn sie in die Schechina eintreten. «Wenn alle Lichter der Sefiroth aufleuchten, sich ergießen und miteinander verbinden, so leuchtet das Antlitz der ‚Gemeinde Israel‘ auf» (Sohar II, 232 b). Denn im Unterschied zur dritten Sefira ist eben ein Stand der Schechina denkbar, in dem sie das nicht tun, oder nur in beschränktestem Maße. Sie ist nicht, könnte man vielleicht sagen, die Kraft, sondern der Krafttransformator oder das Feld, in dem die Kraft sich ausbreitet.

Als das Moment der Vollendung und Einheit in der Schöpfung, bevor sie durch die Sünde des Menschen gestört wurde, aber auch als Gegenstand der Bemühungen der Patriarchen und Israels zur Wiederherstellung der zerstörten Harmonie, wird sie in einem Stück Gikatillas, das ich *in extenso* zitieren möchte, geschildert⁶³:

«Diese *Midda* [Attribut oder Qualität] heißt mitunter Schechina, denn sie wohnte ständig seit der Herstellung des ‚Zeltes der Einwohnung‘ mit Israel, wie es heißt [Exodus 25 : 8]: Sie sollen mir ein Heiligtum machen, daß ich in ihrer Mitte wohne. Und nimm nun Kenntnis von einem großen Grundsatz: Am Anfang der Schöpfung der Welt war die Schechina in der Hauptsache bei den Unteren⁶⁴, denn die Ordnung aller Kreaturen war nach der Hierarchie der Sefiroth eingerichtet, die Oberen bei den Oberen und die Unteren bei den Unteren. Daher weilte die Schechina als unterste Sefira bei den Unteren [in der irdischen Welt]. Solange aber die Schechina unten war, waren Himmel und Erde eins, und das bedeutet das Wort der Schrift: Da ward vollendet Himmel und Erde und all ihr Heer. Denn sie vollendeten, entfalteten und erfüllten sich eines aus dem anderen, und die Quellen und Kanäle [durch welche die kosmischen Wirkungen der Sefiroth nach unten strömen] wirkten in ihrer Unversehrtheit und emanirten von oben nach unten, so daß Gott alles von oben nach unten erfüllte, worauf der Vers Jesaja 66 : 1 hindeutet: Der Himmel ist mein Thron, und die Erde der Schemel meiner Füße. So weilte denn Gott in gleichmäßiger Vermittlung bei den Oberen und Unteren. Da kam Adam und sündigte; die Ordnungen wurden verdorben, die Kanäle zerbrochen und die Dämme, in denen sich die Ströme des Segens stauten, eingerissen. Da entfernte sich und entschwand die Schechina, und das einheitliche Band zwischen allen Dingen löste sich auf. Da kamen Abraham, Isaak und Jakob und begannen die Schechina wieder nach unten zu ziehen, rüsteten ihr drei Throne zu und machten ihre Körper zu Thronen der Schechina. Aber sie kam nicht zu einer festen, sondern nur zu einer vorübergehenden Wohnung auf Erden, indem sie auf ihnen [den Patriarchen] wohnte, wie es heißt: Da hob sich Gott von Abraham hinweg . . . usw. Und davon heißt es, daß die Väter die Merkaba, der Thronwagen Gottes, sind⁶⁵. So war denn die Schechina in ihren Tagen *in suspenso* [wörtlich: hing in der Luft] und fand keine Ruhestatt für ihre Füße auf Erden, wie am Anfang der Schöpfung. Da kamen Moses und ganz Israel und bauten die Wohnung [des Stiftszeltes] und seine Geräte [wörtlich auch:

Gefäße] und besserten die in Verfall geratenen Kanäle aus, ordneten die Deiche und bereiteten die Teiche zu, pumpten lebendiges Wasser aus dem Pumphaus herein und führten die Schechina zu ihrer Wohnung bei den Unteren zurück, freilich nur ins Zelt, nicht auf den Boden, so daß die Schechina wie ein Gast mit Israel von Ort zu Ort zog, bis David und Salomo ihr dann einen ‚festen Boden unter den Füßen‘ im Tempel in Zion schafften.»

Ein Moment, das sich erst nach Bahir in der spanischen Kabbala, dort aber mit großem Nachdruck geltend macht und auch im Sohar sehr deutlich wird, ist die These, daß die individuelle Gestalt aller Dinge in der Schechina vorgeformt sei. Das hat zwei Seiten, die keineswegs immer zusammen auftreten. Einmal besagt es, daß die Sefiroth ihre Kraft und Gestalt erst in ihr enthüllen, selbst aber vor ihrer Erscheinung in der Schechina, sei es der oberen, sei es der unteren, noch gar keine eigene Gestalt haben. Des weiteren aber bedeutet dies vor allem, daß alle Dinge der kreatürlichen Welt ihre Form nicht nur *von* ihr haben, insofern sie eine formende Macht auf alles Geschaffene ausübt, sondern sie haben sie schon *in ihr*, insofern sie in ihr verfaßt und präfiguriert sind. So wird in einem frühen Text (um 1240), in dem gnostische und neuplatonische Elemente sich eigenartig mischen, die «Potenz der Schechina» als diejenige definiert, «die alle Dinge in sich aufnimmt, indem sie gestaltlos in sie eintreten, aber in Materie und Form und Gestalt [differenziert? oder: erscheinend?] aus ihr austreten⁶⁶».

Es ist durchaus verständlich, daß diese Individuation schon in der oberen Schechina stattfinden konnte. Hier war der Übergang vom Gestaltlosen der *Chochma* als, wie es mit einem Wortspiel heißt, *Koach Ma*, «Potenz dessen, was aus ihr werden kann», zur individuierenden Differenzierung alles Seins in *Bina*, der oberen Schechina, besonders leicht deutlich zu machen. In der Tat findet sich diese Meinung schon in mehreren Schriften der Kabbalisten aus Gerona vertreten. Vor allem aber wird solche Individuation im Sohar und der späteren Kabbala in die untere Schechina verlegt. Denn sie ist hier die «Form, die alle Formen

umfaßt», in der jede besondere Form in ihrer spezifischen Individualität schon präfiguriert ist, wie sie auch alle möglichen Gestalten der oberen Sefiroth in sich aufnimmt und zur Erscheinung bringt. Wie dies Individuelle an jedem Ding in ihr als ein treibendes Moment, das nach Ausdruck im Schöpfungsprozeß sucht, verstanden werden kann, haben spätere Kabbalisten, wie Meir ibn Gabbaj, noch präziser zu definieren versucht⁶⁷.

Anders ist diese Vorstellung in dem Motiv von den «Gewändern der Schechina» aufgenommen worden. So lesen wir: «Die Schechina ist die Formung der oberen und unteren Wesen, alle Gestalten der Sefiroth und alle ihre Namen sind in ihr eingeformt und in sie eingemeißelt wie die Seelen und Engel⁶⁸.» Hierfür wird dann ein Gleichnis von den verschiedenen Gewändern angeführt, in das der König die Schechina kleidet. Alle Kreaturen, die Gott schafft, sind in diesen Gewändern der Schechina, ihren verschiedenen Attributen und Wirkungsformen, von jeher präfiguriert. Wenn Gott die Welt lenkt, so schaut er die Kreaturen nicht in sich selber, sondern in dieser ihrer Präfiguration in den Gewändern seiner Schechina an. «Der unaussprechbare Name JHWH ist die Seele, der aussprechbare Name *Adonaj*, *Kyrios*, ist der Körper des Namens, die Gewänder der Schechina aber sind die Symbole, unter denen sie benennbar wird.» In dieser allumfassenden Symbolik ist sie offenbar die vollständige Darstellung der Bewegtheit im verborgenen Leben Gottes. Im Zuge dieser Entwicklung ist für die Schechina-Vorstellung auch die mystische Sprachtheorie heranzuziehen, die für die Kabbala überhaupt von so fundamentaler Bedeutung ist. Die schöpferische Energie Gottes manifestiert sich im Wort, durch das nach dem Ausdruck des Psalmisten (32:6) die Himmel entstanden sind. Das Wort in seiner Entfaltung vom innersten Gedanken bis zur sprachlichen Artikulation ist für den Kabbalisten das Medium, in dem oder durch das die Energie wirkt. Die Welt der Potenzen Gottes, die die Welt der zehn Sefiroth ist, drückt sich für ihn symbolisch vor allem in der Welt der Sprache aus. Die zehn *ma'amaroth* oder *logoi*, durch die (nach einer oft zitierten Mischna) die Welt geschaffen ist, sind diese

später dann in der Lehre von den Sefiroth quasi verselbständigten schöpferischen Urworte, in denen alle wirkende Kraft sich konzentriert hat. Dies Wort ist aber nicht ein einmaliges Hervortreten des Schöpferischen, das nun etwa sich nachher auf sich selbst und von der Schöpfung zurückgezogen hätte. Es ist vielmehr etwas, das sich in allem Wirklichen erhält und in allem fortdauernd oder sich erneuernd subsistiert.

Während im Sohar jeder Akt der göttlichen «Rede» als ein Wirken der Sefiroth, aber nicht notwendigerweise gerade eines der Schechina verstanden wird, wurde in etwa gleichzeitigen Schriften in der Tat diese Einschränkung vorgenommen: Jede Rede Gottes weist auf ein Wirken der Schechina⁶⁹ hin. Im Sohar wird dies auf die obere Schechina – ihren, wie wir sagten, aktiven Aspekt – bezogen, von der wir an einer Stelle, die die Symbolik der Mutter, des «Palastes», benutzt, die folgende Deutung von Genesis 1:3 lesen, wo ja zuerst in der Tora Gottes Rede erwähnt ist:

«Bisher hing alles unvollendet in dem verborgenen Äther, der aus dem Geheimnis des *En-Sof* entspringt. Sobald aber die Kraft den höchsten Palast [den Schoß der oberen Mutter] durchdringt, der den geheimen Namen *Elohim* hat, wird dies [Wirken und Durchdringen] von der Schrift als Sprechen bezeichnet: ‚Elohim sprach‘ – denn vorher wird der Ausdruck Sprechen nicht gebraucht. Obwohl das erste Wort der Tora, ‚*Bereschith*‘, ‚im Anfang‘ [nach einer alten Deutung], selber ein schöpferisches Wort ist, steht bei ihm doch nicht ‚Er sprach‘. Denn dieses ‚Er sprach‘ deutet auf die Stufe, von der an Er erfragbar und erkennbar ist. ‚Er sprach‘ – dies Sprechen ist eine Kraft, die im verborgenen aus dem Geheimnis des *En-Sof* am Anfang des Schöpfungsgedankens ausgesondert wurde. ‚Elohim sprach‘ – nun gebar jener ‚Palast‘ [der nichts ist als die obere Schechina], die vom heiligen Samen geschwängert war, und gebar im verborgenen. Was geboren wurde, ist [da es Sprache ist] außen vernehmbar; was aber gebar, gebar insgeheim und ist auf gar keine Weise vernehmbar.»

Bina, die obere Mutter also, spricht in der Schöpfung, das heißt in der Emanation, durch die die innere Welt des Pleroma hervorgebracht wird, als aktive Kraft, die Ausdruck wird. Die untere Schechina aber trägt diese Kraft, die sich in ihr sammelt, nach unten und durchdringt als das lebendige «Wort» alle Welten, die außerhalb des Pleroma der Sefiroth stehen.

In diesem Sinn waren also die Kabbalisten des 13. Jahrhunderts, allen voran Moses ben Nachman, im Recht, wenn sie eine Verbindung, ja Identität statuierten zwischen dieser ihrer Auffassung von der letzten Sefira und der so viel diskutierten paraphrasierenden Rede der Targumim, der aramäischen Bibelübersetzungen, vom *Memra*, dem Wort Gottes⁷⁰. Dies *Memra* ist ja schließlich doch mehr als ein bloßes Hilfsmittel zur Vermeidung von biblischen Anthropomorphismen, sondern hat in der Tat irgendeine theologische Bedeutung⁷¹. Auch dies *Memra* ist, wie Abelson richtig formuliert, «a world-permeating force, a reality in the world of matter or mind, the immanent aspect of God holding all things under its omnipresent sway».

6

Worin besteht nun der besondere Beitrag, den das Buch Sohar zu dieser Auffassung der Schechina liefert? Was hat es Neues zu sagen, und worin geht es über die anderen Bücher der alten Kabbalisten hinaus?

Im allgemeinsten läßt sich sagen: das Schwanken zwischen einem unpersönlich gedachten, wenn auch im Bild verselbständigten Attribut Gottes und der stark personhaften Auffassung, das für die alten Hypostasierungen des Wortes, der Weisheit, der Liebe usw. so charakteristisch war, setzt sich auch in der kabbalistischen Literatur nach Bahir noch fort. Es gibt genug Schriften des 13. Jahrhunderts, deren Autoren offensichtlich Scheu davor trugen, eine persönliche Auffassung der Schechina zu weit vorzutreiben, bei denen daher solche Auffassung in den Hintergrund tritt oder sonstwie verwischt wird. Das Gegenteil läßt sich vom Sohar sagen. Die personhaften Elemente im Bild

der Schechina sind hier entschieden in den Vordergrund gerückt worden. Wenn wir die Stellen, an denen eine mehr unbestimmte Rede von den in der Schechina zusammengefaßten Attributen geführt wird, mit denen vergleichen würden, die ihre Personifizierung fast bis ins Absurde vorantreiben, so besitzen die letzteren bei weitem die größere Bildkraft.

Die Zahl der Stellen, die im Sohar von der Schechina und ihren Symbolen handeln, ist überreich und würde im einzelnen noch unendlich vieles für unsere Betrachtung ergeben. Hier, wo die Grundzüge der Konzeption in ihrer Entwicklung und Bedeutung klargelegt werden sollen, verdienen zwei Punkte herausgehoben zu werden, die, gerade weil sie aus den Tiefen der Persönlichkeit des Rabbi Moses de Leon stammen, zeigen, in welcher Welt der Bilder dieser Autor lebte. Ich meine die Sexualsymbolik der Schechina und die Hervorhebung der dunklen und zerstörerischen Züge an ihr. Nichts, was in der älteren Literatur der Kabbala an Anfängen dieser Vorstellungen vorgebildet ist, kann sich auch nur entfernt mit der Energie messen, mit der sie hier immer wieder im Zentrum auftauchen. Dazu tritt dann noch ein weiteres Moment; das Wiederauftauchen aktiver, kabbalistisch gesprochen männlicher Aspekte, auch in dem vorher wesentlich weiblich gesehenen Symbol der unteren Schechina.

Wenn der Sohar von der Schechina als dem Weiblichen spricht – der Ausdruck «die Welt des Weiblichen» ist ihm in diesem Zusammenhang ganz geläufig –, so ist das bei ihm mehr als nur eine umschreibende Redensart für das Rezeptive unter Gottes Attributen. Natürlich ist schon diese Meinung, daß es in Gott, der ganz *actus purus*, reine Positivität, ist, ein negatives und passives Moment geben könne, reichlich unorthodox. Aber der Sohar geht weiter. Gewiß, auch ihm ist die Schechina die «himmlische Donna», *ha-ʾischa ha-ʿeljona* (II, 54 b), oder, wie sie geradezu heißt, die «Lichtfrau⁷²», in «deren Geheimnis alles, was in der irdischen Welt weiblich ist, gründet⁷³», also, mit einem Wort, das Ewig-Weibliche. Ähnlich sagt Josef Gikatilla: «Zur Zeit Abrahams hieß die Schechina Sara, zur Zeit Isaaks Rebekka und zur Zeit Jakobs Rahel⁷⁴.» Alle Ordnungen, *tikkunin*, der

Schechina – heißt es I, 246b – sind weiblich, wobei dann sogar ausdrücklich dargelegt wird, warum das Männliche (dort durch Josef dargestellt) in ihnen fehlen muß.

Aber als das Weibliche ist sie eben immer wieder und mit größtem Nachdruck vor allem als Partnerin des *hieros gamos* verstanden, des *zinnwuga kaddischa*, in dem die Einheit aller göttlichen Potenzen durch das Medium der Vereinigung des Männlichen mit dem Weiblichen sich erst realisiert. Dieses Männliche ist entweder, worauf ich hier nicht im Detail einzugehen brauche, als die sechste Zentral-Sefira *Tif'ereth* gedacht (Jakob, der Gatte der Rahel) oder als die neunte, *Jessod* (Josef, der «Gerechte»), in der alle oberen Sefiroth zusammenströmen und die gleichsam den Phallus des himmlischen Menschen bildet. Als Vereinigung von *Tif'ereth* und *Malchuth* erscheint hier in mehr allgemeinen Bildern die Ehe des Heiligen Königs und der Königin, während die Vereinigung von *Jessod* und *Malchuth* ganz strikt als Urbild der sexuellen Vereinigung im kreatürlichen Bereich und ohne Bedenken unter deren Aspekten beschrieben wird. Die Heiligkeit der Zeugung als eines echten Mysteriums, wenn sie sich in den Grenzen der sakralen Ordnungen vollzieht, wird im Sohar immer wieder ausdrücklich mit dem Hinweis auf diesen Vorgang des *hieros gamos* im Bereich der Sefiroth begründet. Nur wo diese Grenzen verlassen werden, verfällt der sexuelle Bereich dem Unheiligen, das dann freilich nicht etwa als das Profane schlechthin, sondern als das Dämonische und Verworfenese gesehen wird.

Die Zahl der in dies Gebiet fallenden Stellen des Sohar ist Legion⁷⁵. Die sexuellen Bilder des Hohen Liedes kommen nun ganz anders nach Hause als in der alten Allegorese vom Bund Gottes mit Israel. Aber auch ein Vergleich mit dem fünfzig bis sechzig Jahre vor dem Sohar verfaßten und ihm nachweisbar bekannten ersten kabbalistischen Kommentar zum Hohen Lied, dem des Esra ben Salomo aus Gerona, zeigt die große Differenz an, die hier in der Verwendung der erotischen Bilder besteht. Erst im Sohar ist es wirklich in allen Stücken die innergöttliche Hochzeit, die der Autor in dem heiligen Texte fand. Die Stadien der «Einigung», *jichuda*, werden nun als Stufen der sexuellen

«Vereinigung», *zıwwuga*, geschildert, unter durchaus naturalistischer Verwendung des Hohen Lieds 2:6⁷⁶. Viele andere Verse der Bibel werden als Hymnen auf die heilige Hochzeit, *tuschbachta de-zıwwuga*, gedeutet⁷⁷.

Wie natürlich dem Autor diese Sicht ist, dafür liefert ein ausgezeichnetes Exempel die rhetorische Antithese von II, 135 a: «Es ist der Lauf der Welt; wenn jemand einem anderen seine Frau wegnehmen will, so zürnt der und läßt es nicht zu. Gott aber verfährt nicht so! Obwohl die ganze Liebe der Schechina ihm gilt und seine ihr, so erlaubt er, sie von ihm wegzunehmen, damit sie [als die unsichtbare ‚Ekklesia Israels‘] unter Israel weile.» Ja mehr: «Obwohl sie [das heißt Israel] die Schechina nehmen, so können sie sie nicht anders nehmen als mit Erlaubnis und Einwilligung ihres Gatten, so daß sie ihm in Liebe dienen⁷⁸.»

Man kann es in der Tat kaum für zufällig halten, daß die ersten Zeilen des Sohar gleich mit einer ausgesprochenen Sexualsymbolik über die Befruchtung der Rose, eines beliebten Symbols der Schechina, beginnen, und von hier an setzt sich das bis zum Ende fort. Noch die letzte Rede des legendären Helden und Hauptredners des Buches, Rabbi Simons ben Jochai, die er im Moment seines Todes vorträgt und die offenbar als der eigentliche Abschluß des Werkes gedacht war, schließt mit einer ungewöhnlich feierlichen, aber nicht weniger ungewöhnlich kühnen Homilie über Zion, das Allerheiligste, den Ort, an dem die Einheit aller Dinge in Gott geboren wird, als den Schoß der Schechina, in den die göttliche Zeugung dringt⁷⁹.

Die ganze Dynamik des Gottesbegriffs des Sohar ist auf diese Lehre von der Realisierung der Einheit des göttlichen Lebens im *hieros gamos* abgestellt und kann auf keinen Fall davon losgelöst werden, so wenig es an elaboraten allegorischen Umdeutungen dieser Sexualsymbolik später gefehlt hat, als die Bilder, die den Autor des Sohar zu solcher Begeisterung forttrissen, auch bedeutenden Theologen der Kabbala Schwierigkeiten gemacht haben⁸⁰. Die Bedeutung dieser Vorstellung für das Ritual der Kabbalisten habe ich an anderer Stelle erörtert⁸¹. Während, wie hier schon ausgeführt wurde, die obere Schechina in unlös-

barer, nie unterbrochener Verbindung mit der oberen Sophia, dem «Vater», gedacht wird, einer Verbindung, die von den Handlungen des Menschen völlig unberührt bleibt, ist diese *conjunctio* des Königs und der Königin im jetzigen Stande der Welt, das heißt seit der Vertreibung aus dem Paradies, nicht mehr eine Sache Gottes allein, sondern auch des Menschen. Dadurch wird diese mystische Vereinigung oft zum intentionalen Gegenstand des Rituals. Bei der Vertreibung aus dem Paradies wurde die «untere Mutter», das heißt die Schechina, mit vertrieben. Ja es ist eigentlich, wie es an einer durch ihre kühne Exegese berühmten Stelle heißt (I, 53 b), nicht so ganz ausgemacht, wer wen aus dem Paradies vertrieben hat: Gott den Menschen oder der Mensch Gott, unter dem Aspekt der Schechina! Seitdem herrscht eben jener Status der Dinge, der sich dem Sohar unter dem nun zentral werdenden Bild des «Exils der Schechina» darstellt, das heißt ihrer Trennung von der ständigen Verbindung mit den Kräften, als deren Trägerin und Vermittlerin sie doch in der Schöpfung erscheinen sollte. Was ihr fehlt, soll nun der Mensch ersetzen.

Im Zusammenhang damit ist noch eine weitere Wendung des Motivs für unsere Betrachtung wichtig: zwar wird die Schechina überwiegend in Symbolen des Weiblichen dargestellt, aber die männlich-aktiven Aspekte in ihr fehlen doch nicht völlig. Am deutlichsten sind beide Seiten etwa an einer Stelle definiert, an der diese Sefira als der «erlösende Engel» von Genesis 48: 16 beschrieben wird, der die Welt beschützt. Von ihm heißt es hier:

«Und das ist der ‚Engel‘, der zu Zeiten männlich und zu Zeiten weiblich ist. Denn wenn er der Welt die Kräfte des Segens zu-leitet, die er vorher von oben empfangen hat, ist er männlich und heißt männlich. Wie das Männliche dem Weiblichen den befruchtenden Segen spendet, so spendet er ihn an die untere Welt. Wenn er aber zur Welt im Verhältnis des Gerichtes steht [das heißt: wenn er sich als richtende und einschränkende Macht manifestiert], so heißt er weiblich. Wie das Weib mit dem Embryo schwanger geht, so ist er voll von der richtenden Gewalt und heißt dann weiblich» (I, 232 a).

Hier also ist der weibliche Charakter der Schechina an ihre richtenden und gefährlichen Züge gebunden. Die Zurückhaltung des belebenden Stromes, die im Wesen des Wirkens der richtenden Gewalt liegt, hat ja, wie oft und sehr verständlicherweise betont wird, zerstörende Folgen für die Welt. Wo sie aber reines Medium der nach unten strömenden Energien bleibt, kann sie unter männlichen Symbolen erfaßt werden, unter denen vor allem der Gottesname *Adonaj*, Kyrios, hervortritt.

An einer anderen Stelle (III, 31a) wird dies Problem aktiver und passiver Elemente in der Schechina unter anderem Winkel ins Auge gefaßt. Zion zwar ist, wie wir schon sahen, das eigentlich weibliche Element in der Schechina, zuweilen aber, heißt es, «nennen die Adepten Zion mit männlichen Namen». Der Grund davon sei, daß im Status der heiligen *unio* das Weibliche als im Männlichen enthalten und aufgehoben betrachtet wird und dann unter dem Symbol des Männlichen selber erscheinen kann, da in diesem Stand keinerlei Scheidung zwischen ihnen mehr statthat. «Zion» – sagt der Autor hier – heißt die Schechina in ihrer Vereinigung mit dem Männlichen, «Jerusalem» aber in der Trennung von dessen produktivem Influxus⁸². Im Grunde der Vereinigung der Pole hört die Unterscheidung von männlich und weiblich in der Gottheit auf. Nach anderen Stellen heißt die Schechina im Stand der Vereinigung auch jetzt noch Mutter, in dem der Trennung aber Gattin. Oder noch anders: solange sie im Hause des Königs wohnte, hieß sie Mutter, insofern sie ihre Kinder im ungehemmten Strom der Emanation von oben ernährte, aber jetzt, da sie im Exil ist, heißt sie nur noch die «Frau deines Vaters» (III, 75a).

Eine ganz andere Wendung hat schließlich dies Motiv von der aktiven Kraft im Weiblichen, freilich erst in der späteren Kabbala, in der Lehre von den *Majin nukbin*, den «Wassern» oder spezifischen Kräften des Weiblichen, erhalten. Denn auch von anderen Seiten her konnte sich diese Auffassung der Schechina als bloßes Repositorium der in sie einströmenden Kräfte, als Weibliches im Sinne des Empfangenden allein – soweit es sich um ihre Beziehung zu Gott selber, nicht zu ihrem Wirken in der Kreatur handelte –, in der Kabbala nach dem Sohar nicht halten.

Die Dialektik des Weiblichen, die das Schenkende und Gebende doch wieder in den Vordergrund rückt, konnte ja auf die Dauer nicht verborgen bleiben. Gewiß: die Schechina als reines Medium, als bloßer Spiegel des Oberen, hatte als Idee etwas Faszinierendes. Wo aber das Mütterliche und Gebärende, das Schaffende, das sich im Empfangen selber wandelt, deutlicher empfunden wurde, da mußte an der Konzeption der Schechina eine weitere Korrektur vorgenommen werden. Diese ist vor allem in der lurianischen Kabbala erfolgt und findet ihr Stichwort in der Lehre von den *Majin nukbin*. In ihr wird die Schechina als Trägerin auch aktiver Kräfte verstanden, die der *hieros gamos* nicht so sehr hervorruft, als daß vielmehr das Erwachen dieser Kräfte ihn erst möglich macht.

Der Sohar benutzt diesen Terminus noch nicht und gewiß nicht in diesem Sinn, wenn auch immer wieder als allgemeines Prinzip davon die Rede ist, daß alles Obere der Anregung durch den Impetus des Unteren, der menschlichen Handlung, bedürfe. Dies wird aber im Sohar mehr dahin verstanden, daß die Gottheit nur dann nach unten wirkt, wenn ihre Kräfte durch die von den menschlichen Aktionen ausgehenden Anregungen zum Erwachen und zur Aktivierung gebracht werden.

Aber schon Moses Cordovero⁸³ führt aus, daß in der männlichen Sefira, *Jessod*, zwei Aspekte zu unterscheiden seien: einer davon vor der Vereinigung mit der Schechina, indem diese letztere «untere Wasser» durch *Jessod* hindurchsprudele, das heißt: Kräfte, die als ein reflektiertes Licht⁸⁴ von der Schechina zurückgeworfen werden und wiederum nach oben steigen. Mit anderen Worten, Kräfte, die aus der Schechina selber dem Männlichen entgegenkommen und es anregen, gehen dem Wirken des zweiten Aspektes voran, unter dem dann die Kräfte des Männlichen in sie einströmen. Die «unteren Wasser», von denen an dieser Stelle die Rede ist, stammen aus der talmudischen Deutung der Schöpfungsgeschichte, wo die Wasser unter dem Himmel als weiblich bezeichnet werden, woher dann Isaak Luria seinen festen Sprachgebrauch genommen hat. Während also, sagt Cordovero weiter, im Prozeß der reinen Emanation das ungebrochene, direkte Licht seiner Rückstrahlung als reflektier-

tes Licht vorangeht, so ist es bei dem Mysterium der Konjunktion des Männlichen mit dem Weiblichen umgekehrt. Die Energie, das Strömen des aktiven, wenn auch seinem Wesen nach nur reflektierten Lichtes, das aus dem Weiblichen kommt, erweckt das Männliche und bringt es zur Wirkung.

Hier also ist die Schechina auch in ihrer Wirkung im Oberen aktiv kraftgeladen, und erst dadurch ist sie es auch in ihrer Wirkung nach unten. Die Dialektik des Weiblichen betrifft aber – und das ist bemerkenswert – in ihrem Ausgang primär nicht sein Wirken in der Schöpfung, sondern eben seine Funktion im Zusammenhang des göttlichen Lebens selber.

Zwar hat die Kabbala Lurias großen Nachdruck darauf gelegt (der dann von der Moralliteratur der späten Kabbala noch verstärkt wurde), daß diese *Majin nukbin* oft aus der Substanz des Guten in den Handlungen des Menschen entstehen, aber sie entstehen nicht *nur* in ihnen. Vielmehr kennt Luria Prozesse in den obersten Sefiroth selber, die in jeder Sefira solche Kräfte spontan hervorbringen. Aber freilich, die Verwandlung dieser Kräfte, welche solche der richtenden Gewalt sind, zu solchen der Gnade erfordert im wesentlichen die Handlung des Menschen⁸⁵. Und da jede Sefira in diesem System die Gesamtstruktur aller anderen in sich wiederholt, gibt es in einer jeden einen Aspekt der Schechina, unter welchem die betreffende Sefira die *Majin nukbin* produziert.

Ich habe vorhin schon kurz darauf hingewiesen, daß in diesem Bild der Schechina, wie es der Sohar sieht, auch dunkle und zerstörende Züge nicht fehlen. Allerdings sind sie, gemessen an anderen Figuren der weiblichen Energie in der Religionsgeschichte, relativ verblaßt und werden gern auf eine Seite der Gottheit bezogen, die es erlaubte, solche Züge in einigermaßen harmloser Weise vorzustellen. In Gott gibt es Sefiroth der Liebe und des Gerichts, der Strenge. Beide schicken den Strom ihrer Emanation in die Schechina, und je nach dem Überwiegen der einen Potenz erscheint die untere Schechina als liebende oder als strafende Mutter.

Darüber hinaus aber erscheint die Schechina an vielen Stellen des Sohar in einer merkwürdigen Verbindung mit der «anderen

Seite», die die zerstörende, dämonische Macht ist. Diese Macht hat zwar ihren Ursprung in letzter Instanz in einer der göttlichen Sefiroth selber, nämlich der richtenden Gewalt und strafenden Gerechtigkeit, ist aber verselbständigt und in der Existenz des Bösen und des Satans nach außen getreten, «Schale», *Kelippa*, geworden. Die Rede des Sohar von der «linken Seite» ist nicht immer eindeutig: sie kann sich auf die Sefiroth der richtenden Macht Gottes beziehen, aber auch auf die außerhalb des Göttlichen stehende, ja als widergöttliches Element des Unreinen gesehene «andere Seite», und nicht immer ist die Absicht an den betreffenden Stellen unmißverständlich zum Ausdruck gebracht.

Wenn diese Mächte der Linken überhandnehmen, was vor allem ein Resultat der menschlichen Verfehlungen und Sünden ist, so wandelt sich die Schechina zur Vollzieherin jener richtenden Gewalten, die dann in sie eintreten⁸⁶. Aber der Sohar geht oft weiter. Die Schechina gerät geradezu unter die Macht der «anderen Seite», der sie es ermöglicht, in sie einzudringen und sich, mit für Israel oder die Welt zerstörenden Folgen, an ihr festzusetzen. Dies mag wohl durch ihre Schwäche und Hilflosigkeit verursacht sein, wenn ihr der Impetus fehlt, den die guten Handlungen hervorrufen, aber auch dadurch, daß Kräfte in ihr zur Vorherrschaft kommen, die eben ihrer Natur nach als strafende Gewalten eine Affinität zur «anderen Seite» haben. Nun dringt die Finsternis in sie ein, überwältigt sie, und sie selbst wird finster und zerstörend. «Zu Zeiten kostet die Schechina von der anderen, bitteren Seite; dann heißt es [Klagelieder 2 : 1]: Er hat vom Himmel die ‚Erde‘ herabgeworfen; und ihr Antlitz ist dann finster⁸⁷.» So ist sie auch die Rose, die von Dornen und Disteln umgeben ist, die eben jene Kräfte des Dämonischen sind, die sie gefangenhalten.

Diese Ambivalenz ihrer Natur zeigt sich an mehreren Symbolen. Sie ist zum Unterschied vom «Baum des Lebens», der meistens die Sefira *Jessod*, manchmal auch *Tif'eret* darstellt, der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse, zugleich aber im Sinne der biblischen Erzählung, wo sich die todbringende «andere Seite» an ihn heftet, der «Baum des Todes⁸⁸». Auch hier zeigt die Tatsache,

daß diese Bezeichnung sowohl für die Schechina selber sowie für die «andere Seite» benutzt wird⁸⁹, wie sehr der Autor diese Aspekte unter Umständen zusammen sieht. Insofern die Schechina der «Baum des Todes» ist, darf man wohl von einer Spur des Chthonischen in ihr sprechen, wie es die Magna mater des Mythos so oft an sich hat und wie es der Schechina als dem esoterischen Inneren der «Erde» durchaus anstehen kann. Viele andere Symboliken, wie vor allem die im Sohar sehr betonte Mondsymbolik, weisen ja auf solche Zusammenhänge hin.

Am aufschlußreichsten ist aber für unsere Betrachtung die *prima facie* höchst überraschende Aussage von der Schechina, daß, mit einem aus Proverbien 5:5 genommenen Bild, «ihre Füße in den Tod hinabreichen, zum Hades ihre Schritte streben». In dieser Übertragung eines Bildes, das in den Proverbien gerade nicht von der Sophia, sondern von deren feindlichem Gegenpart, der «Fremden», dem «hurerischen Weibe», gebraucht wird, auf die Schechina haben wir in der Tat ein sehr illustratives Faktum der jüdischen Religionsgeschichte. Die Historiker, die sich besonders in den letzten dreißig Jahren so viel mit der jüdischen Weisheits-Spekulation befaßt haben, waren, wie ich am Eingang dieser Ausführungen leicht melancholisch bemerkte, viel zu oft auf bloße Vermutungen angewiesen, besonders wo sie den Zusammenhang der Weisheit mit diesem ihrem Gegenpart in anderen orientalischen Mythen nachzuweisen versucht haben. So finden wir die hypothetische Meinung vertreten⁹⁰, daß in der Kontrastierung der Sophia mit dem «törichten Weibe» (Proverbia 9:13), die zur rituellen Unzucht anreizt, die von Gott gestiftete Weisheit selber gewisse Züge ihres mythischen Gegenbildes angenommen habe, als sie in der Opposition zu den verbreiteten sexuellen Kulturen der Ishtar, Astarte und Anath mit den Zügen der Braut und Mutter ausgestattet worden sei.

Für die Bibel läßt sich solche Übertragung allerdings nicht überzeugend erweisen. Erst hier, in der Kabbala, können wir im Sohar den stringenten Beweis für das Vorkommen solcher ganz verwandten Übertragung erbringen: daß nämlich in der Tat ein im Bewußtsein sich strikt jüdisch verhaltendes Denken, da, wo es Symbole aus tieferen Schichten wieder heraufholt, vor so

offensichtlich paradoxen Übertragungen wie der Attribute der Lilith auf die Schechina selber nicht zurückschreckt. Lilith wird im Sohar mehrfach als das hurerische Weib mit der Schechina, dem edlen oder tüchtigen Weib des Buches der Proverbien, kontrastiert⁹¹. Wie weit die Annäherung der beiden Gestalten in der mythischen Phantasie des Sohar-Autors gehen konnte, zeigt am drastischsten ein Vergleich von zwei Stellen, I, 223 a/b, und III, 60b. In der ersten Stelle wird die Erscheinung der Schechina beschrieben, wenn sie als richtende Macht auftritt und zerstörende Züge manifestiert. Zugleich wird sie als die Mutter des Metatron, der höchsten Potenz der Engelwelt, geschildert, der «zwischen ihren Beinen hervorgegangen ist». An der eng damit zusammenhängenden zweiten Stelle, die nach der Art des Sohar sich in Variationen des Themas in neuen Richtungen ergeht, wird sie aber auch als die Mutter der beiden Dämonenfürstinnen Lilith und Na'ama bezeichnet. Die dämonischen Gestalten werden also aus ihr selbst entlassen, in der Tat eine besonders kühne Auffassung. In Bildern, die an Indisches mahnen, wird die Schechina I, 223, als die «Weisheit Salomos» und als Luna, vor allem aber als das Psalm 50:10 erwähnte «Tier auf tausend Bergen» geschildert. «Tausend Berge wachsen vor ihr auf, und alle sind vor ihr nur wie ein Windhauch; tausend mächtige Ströme rauschen vor ihr, und in einem Schluck verschluckt sie sie; ihre Nägel greifen aus nach tausendsiebzig Seiten; ihre Hände nach fünfundzwanzigtausend Seiten; nichts entgeht ihrer Herrschaft nach dieser oder der anderen [dämonischen] Seite; viele tausende Gewalten des Gerichts haben ihren Ort in ihren Haaren.» Die «Haare der Luna» werden dann in Parallele mit den im Talmud erwähnten Haaren der Lilith, ihres dämonischen Gegenstückes, als Ursprung von zerstörenden Kräften geschildert, wie auch ihre Nägel und deren Abfälle. So haben wir also eine grauenerregende Furchtfigur an derselben Stelle, wo sonst die «Mutter Zion» steht. So ist es also kein Wunder, daß von ihr an drei Stellen gesagt werden konnte, daß «ihre Füße in den Tod hinabreichen⁹²». Für das Symboldenken der lurianischen Kabbala ist dies dann zum völlig rezipierten und geläufigen Bild geworden.

Noch in der Kabbala von Safed tritt im 16. Jahrhundert diese persönliche Auffassung der Schechina als des Weiblichen in Gott, der wir hier nachgegangen sind, in zwei Dingen exemplarisch hervor: einmal in der sich seit Cordovero verbreitenden Ritualformel, mit der jeder Vollzug von religiösen Geboten eingeleitet werden soll: «um der Einung des Heiligen, gelobt sei Er, und seiner Schechina willen tue ich das und das⁹³», und der Entwicklung der Riten des *hieros gamos*, von denen ich in meinem Buch «Zur Kabbala und ihrer Symbolik» gehandelt habe; zum anderen auch in den Visionen der Kabbalisten. Ich darf vielleicht zur Illustration einen Bericht bringen, den der fromme Briefschreiber Schlimel Dresnitz, der kurz nach 1600 die legendarische Überlieferung über die Safeder Kabbalisten aufzeichnete, uns erhalten hat⁹⁴. Rabbi Abraham Halevi aus Safed ging einst nach schwerer Krankheit nach Jerusalem und schloß sich dort drei Tage und Nächte unter Fasten und Weinen ein. «Nach drei Tagen ging er an die Klagemauer und verrichtete weinend sein Gebet. Als er nun seine Augen erhob, sah er auf der Mauer die Gestalt einer Frau, die ihm den Rücken wandte; in welchem Kleid er sie aber gesehen hat, will ich aus Rücksicht auf die Ehre Gottes nicht aufschreiben⁹⁵. Wie er sie aber in diesem Stande sah, fiel er auf sein Gesicht und schrie unter Weinen auf: Mutter, Mutter! *Mutter Zion*, wehe mir, daß ich dich so sehen muß! Er raufte sich die Haare aus und schlug mit dem Kopf gegen die Wand, bis er ohnmächtig wurde und hinfiel. Da sah er, daß die *Schechina* seinen Kopf zwischen ihre Knie nahm und seine Tränen fortwischte und ihm tröstlich zusprach: Abraham, mein Sohn, getröste dich, denn deine Kinder werden in ihr Gebiet wieder heimkehren.»

Zugleich mit dieser aufs höchste gesteigerten persönlichen Auffassung der Schechina setzt aber in der lurianischen Kabbala ein rückläufiger Prozeß ein, auf den ich hier nur kurz zum Abschluß hinweisen will. Gerade hier wird zum Teil das persönliche Bild der Schechina aufgelöst und die Schechina wieder in viel stärkerer Weise ein unpersönliches Symbol der Immanenz des Göttlichen und der (immer sehr dubios bleibenden) reinen Innerlichkeit des Göttlichen im Menschen. Das alte, kabbalistisch-ver-

wegene, große Symbol wird von einem erst in der lurianischen Kabbala aufkommenden anderen, mehr interieurhaften, überholt: ich meine die Rede und das Bild von den «Funken der Schechina», die ins «Äußere» – ein Bild, in dem das Real-Greifbare und das Dämonisch-Verworfenene sich seltsam decken und die Waage halten – verstreut und in alle Wirklichkeit eingelassen ist. Ob man nun eher das Manichäische an dieser Wendung betonen möchte (im Sinne sachlicher Verwandtschaft, keineswegs in dem historischer Filiation), ob eher das Moment eines sich in den Vordergrund tastenden pantheistischen Gefühls des 16. Jahrhunderts – es liegt jedenfalls eine Auflösung des eigentlich Ursprünglichen darin. Es ist schon einem ausgezeichneten Kenner des Chassidismus, Hillel Zeitlin, aufgefallen⁹⁶, daß die Chassidim des 18. Jahrhunderts, die, gerade weil sie nach dem messianischen Sturm des ketzerischen Sabbatianismus um erneute Reinigung der kabbalistischen Begriffe rangen, oft zu Abstraktionen kamen, in der Schechina fast nur die göttliche Lebenskraft, *Chijuth*, sahen, die den Welten innewohnt, also eine Qualität des Göttlichen, daß sie aber nur sehr selten von der Schechina als Mutter mit all den Begleit- und Obertönen dieses Archetypus reden. Dies war vielleicht wirklich eine natürliche Reaktion gegen jene Exzesse der Sabbatianer, die aus einer stark sexuell betonten Vorstellung der Schechina orgiastische Folgerungen gezogen hatten. In dieser lurianischen Rede von den «Funken der Schechina», die bei den Chassidim besonders beliebt wurde, ist das alte Symbol nun gleichsam in sich selber zurückgenommen worden und bedeutet oft nur noch, wie am Anfang seiner Geschichte, die unspezifizierte Gegenwart des Göttlichen in der Welt.

7

Zum Abschluß möchte ich eine Frage aufwerfen, die sich beim Studium dieser Vorstellungen wohl manchem aufdrängt. Kann die Schechina als kosmische Energie im Sinne der indischen Schakti-Vorstellungen bezeichnet werden? Ich glaube, daß wir hier gerade klar die Differenzen der Konzeptionen sehen kön-

nen, die nicht weniger tief reichen als die ebenfalls vorhandenen Verwandtschaften.

Die diagrammartigen Darstellungen der Sefiroth-Welt in geometrischen Symboliken darf der vergleichende Betrachter wohl, ohne ins Illegitime zu verfallen, an die Seite jener von Zimmer in seinem Meisterwerk «Kunstform und Yoga» zuerst interpretierten figuralen Yantras oder meditativen Schaubilder stellen, in denen die Entfaltung der verschiedenen Aspekte der Götter und ihrer Schaktis unter geometrischen Konfigurationen dargestellt wird. Der Sefiroth-Baum und das Schriyantra vor allem lassen sich als Beschreibungen der Selbstentfaltung des Transzendent-Unerkennbaren verstehen, die verwandte Ursymbole der triadischen Gestalt benutzen. Wer Zimmers *opus posthumum* studiert, wird betroffen sein, dort die kabbalistische Symbolik des Punktes und der Dreiecke in sehr bemerkenswerten Ausführungen über indisches Material wiederzufinden. Das Absolute ist der nicht darstellbare, nur visierbare Kraftpunkt, das unsichtbare Zentrum, von dem sich alles ausbreitet. Die aus ihm quellende, sich mit ihm berührende und ewig sich vereinende schöpferische Energie der höchsten, der Ur-Schakti aber wird hier vom innersten der sich im Schriyantra durchdringenden Dreiecke dargestellt. Dies ist zwar nicht identisch, aber tief verwandt der Symbolik des Sohar, der nicht den unerkenbaren Ungrund von *En-Sof*, wohl aber die unkonstruierbare und daher auch von nichts mehr auflösbare Sophia, in der die Gegensätze sich in ihrem Indifferenzpunkt aufheben, in dem Symbol des Ursprunges und Zentrums erfaßt. Dieser Ursprung steht in unauflöslicher Verbindung mit der im Symbol des Hauses oder des Mutterschoßes dargestellten oberen Schechina, in die er als der Weltensame ausgesät ist. So scheint in der Tat das kabbalistische Sefiroth-Paar *Chochma* und *Bina* doch manches von der Natur der Schakti und ihres höchsten Gemahls in sich zu haben. Und dies um so viel mehr, wenn wir bedenken, daß mindestens in manchen, wenn auch späten, kabbalistischen Schulen *Chochma* für das Unbewußte, *Bina* aber für das Bewußtsein steht⁹⁷. So wie gerade *Chochma* dort neun Sefiroth aus sich entläßt, so realisiert sich das Unerkennbare und Transzendente

des unsichtbaren Ursprunges in jenem Schriyantra-Schaubild in neun sich durchdringenden Triangeln, welche die männlichen und weiblichen Potenzen des Gottes und seiner Schakti repräsentieren.

Die Schakti ist der dynamische Aspekt der Weltsubstanz. Sie selber *ist* die Erscheinung ebenso sehr, wie sie *in ihr* ist und in ihr wirkt. Aber diesen letzten Satz gerade, wie ihn etwa Woodroffes und Zimmers⁹⁸ Ausführungen über Schakti immer wieder variieren, könnten wir nicht über die Schechina aufstellen, selbst wo wir sie als aktive Potenz auffassen dürften. Denn die untere Schechina wirkt zwar *in allem*, belebt alles, «sein Reich herrscht in allem», wie der Bibelvers angewandt wird; sie ist der Funke, der in allem wohnt oder gefangen ist, aber sie ist dort eben im Exil (ein Begriff, der, soweit ich sehe, dem Indischen ganz fehlt). Sie ist nicht dies Ding und diese Erscheinung; sie ist nicht, indisch gesprochen, Maya selber. Das Erscheinende und die Erscheinung, Schakti und Maya, die dem indischen Esoteriker eines sind, sind dem Kabbalisten nicht identisch. Stets bleibt der Funke der Schechina, der in den Dingen wohnt, von ihrer Phänomenalität getrennt, wie das die Ausführungen vieler chassidischer Texte über diesen Punkt deutlich beweisen. Man kann den Funken aus den Dingen, in die er vermischt ist, heimholen, ohne daß die Dinge *qua* Erscheinungen davon berührt werden. Ein anderes Leben tritt dann in sie ein, vielleicht sogar ein intensiveres, aber kein Band innerer Notwendigkeit scheint *diese* Erscheinung an eben *diesen* Funken der Schechina zu binden, der in ihr wohnt. Nur hier und da läßt sich vermuten, daß vielleicht eine esoterische Schicht der Lehre in der Tat weitergegangen ist, als die in der Literatur gegebenen Formulierungen zuzulassen scheinen.

Und noch ein Punkt: «Der Gott und die Göttin sind die erste Selbstentfaltung des Absoluten, wobei das Männliche die Personifikation des passiven Aspektes, den wir als Ewigkeit kennen, das Weibliche aber die der aktiven, bewegenden Energie, den Dynamismus der Zeit darstellt. Anscheinend Gegensätze, sind sie im Wesen doch eines⁹⁹.» Dies allerdings läßt sich auf das kabbalistische Schema nicht, ohne den Sinn der Symbole zu ver-

fehlen, übertragen. Denn keine der in diesen Paaren als männlich auftretenden Sefiroth könnte mit dem Männlichen der indischen Symbolik gleichgesetzt werden, sosehr vielleicht die Auffassung des Weiblichen, das die Bewegung der Zeit hervorbringt, sich in der Tat mit einer frappanten Stelle des Buches Bahir deckt, das (§ 49) die Schechina als jenen Edelstein kennt, «der die Jahre hervorbringt», das heißt die Zeit, die aus der in der Schechina zusammengefaßten «Urzeit», den Urjahren, fließt, von denen mir keineswegs gewiß scheint, daß man sie ohne weiteres mit der Ewigkeit identifizieren dürfte.

Andererseits dürfen wir bei solchen Vergleichen nicht vergessen, daß in der Kabbala die Schechina aufgespalten ist und daß das aktive Element des Weiblichen ganz in die Symbolik der oberen Schechina eingegangen ist. Sie ist der Mutterschoß der Sefiroth, der Äonen und der Weltenzyklen, während andere Aspekte der Schakti eben in der letzten Sefira ihren Ausdruck finden, wie das Ewig-Weibliche und das Zerstörende. Aber die Auffassung des Männlichen als des rein Untätigen, Passiven, die der Lehre von der Schakti wesentlich zu sein scheint, liegt der Kabbala vollständig fern.

Gilgul; Seelenwanderung und Sympathie der Seelen

1

Haben die Kabbalisten die Lehre von der Wanderung der Seelen durch verschiedene Leiber und Daseinsformen selbständig entwickelt, etwa aus ähnlichen seelischen Voraussetzungen oder Erfahrungen, wie sie auch in anderen Religionen ihr zugrunde liegen, oder haben wir anzunehmen, daß der erste Antrieb dazu, der sich dann freilich in eigenartiger und selbständiger Weise entwickelt hat, aus älterer Tradition und anderen Kreisen übernommen worden ist? Die Verhältnisse, unter denen die Lehre zuerst in den frühesten Dokumenten der Kabbala auftritt, legen diese Frage besonders nahe. In dem ältesten kabbalistischen Text, dem Buch Bahir, das gegen 1180 in Südfrankreich redigiert worden ist, wird von dieser Lehre als von etwas ganz Selbstverständlichem gesprochen, und es fehlt jede besondere apologetische Note bei ihrer Erklärung. Das ist um so merkwürdiger, als in dieser Zeit die offizielle jüdische Theologie, wie sie von den arabisch-jüdischen Religionsphilosophen entwickelt und vertreten wurde, dieser Lehre mit betonter Ablehnung gegenüberstand¹. Es gilt hier dasselbe wie für die analogen Verhältnisse im Christentum und im Islam. Auch dort haben die Kirche und die ausschlaggebendsten Kreise des sunnitischen Islams diese Vorstellungen durchaus abgelehnt, die sich, wie bekannt ist, nur in bestimmten Sekten oder religiösen Strömungen erhalten haben. Ihre gemeinsame Wurzel waren die orphischen, platonischen und orientalischen Vorstellungen der Metempsychosis und Metensomatosis, wie sie in den frühchristlichen gnostischen Sekten in verschiedenen Formen rezipiert worden sind². Als die Großkirche die Lehren des Origenes, die Ähnliches aufnahmen, im sechsten Jahrhundert endgültig verdammt, konnte sie in orthodox-katholischen Kreisen nicht

mehr vertreten werden, hielt sich aber noch bei den verschiedenen Sekten, die gnostisches und speziell manichäisches Gut³ in ihren Traditionen bewahrten. Ähnliches spielte sich im Islam ab, wo Vorstellungen wie die von der Reinkarnation der Imame bei den Shi'iten, aber auch von der Seelenwanderung überhaupt, von den verschiedenartigsten Gruppen, die freilich von den Orthodoxen als mehr oder weniger häretisch betrachtet wurden, aufgegriffen wurden. Das gilt von den Mu'tazziliten und von den isma'ilitischen Gnostikern nicht weniger als von einigen Strömungen unter den Sufis, den Mystikern des Islams⁴. Auch hier ist, wenn wir den besten Autoritäten glauben dürfen, die gemeinsame Quelle solcher Vorstellungen bei den christlichen Gnostikern des Orients zu suchen, wenngleich es interessanterweise nicht an vielleicht apokryphen Traditionen gefehlt hat, die gerade die Lehre von der Reinkarnation mit ihrer messianischen Zuspitzung auf einen südarabischen Juden zurückführten, der als Vater dieser Lehre genannt wird. Daß in der Zeit der großen Gärung im Orient, im 9. und 10. Jahrhundert, als solche Lehren im Islam Verbreitung fanden, auch unter den orientalischen Juden Anhänger dieser Lehren sich fanden, ist durch wichtige Zeugnisse gesichert. Saadia ben Joseph, der erste bedeutende systematische Theologe des Judentums im arabischen Kulturkreis, polemisierte am Anfang des 10. Jahrhunderts ausführlich gegen Juden, die sich solchen Lehren angeschlossen hatten, die er als phantastisch verwirft⁵. Der muslimische Autor Al-Baghdādi (gest. 1037) berichtet in seinem Werk über die Schismen und Sekten, daß manche unter den Juden sich zur Seelenwanderung bekennen und sich als Beweis dafür auf Daniel III berufen. Sie legten nämlich die dort berichtete Vision des Königs Nebukadnezar dahin aus, daß Gott diesen König in sieben verschiedene Tierformen und Raubtiere verwandelt habe, um ihn zu bestrafen, bis er ihn schließlich wieder in einen Bekenner des einen Gottes zurückverwandelt habe⁶. Dieser Schriftbeweis ist deswegen von besonderem Interesse, weil er auf ganz andere Kreise deutet als die ältesten Kabbalisten, unter deren Begründungen dieser Lehre aus der Bibel nichts hiervon zu finden ist. Auch das andere, wichtigste Zeug-

nis über diese Lehre bei orientalischen Juden zeigt eine Begründung der Lehre, die von der der Kabbalisten ganz verschieden ist. Kirkisani, ein karäischer Autor des 10. Jahrhunderts, bezeugt in seinem «Buch der Lichter», daß 'Anan, auf welchen die Spaltung zwischen rabbanitischen und karäischen Juden im 8. Jahrhundert zurückgeführt wird, die Lehre von der Seelenwanderung angenommen und darüber eine eigene Schrift verfaßt habe. Viele seiner Anhänger, die sich nachher von den aus ihnen hervorgegangenen Karäern getrennt haben, seien dieser Lehre gefolgt. Kirkisani, der die uns verlorenen (arabisch verfaßten) Schriften dieser Gruppen oder mindestens ihre mündlich daraus vorgebrachten Argumente genau kannte, hat in seinem Werk zwei Kapitel der Widerlegung ihrer Argumente gewidmet⁷. Dort werden biblische Begründungen angeführt, die ganz verschieden von denen der alten Kabbalisten sind, so daß es schwerfällt, einen direkten Zusammenhang zwischen jenen orientalisches-jüdischen Gruppen des 8. bis 10. Jahrhunderts und den ältesten kabbalistischen Konventikeln in Südfrankreich im 12. Jahrhundert anzunehmen. Es ist aber nicht ausgeschlossen, daß die kabbalistischen Traditionen auf andere Gruppen im Orient zurückgehen, auf deren Existenz wir aus der Analyse des Bahir indirekt schließen können.

Andererseits ist die Tatsache auffällig, daß die Vorstellung der Seelenwanderung in der Kabbala zuerst genau in derselben Zeit und derselben Umgebung auftritt, in der die katharische Bewegung in Südfrankreich ihre größten Erfolge hatte. Die Katharer, in deren Religion viele gnostische Elemente nachgewiesen worden sind, lehrten unter ihren anderen, strikt antikirchlichen Doktrinen mit Nachdruck auch die Seelenwanderung, die sich bei ihnen sogar auch auf die Wanderung in Tierleiber erstreckte⁸. Für ihre oft radikal dualistische Anschauung von der wesentlich verschiedenen Natur und Herkunft der körperlichen und der geistigen Welt hatte diese Lehre natürlich nicht die Schwierigkeiten, die sie für die philosophische Theologie der Monotheisten und deren psychologische Lehren hatte. Wer die Seele mit Aristoteles nur als Entelechie des lebendigen Körpers auffaßte, mußte der Lehre vom Übergang einer individuellen

Seele in einen anderen Körper notwendig ablehnend gegenüberstehen, während etwa die dualistische Psychologie der Platoniker und der Gnostiker einer solchen Doktrin viel eher Tür und Tor öffnete und jedenfalls mit ihr kompatibel war. Wo die Seelen als gefallene Geister aufgefaßt wurden, die aus einer Welt des Lichtes unter die Herrschaft der Materie und in das Gefängnis der Körper geraten sind – und solche Vorstellungen waren im Mittelalter weit verbreitet –, lag keine Schwierigkeit in der Annahme der Wanderung solcher Seelen von einem Körper in den anderen. Nach den Katharern etwa konnten Seelen erst dann ihre Erlösung von der Wanderung finden, wenn sie in den Leib eines katharischen «Vollkommenen» oder «guten Christen» gerieten.

Bei aller örtlichen und zeitlichen Nähe weist die kabbalistische Form der Lehre, wie sie im Buch Bahir⁹ in mehreren Fragmenten vorgetragen wird, keinen unmittelbar sichtbaren Zusammenhang mit der katharischen Lehre auf. So vielfältig also im Prinzip die Möglichkeiten historischer Filiationen der kabbalistischen Ideen sind und so wahrscheinlich es mir scheint, daß die erstgenannte der historischen Wirklichkeit entspricht, bleibt die Frage nach dem historischen Ursprung dieser Anschauungen doch noch offen. Und das um so viel mehr, als wir einige Fragmente einer älteren, zweifellos orientalischen, jüdisch-gnostischen Quelle noch besitzen, die von den Redaktoren des Bahir nachweisbar benutzt und umgearbeitet worden ist, Stücke eines Buches mit dem Namen *Raza rabba*, «Das große Mysterium», über die ich an anderer Stelle gehandelt habe¹⁰. Gerade von einer der Stellen des Bahir (§ 86), die von der Seelenwanderung handeln, liegt uns die ursprüngliche Version im *Raza rabba* vor, die überhaupt nichts von dieser Lehre weiß! Ist die Lehre nun bei der Redaktion neu hinzugekommen oder etwa aus einer anderen, uns nicht durch einen glücklichen Zufall erhaltenen literarischen Quelle den Bearbeitern zugeflossen? Wie kompliziert die Verhältnisse hier liegen, wird noch durch den offensichtlich altertümlichen und in den Orient viel eher als nach Südfrankreich passenden Charakter dieser Stücke unterstrichen. Auch die Selbstverständlichkeit, mit der die Lehre hier vorgetragen

und in Gleichnissen begründet wird, könnte zwei sehr verschiedene Erklärungen finden. Man könnte daraus folgern, daß die betreffenden Stücke älter sind als die einhellige Polemik der jüdischen Philosophen des 10. bis 12. Jahrhunderts gegen diese Lehre; man könnte aber auch annehmen, daß die Kreise, in denen diese Vorstellungen sich entwickelten, von der philosophischen Bewegung des Mittelalters gar nicht erfaßt waren und daher auch gar keine Verpflichtung empfanden, ihre dort als häretisch abgewiesene Seelenwanderungslehre etwa vor solchem Forum zu rechtfertigen. Alles in allem muß ich aber gestehen, daß ich mehr zu der ersteren Ansicht neige, nämlich daß wir es hier doch mit Überresten älterer jüdisch-gnostischer Tradition zu tun haben, die den Kreisen, aus denen das Buch Bahir stammt, auf uns nicht sichtbaren Wegen aus dem Orient zugeflossen sind.

Es versteht sich nach dem hier Gesagten wohl von selbst, daß die jüdische Tradition, wie sie im Talmud und Midrasch niedergelegt ist, nichts von Seelenwanderungen weiß. Im Buch Bahir haben wir eine Sammlung alter kabbalistischer Fragmente vor uns, die im Stil aggadisch-talmudischer Biblexegese und Gleichnisse die neuen, und vielleicht sehr alten, Ideen dieser Esoteriker vorträgt. An fünf Stellen ist hier die Rede von der Seelenwanderung, ohne daß übrigens hier ein eigener Fachausdruck für die Sache selbst gebraucht wird, wie deren später mehrere von den Kabbalisten verwendet wurden. Die Betrachtung dieser Stellen ist sehr lehrreich.

Einmal (§ 58) heißt es vom mystischen Äon des Sabbath, daß von dort alle Seelen ausfliegen, und zwar bis zu tausendmal. Der Bibelvers (Psalm 105:8), der zur Begründung angeführt wird, wird an einer weiteren Stelle ausdrücklich auf die Wiederverkörperung bis zu tausendmal bezogen. Dort lesen wir (§ 135):

«Warum geht es manchem Frevler gut und manchem Gerechten schlecht? Weil der Gerechte schon [einmal] in der Vergangenheit ein Frevler war und nun bestraft wird. Aber bestraft man denn für [Vergehen der] Jugendtage? Rabbi Simon hat doch

gesagt, daß man erst vom zwanzigsten Jahre an bestraft wird? Ich spreche ja nicht vom [selben] Leben, ich spreche davon, daß er schon in der Vergangenheit da war. Seine Kollegen sagten zu ihm: Wie lange wirst du noch dunkle Worte reden? Er sagte zu ihnen: Geht hin und seht! Das gleicht einem Menschen, der in seinem Garten einen Weinberg pflanzte. Er hoffte auf Trauben und bekam Härlinge [Jesaja 5:2]. Er sah, daß es ihm nicht glückte, da pflanzte er ihn um, umzäunte ihn, brachte alle Brechen wieder in Ordnung, säuberte die Weinstöcke von den Härlingen und bepflanzte ihn noch ein zweites Mal. Er sah, daß es ihm nicht glückte, da umzäunte er ihn und bepflanzte ihn wieder. Er sah, daß es ihm nicht glückte, da umzäunte er ihn und bepflanzte ihn. Wie oft? Er sagte zu ihm: bis zu tausend Generationen, denn es heißt [Psalm 105:8]: ‚Er befahl ein Wort für tausend Generationen.‘ Und das bedeutet der talmudische Ausspruch: 974 Generationen fehlten [zur Zahl von tausend], da stand Gott auf und pflanzte sie in jede Generation ein.»

Dies Zitat ist sehr interessant. Die Einwände, die dem Vortragenden (einem apokryphen Rabbi Rachmai) gemacht werden, zeigen die Fragesteller, die vom exoterischen Standpunkt aus argumentieren, mit der esoterischen Lehre von der Seelenwanderung völlig unbekannt. Seine Sätze scheinen ihnen unverständlich, und der Gedanke selbst wird nicht in einem theoretischen Zusammenhang, sondern in einem Gleichnis entwickelt wie auch an den anderen Stellen, wo im Bahir von dieser Lehre die Rede ist. Das Gleichnis erwähnt ausdrücklich nur drei mißglückte Versuche mit dem «Weinberg». Die tausend Generationen sind freilich nicht wirkliche tausend! Vielmehr handelt es sich hier um die Anwendung einer talmudischen Vorstellung, die nun ganz originell auf die Seelenwanderung übertragen wird. Nach der talmudischen Chronologie nämlich ist die Tora, das Wort Gottes, 26 Generationen nach der Welterschöpfung gegeben worden. Wie nun verträgt sich das mit dem Bibelvers, der dahin ausgelegt wurde, daß Gott sein Wort (das heißt die Tora) nach tausend Generationen gegeben habe? Hierauf antwortete der Talmud¹¹, 974 Generationen lästerlicher Menschen

seien von Gott vorausgesehen, aber nicht in der Zeitfolge geschaffen worden; vielmehr habe er sie in alle künftigen Generationen als die jeweiligen Frevler im Zeitalter verstreut. Die Anwendung, die das Buch Bahir von dieser Idee macht, ist klar. In jeder Generation wird der Weinberg wieder umgepflanzt, und die schlechten Weinstöcke sind die Bösen, die also immer weiterwandern müssen und denen die Chance, aus einer neuen Prüfung als Gerechte hervorzugehen, nicht verwehrt bleibt. Dieselbe Idee liegt einer anderen Stelle zugrunde (§ 86), in der das Bibelwort (Ekklesiastikus 1:4) «Ein Geschlecht geht, und ein Geschlecht kommt» dahin gedeutet wird, daß die Generation, die geht, ebendieselbe ist, die wiederkommt. Die Seelen sind also im großen und ganzen immer dieselben. Auch hier steht die Hauptausführung in einem Gleichnis, das nichts anderes ist als die Umarbeitung eines talmudischen Gleichnisses¹². Auf die Seelenwanderung angewandt, ist die Version im Bahir merkwürdig genug:

«Ein König hatte Diener und kleidete sie seinem Vermögen nach in Gewänder aus Seide und Stickerei. Sie gerieten auf Abwege, da warf er sie hinaus, stieß sie weg von sich, zog ihnen seine Gewänder aus, und sie gingen fort. Da ging er hin und nahm die Gewänder und wusch sie gut, bis keinerlei Schlacke mehr an ihnen übrig war, und legte sie fertig zurecht und warb sich andere Diener und kleidete sie in jene Gewänder, ohne daß er wußte, ob jene Diener gut sein würden oder nicht. So hatten sie denn teil an Gewändern, die schon auf die Welt gekommen waren, und andere hatte sie vor ihnen angezogen . . . und das ist der Sinn des Verses [Ekklesiastikus 12:7]: Der Staub aber kehrt zur Erde zurück, wie er war, und der Geist kehrt zu Gott zurück, der ihn gegeben.»

Die auffällige Metaphorik, die die Seele als das wechselnde Gewand darstellt, das verunreinigt und wieder gesäubert werden muß, würde etwa in einem von neuplatonischem Denken beeinflussten Zusammenhang ganz unverständlich sein¹³. Sie erklärt sich aber aus dem zugrunde liegenden talmudischen Gleichnis,

wo ja der Geist oder die Seele, die Gott in Reinheit zurückgegeben werden soll, eben mit solchen königlichen Gewändern verglichen werden, nur daß im Bahir die Anwendung auf die Seelenwanderung an die Stelle von Lohn und Strafe in der künftigen Welt getreten ist.

In einer weiteren Stelle (§ 104) wird die Seelenwanderung in einem Gleichnis voll rätselhafter esoterischer Symbolik vorgetragen, das mehr verhüllt als mitteilt. Dort heißt es von dem siebenten Äon oder Logos Gottes, der als der «Osten der Welt» bezeichnet wird, daß dorthier der Same Israels stamme, worauf Jesaja 43:5 deutet: «Von Osten bringe ich deinen Samen, und von Westen sammle ich dich ein.» Dann heißt es weiter:

«Ist Israel gut vor Gott, so bringe ich deinen Samen von diesem Ort, und neuer Same erstet dir; ist Israel aber schlecht, so nehme ich von dem Samen, der schon in der Welt war und von dem es heißt: ‚Ein Geschlecht geht, und ein Geschlecht kommt‘, das heißt, daß es schon einmal gekommen ist. Was aber bedeutet: ‚Von Westen sammle ich dich ein‘? Aus jener Sphäre, die stets nach Westen neigt. Warum heißt der Westen *ma‘arabb* [das heißt Vermischung]? Weil dort sich aller Same vermischt. Ein Gleichnis von einem Prinzen: der hatte in seinen Gemächern eine schöne und züchtige Braut, und er pflegte aus dem Hause seines Vaters Reichtümer zu nehmen und stets zu ihr zu bringen, und sie nahm alles, legte es beiseite und mischte alles durcheinander. Nach Ablauf der Tage wollte er sehen, was er vereinigt und gesammelt hatte, und davon heißt es: Aus der Vermischung sammle ich dich ein. Das Haus des Vaters aber bedeutet den Osten, aus dem er den Samen bringt und im Westen aussät; und am Ende sammelt er wieder ein, was er ausgesät hat.»

Dieses merkwürdige Stück mit seiner ganz gnostischen Symbolik führt neue Gedanken ein. Es gibt neue Seelen, die noch nicht vorher in der Welt waren, die aber nur dann herunterkommen, wenn Israel sich dessen als würdig erweist. Sonst bleibt die Zahl der alten Seelen in Zirkulation von Geschlecht zu Geschlecht. Der Osten und der Westen sind die siebente und achte,

später die zwei letzten Sphären unter den zehn Sefiroth. Im Osten ist das Schatzhaus der Seelen, die in die Sphäre der Schechina, die der mystische Westen oder die Vermischung ist, ausgesät werden. Die Schechina ist hier zugleich die Braut des Königssohnes und die Ekklesia Israel. Was in ihren Bereich eintritt, sind die Seelen Israels, die erst «nach Ablauf der Tage», das heißt am Ende der Zeit, in der Erlösung aus dieser ihrer Vermischung wieder eingesammelt werden¹⁴. Dieselbe Vorstellung liegt einer weiteren Stelle zugrunde (§ 126), wo sie mit einer bemerkenswerten messianischen Pointe erscheint. Dort heißt es von der Sefira des «Gerechten» oder dem «Fundament der Welt», daß dort «die Seele alles Lebendigen» oder «das Schatzhaus der Seelen» seinen Ort habe¹⁵. «Ist Israel gut, so dürfen die Seelen hinaustreten, um in diese Welt einzugehen [die also hier mit der Sphäre der Vermischung, die unter der Herrschaft der Schechina steht, identifiziert zu sein scheint]. Sind sie aber nicht gut, so treten sie nicht hinaus. Und das bedeutet der talmudische Ausspruch: Der Sohn Davids kommt nicht, bis alle Seelen im Körper erschöpft sein werden. Was heißt: alle Seelen im Körper? Sage: im Körper des Menschen. Und die neuen Seelen werden hinaustreten dürfen, und dann erst wird es dem Sohn Davids vergönnt, geboren zu werden. Wie? Weil seine Seele als neue unter den anderen hinaustritt.» Der Körper (*guf*), von dem in dem hier zitierten Talmud-Wort¹⁶ die Rede ist, wurde von der exoterischen jüdischen Tradition stets als ebenjenes himmlische Schatzhaus der Seelen aufgefaßt, aus dem die präexistenten Seelen in die irdische Welt hinabsteigen. In offensichtlichem Kontrast zu dieser Auffassung wird im Bahir der Körper eben als der Körper des Menschen selber bezeichnet. Die Seelen müssen ihre Wanderungen durch die Körper des Menschen beendet haben, bevor der Messias geboren werden kann. Die Seele des Messias gehört zu denen, die noch nie vorher auf der Welt gewesen sein werden, eine Anschauung, die von der messianischen Reinkarnationstheorie schifitischer Sekten und deren judenchristlichen Quellen freilich so fern wie möglich liegt. Ob diese These noch im Orient, etwa in bewußtem Kontrast zu solchen Ideen, oder aber ganz unab-

hängig von ihnen von den ältesten Kabbalisten entwickelt wurde, wird schwer zu entscheiden sein. Sicher ist aber auch, daß gerade die Nuancierung, die die hier als bekannt vorausgesetzte Lehre von neuen und alten Seelen im Buch Bahir hat, in nicht weniger starkem Kontrast zur katharischen Auffassung steht, wie sie zur Zeit der Veröffentlichung des Bahir in der Languedoc verbreitet war. Das Hinaustreten neuer Seelen wird ja hier als ein besonderes Verdienst angesehen, wenn die Gemeinde Israels sich dessen würdig zeigt. Das hat eine ganz andere Farbe als die pessimistische Auffassung, nach der alle Seelen in dieser Welt vielmehr gefallene Geister sind. Gerade diese ältesten Stellen über die Seelenwanderung haben einen ganz eigenen Ton.

Die zuletzt besprochene Stelle über die neuen und alten Seelen wird im Bahir des weiteren durch ein langes und wiederum sehr merkwürdiges Gleichnis erläutert (§ 127). Hier wird die Gesamtheit der Seele als das Brot bezeichnet, das der König seinen Soldaten zuschickt, die es durch Unachtsamkeit verschimmeln ließen. Als sie nun anderes verlangten, geriet der König in Zorn, ließ das verschimmelte Brot trocknen und leidlich wieder instand setzen. Er schickte es ihnen wieder zu und schwur, ihnen kein anderes Brot (das heißt also neue Seelen) zu geben, bis sie dieses ganze verschimmelte Brot aufgezehrt haben würden. Auch hier tritt also unter einem merkwürdigen Bild der Gedanke auf, daß jeder Generation dasselbe Brot wieder zugeschickt wird und erst, wenn das alte gegessen, das heißt die sündigen Seelen endlich gereinigt sind, sie neues Brot erhalten könne.

X Aus dem hier Dargelegten folgt, daß für das Buch Bahir die Seelenwanderung ein Gesetz von breitester Gültigkeit, mindestens soweit es sich um die Gemeinde Israel handelt, darstellt. Nur in seltenen Ausnahmen kommen auch neue Seelen herab, und im großen und ganzen haben wir es jetzt nur mit «alten» Seelen zu tun. In dem Kreis der provenzalischen Kabbalisten wurde von Isaak dem Blinden, dem bedeutendsten Mystiker dieser Gruppe (um 1200), erzählt, er habe es den Leuten ansehen können, ob ihre Seele von den neuen oder alten stammt.

(Aus einem anderen Bericht über seine Fähigkeiten dürfen wir schließen, daß dieses «Ansehen» sich auf seine okkulte Fähigkeit, die Aura des Menschen geistig wahrzunehmen, bezieht¹⁷.) Irgendeine Beschränkung der Seelenwanderung auf bestimmte Kategorien von Taten, die sie hervorrufen, ist diesem Buch ganz unbekannt, wie es denn überhaupt auf die näheren Verhältnisse und Bedingungen solcher Wanderung nicht näher eingeht.

2

Sehr merkwürdig ist die Entwicklung, die diese Lehre im 13. Jahrhundert bei den spanischen Kabbalisten genommen hat. Hier finden wir Tendenzen, die in offenkundigem Widerstreit miteinander liegen und die eine tiefe innere Spannung innerhalb dieses Vorstellungskreises bezeichnen. Das gilt nicht nur für den Inhalt der Seelenwanderungslehre, der hier in einigen Hauptzügen resümiert werden soll. Es gilt auch für die Form, unter der die Lehre vorgetragen wird. Während nämlich im Buch Bahir keinerlei Anstand genommen wird, diese esoterische Lehre, wenn auch vor allem in Gleichnissen, vorzutragen, hat sich in den Kreisen der frühen spanischen Kabbalisten ein Wandel vollzogen, der zu denken gibt. In den Schriften der Kabbalisten von Gerona und ihrer Schüler, die die spanische Kabbala am stärksten beeinflußt haben, tritt die Lehre von der Seelenwanderung immer nur in allen möglichen Andeutungen und unausgeführten Hinweisen auf. Sie wird als ein tiefes Mysterium behandelt, von dem – wie Nachmanides sagt – «ausführlich schriftlich zu reden verboten, in Andeutungen zu reden aber nutzlos sei¹⁸». Kein einziger dieser Autoren läßt sich in eine auch nur halbwegs deutliche, geschweige denn ausführliche Erklärung ein.

Der Grund dieser erst am Ende des 13. Jahrhunderts aufgegebenen Zurückhaltung ist nicht ohne weiteres ersichtlich. Welche Gefahren konnte die Erklärung dieser Lehre, die nun stets als eines von den großen Mysterien der Tora erscheint, eigentlich mit sich bringen? Wollten die Kabbalisten etwa einer Diskus-

sion mit den philosophischen Gegnern der Lehre ausweichen? Dazu wäre die enigmatische Kürze ihrer Sätze doch am wenigsten geeignet gewesen, die doch eher die Neugierde und Fragen von seiten der Uneingeweihten anregen mußten. Ich habe für diese Erscheinung keine befriedigende Erklärung finden können. Im Judentum gab es ja nicht, wie in der katholischen Kirche, ein Lehramt, das diese Doktrin offiziell verdammt hätte. In diesem Sinne war also nicht etwa Gefahr mit ihrer Vertretung verbunden. Ein Mann von so außerordentlicher Autorität, wie sie Nachmanides schon zu seiner eigenen Zeit besaß, hätte auf dergleichen keinerlei Rücksicht zu nehmen brauchen, und da er den eigentlich philosophischen Fragestellungen, man darf wohl sagen, kühl bis ans Herz hinan gegenüberstand, hätte ihn Scheu vor den philosophischen Argumentationen wohl am wenigsten abhalten können, seiner gründlichen Ablehnung von deren Gesichtspunkten Ausdruck zu geben.

Doppelt undurchdringlich wird das Rätsel, wenn wir uns vor Augen halten, daß im Kreise dieser frühen Kabbalisten die Lehre von der Seelenwanderung als die eigentliche Pointe des Buches Hiob mit seiner Frage nach dem Grunde des Leidens der Gerechten angesehen wurde. Nachmanides hat einen ganzen Kommentar zum Buche Hiob verfaßt, als dessen Schlüssel er, in der großen Rede des Elihu an Hiob, ebendiese Lehre findet. Und dennoch wird sie auch in diesem Kommentar nicht ein einziges Mal wirklich deutlich vorgetragen oder genannt! Nicht einmal das Stichwort *sod ha-'ibbur*, «Mysterium des Übergangs¹⁹», mit dem sonst in diesem Kreis die Lehre von der Seelenwanderung bezeichnet oder unter das sie mindestens mit anderen Mysterien zusammen rubriziert wird, kommt hier vor. Es ist nur die Rede von einem großen Mysterium, das hier vorliegt, und von einem Verfahren oder einer Zumessung, *midda*, welches sehr unbestimmte Wort als Hinweis auf die Sache, um die es sich handelt, dient. Alle Fragen der Theodizee finden durch diese Lehre ihre Beantwortung. Gewisse Verse der Bibel dienen als Stichverse, in denen diese Lehre angedeutet sei, und sie sind, wie schon oben gesagt wurde, von den alten, in den orientalischen Quellen dafür zitierten ganz verschieden²⁰. Vor allem wurde nun die

Institution der Leviratshe (Deuteronomium 25), nach der der Bruder eines kinderlos Verstorbenen dessen Witwe zu heiraten verpflichtet sei, als ein Hinweis auf diese Lehre erklärt²¹. Der Sohn des Verstorbenen nämlich, der aus solcher Ehe geboren wird, wurde als eine Wiederverkörperung des Verstorbenen selber angesehen. Nur jemand, der dem Toten verwandtschaftlich besonders nahesteht, konnte nach dieser Vorstellung die richtige Hilfe leisten, die zu seiner Wiederverkörperung als Kind seiner eigenen Frau führt. Hier haben wir den ersten, noch schwachen Hinweis darauf, daß bestimmte Sympathieverhältnisse bei der Wiederverkörperung eine Rolle spielen.

In stärkstem Kontrast zu der Zurückhaltung, mit der auch diese Erklärung der Tora-Vorschrift über die Leviratshe zuerst vorgetragen wurde, steht die breite Ausführlichkeit und Präzision in allen möglichen Details, mit der sie dann in den achtziger Jahren des 13. Jahrhunderts in einer Abhandlung des Buches Sohar entwickelt wird²². Gewiß, auch hier wird der Vortrag von langen und pathetischen Exklamationen über die Tiefe und den geheimen Charakter dieses Mysteriums begleitet; dies hindert aber den Autor keineswegs, sich restlos über seinen Gegenstand auszusprechen. Von nun an sind der Erörterung der Seelenwanderung, die nun meistens mit dem neuen Terminus *Gilgul* bezeichnet wird²³ Tür und Tor geöffnet. Und in dem Maß, in dem sie sich in weiteren Kreisen durchsetzte, erhielten die Kabbalisten immer neuen Antrieb zu ihrer weiteren Ausgestaltung.

In der Entwicklung dieser Lehre sind zwei Tendenzen deutlich erkennbar. Die eine sucht den Umfang der Seelenwanderung möglichst einzuschränken und entfernt sich damit ganz entschieden von der Konzeption des Buches Bahir. Keineswegs alle Seelen unterliegen dem *Gilgul*, und keineswegs alle Taten des Menschen wirken sich in der Richtung aus, daß sie eine künftige Inkarnation notwendig machen. Vielmehr wird Seelenwanderung hier im großen und ganzen nur als Folge ganz bestimmter Aktionen des Menschen betrachtet, und zwar stets nur solcher, die mit dem sexuellen Bereich und der Fortpflanzung in Verbindung stehen. Am weitesten in dieser Beschrän-

kung geht der Autor des Hauptteils des Sohar und des *Midrasch ha-ne'elam*, für den, wie eine genaue Interpretation seiner verschiedenen Äußerungen ergibt, ausschließlich der Kinderlose²⁴ und unter bestimmten Verhältnissen auch dessen Frau, der Seelenwanderung unterliegen. Wer dieses erste und fundamentalste Gebot der Tora, das der Zeugung, nicht erfüllt hat, muß selber in die Welt zurückkehren, um es in einem zweiten Leben zu vollziehen. Besonders aber wer durch verwerfliche Praktiken und eigenen Willensentschluß sich dem Gebot der Fortpflanzung entzieht, muß die Qual der Wanderung übernehmen²⁵, die zwar eine Chance zur Wiederherstellung der Kontinuität enthält, aber in sich selbst mit Leid und Qual verbunden ist. Alle anderen Vergehen werden durch Höllenstrafen gesühnt, nur dieses eine bringt mit immanenter Logik den Zwang zur Reinkarnation mit sich. Wer der Welt keine Kinder schenken wollte, muß selber wiederkommen. Etwas weniger radikal ist die Beschränkung der Seelenwanderung auf diejenigen, die eines der 36 Verbote der Tora übertreten, für deren Verletzung «Ausrottung der Seele» (*kareth*) angedroht ist. Um dieser Strafe, in der die Seele von ihren Urgründen «abgeschnitten» wird, zu entgehen und den Wiederanschluß an die mystischen Urgründe und die Urheimat der Seele zu erlangen, muß die Seele Wanderungen durchmachen. Die 36 Vergehen, bei denen die Tora von solcher Ausrottung spricht, sind fast ausschließlich sexueller Natur, so daß auch in dieser Erweiterung die Seelenwanderung nur mit einem bestimmten, wenn auch einem sehr zentralen Bereich menschlicher Verfehlung verbunden ist. Diese Auffassung findet sich um 1300, kurz nach dem Erscheinen des Sohar, aber in ganz anderer Richtung entwickelt, bei mehreren Kabbalisten, vor allem bei Josef Gikatilla²⁶, ist aber dort schon mit dem Gedanken der Wanderung auch durch Tierleiber, auf den ich noch zu sprechen komme, verkoppelt.

Dieser Tendenz zur Beschränkung des *Gilgul* auf bestimmte Kategorien steht nun von Anfang an, und sich immer stärker durchsetzend, eine andere gegenüber, die den Anwendungsbereich des Gesetzes der Seelenwanderung immer mehr erweitert. Auch hier finden freilich zuerst noch gewisse Einschrän-

kungen statt. Sie hängen mit der in der jüdischen Ethik üblichen Einteilung der Menschen in drei Gruppen zusammen, in Fromme (Gerechte), Frevler und Mittelmäßige. Die Gerechten unterliegen eigentlich dem Gesetz der Wanderung überhaupt nicht. Sie erlangen die Seligkeit. Über die Geltung des Gesetzes bei den zwei anderen Gruppen herrschen verschiedene Meinungen. Fast alle älteren Kabbalisten stimmen überein, daß es in der Hauptsache auf die Bösen und Frevler Anwendung findet, die freilich nach der nüchternen und illusionslosen Betrachtung der Moralisten das Gros der Menschen, auch im jüdischen Volk während des Exils, bilden. So zum Beispiel haben wir eine sehr aufschlußreiche Abhandlung mit Quästionen über diese Lehre von einem katalanischen Kabbalisten, Schescheth des Mercadell, einem Schüler des Nachmanides²⁷, die von dieser Anschauung ausgeht, daß gerade den Frevlern die Seelenwanderung auferlegt ist, in deren Wirksamkeit sich die göttliche Liebe und Strenge die Waage halten. Es ist ein Akt des göttlichen Erbarmens, daß er der Seele, die eigentlich in der Hölle ganz vernichtet werden müßte, eine Chance gibt, sich auf erneuter, wenn auch ihrer Natur nach leidvoller Wanderung reinzuwaschen. Dies war wohl die ursprüngliche Auffassung. Für die Mittelmäßigen, bei denen Verdienst und Schuld sich etwa vor dem himmlischen Gericht die Waage halten, wurde hier die Hölle (die in der mittelalterlichen jüdischen Theologie mehr die Rolle eines Purgatoriums hat) vorgesehen. Aber der Anwendungsbereich des *Gilgul* verschob sich bei manchen Kabbalisten schnell genug und begann auch die Mittelmäßigen einzuschließen²⁸. Von einer Beschränkung auf Kinderlose oder Frevler gegen die Sexualverbote der Tora ist hier nicht mehr die Rede. Auch Schescheth, dessen Quästionen eine tiefe rationale Unruhe über den ganzen Vorstellungskreis zeigen und der ersichtlich bemüht ist, ihn in seiner Geltung einzuschränken, polemisiert geradezu dagegen. Aber auch bei ihm, und so in mehreren alten Quellen des 13. Jahrhunderts, erscheint schon die Vorstellung, daß Gott mitunter sogar vollkommen Gerechte, nicht als Strafe für ihre Vergehen, sondern zum eigenen Wohl (weil sie etwa gewisse Gebote der Tora nicht Gelegenheit hatten zu erfüllen) oder aber, und dies

vor allem, zum Wohl der Welt noch einmal zurückschickt²⁹. Ja sogar für ihre eigenen leichten Sünden müssen sie in den *Gilgul* und sterben dann jung³⁰.

Im großen und ganzen wurde die Seelenwanderung als Reinigungsstrafe der Sünder auf drei Wiedergeburten nach dem ersten Eintritt in den menschlichen Körper beschränkt, wofür stets eine Stelle des Buches Hiob (33:29) als Beleg angeführt wurde³¹. Hatte die Seele ihre Chance nicht wahrgenommen und sich immer von neuem verstrickt, so kam sie in die Hölle³². Nur sehr wenige Kabbalisten haben die Folge umgekehrt, so daß die Seele zuerst Lohn oder Strafe in Paradies oder Hölle empfing und dann erst auf neue Wanderung geschickt wurde³³. Es ist evident, daß der fundamentale Widerspruch zwischen den zwei Ideen, der der Vergeltung durch jenseitige Strafen und der durch Seelenwanderung, der logisch kaum auszugleichen war, ein Moment des Schwankens und der Unsicherheit in die kabbalistischen Konzeptionen brachte. Ein ähnliches Schwanken finden wir auch in manchen indischen Lehren, die die radikalen Formen der Reinkarnationslehre als immanente Folge des Karmas durch Einbeziehung jenseitiger Purgatorien abschwächten. Während aber die Bösen oder auch, soweit sie in das Gesetz eingeschlossen wurden, die Mittelmäßigen auf drei Wiedergeburten beschränkt wurden, war der Zahl der möglichen *Gilgulim* der Gerechten keine Grenze gesetzt, da sie eben zum Wohl des Weltganzen nach göttlichem Ratschluß erfolgen sollte³⁴.

Während gerade der Hauptteil des Sohar, wie gesagt, den *Gilgul* möglichst einschränkt, findet die entgegengesetzte Tendenz um dieselbe Zeit oder kurz nachher in zwei Gruppen von literarischen Dokumenten der Kabbala ihren Ausdruck, nämlich in den Schriften der Schüler des Salomo ben Adreth (des wichtigsten Schülers des Nachmanides), die im ersten Drittel des 14. Jahrhunderts schrieben, und in den Schriften des Anonymus, der die zwei spätesten Bestandteile des soharitischen Schrifttums, das Buch *Ra'ja Mehemna* («Der treue Hirt») und das Buch *Tikkune Sohar* verfaßte. Die Doktrin des letzteren Autors weicht, wie in vielen Punkten, so auch in bezug auf das Problem des *Gilgul*, sehr weit von der des eigentlichen Sohar ab. Für all diese

Schriften ist der *Gilgul* auf dem besten Wege, allgemeines Weltgesetz zu werden, und die Einschränkungen seines Geltungsbereiches werden immer kleiner. Nur der vollendet Fromme, nicht viel anders als der buddhistische Erleuchtete, ist von diesem Gesetz befreit, kann aber, genau wie der Bodhisattwa des Mahayana-Buddhismus, aus Erbarmen mit der Welt noch mehrfach in sie zurückkehren, um ihr zu helfen. Auch hier haben wir in zwei Systemen, die historisch unabhängig voneinander sind, eine ganz ähnliche Entwicklung.

3

In diesen nachsoharischen Schriften finden wir nun eine große Zahl von neuen Ideen, von denen einige hier erörtert werden müssen. Sie sind mit einer fortschreitenden Detaillierung und Komplizierung der Lehre verbunden, aber von großer grundsätzlicher Wichtigkeit. Ihre Anfänge liegen zum Teil schon in der Schule von Gerona vor, sind aber erst hier voll entwickelt.

In erster Linie wäre hier das Motiv der Inkarnationsketten zu nennen. Neben das allgemeine Motiv der Theodizee als treibendes Moment bei der Annahme der Seelenwanderung tritt immer stärker ein anderes, das den *Gilgul* als Schlüssel zum Verständnis der heiligen Geschichte und ihrer verborgenen Zusammenhänge ansieht. Nicht nur das allgemeine Prinzip, das in seiner konkreten Anwendung schwer bestimmbar wäre, sondern gerade diese konkreten Zusammenhänge zwischen den Personen der Bibel begannen das Interesse der Kabbalisten zu erregen. Genaue Beobachtung des von verschiedenen Personen in der Bibel Berichteten deutete hiernach auf parallele oder auch komplementäre Entsprechungen in ihren Handlungen oder Eigenschaften. Und so entstanden ursprünglich kurze, später immer länger werdende Ketten von Personen, die durch den geheimen Prozeß des *Gilgul* als verbunden betrachtet wurden.

Den Anfang solcher Ketten machte offenbar noch in den ersten Anfängen der Kabbala die Geschichte von Kain und Abel, die den Kabbalisten viel Stoff zum Nachdenken gegeben hat. Warum

eigentlich wurde Abel, der friedliche Hirt, von seinem Bruder erschlagen? Hatte er etwa gesündigt? Die alte Antwort, *cherchez la femme*, daß sie nämlich um Abels Zwillingschwester stritten, war spirituell etwas ungenügend. Die Mystiker lehrten, daß vielmehr Abel bei der Darbringung seines Opfers eine unreine, verworrene Vision der Schechina gehabt habe, die eine falsche Beziehung zum Göttlichen involvierte³⁵. Er hielt die richtigen Grenzen nicht ein. Daher mußte er dem Prozeß des *Gilgul* unterliegen, und seine Seele ist die des Moses, der als Hirt in Midian noch einmal jene Vision der Schechina im brennenden Dornbusch hatte, die jene erste Vision in reiner Form zu wiederholen bestimmt war. Als Moses hier, wie die Tora sagt, sein Gesicht verbarg, um nicht auf Gott zu schauen (Exodus 3:6), da wirkte in ihm ein geheimes Wissen um jene Zusammenhänge seiner Seele³⁶ – Zusammenhänge, die von den Kabbalisten meistens als unbewußt betrachtet wurden –, und er suchte nun durch rechte Wahrung der Grenzen in der Schau des Göttlichen gutzumachen, was er einst verfehlt hatte. Ja mehr: so wie Abel seinen *Tikkun*, die Reintegration seines Wesens, in Moses fand, so kehrte die Seele des Brudermörders Kain in Jethro, dem Priester von Midian und Schwiegervater Moses', wieder, den die Tora einmal als Kainiten bezeichnet. Auch Kain fand hier seinen *Tikkun*. Der heidnische Priester von Midian schloß sich mit seinem Haus dem wahren Gottesdienst an, und der Mörder seines Bruders wurde in der Wiedergeburt zu seinem Ratgeber. Die Tochter, die er dem Moses zur Frau gab, war jene Zwillingschwester Abels, die, ihm eigentlich schon damals zur Frau bestimmt, von Kain geraubt worden war³⁷. Die einst den Anstoß zur Entzweiung der Brüder gegeben hatte, bildete nun das Band der wiederhergestellten Harmonie.

Zusammenhänge dieser Art, wie ich sie hier für einen konkreten Fall erklärt habe, bilden nun, besonders seit den *Tikkune Sohar*, ein großes Kapitel in der kabbalistischen Exegese und werden später auch zahlreich von den Visionären unter den Kabbalisten, die den Seelen ihrer Zeitgenossen ihre Vorgeschichte ansehen zu können meinten, aufgestellt. So erscheint bei manchen etwa Kain, oder aber das noch ungebrochene böse Element in ihm,

im Haupt der aufrührerischen Rotte Korachs wieder³⁸; Terach, der götzendienerische Vater Abrahams, gilt als in Hiob wiedergeboren³⁹, und dergleichen.

Eine große Rolle hat in der kabbalistischen Theorie besonders eine dieser Ketten gespielt, die an die ebionitische Lehre vom wahren Propheten erinnert, der in verschiedenen Gestalten von Adam bis Christus diesen Äon durchlaufen soll⁴⁰. Da die ältesten Kabbalisten, wie sich bei der Analyse der Bahir-Stellen ergab, die Seele des Messias gerade ausdrücklich als «neu», noch nie auf der Welt gewesen, bezeichnet hatten, so ist das Auftreten dieser Vorstellung seit den achtziger Jahren des 13. Jahrhunderts gewiß sehr bemerkenswert. Es ist zuerst Moses de Leon, der nicht im Sohar, wohl aber in einer seiner hebräischen Schriften Adam, David (der in der Bibel als der «Gesalbte [Messias] des Gottes Jakobs» bezeichnet wird) und den Messias als eine solche Reinkarnationsreihe heraushebt⁴¹. In den Konsonanten des Namens Adam selber wurde ein abkürzender Hinweis auf diese drei Träger derselben Seele gesehen. Die kabbalistische Literatur ist voll von Ausführungen über diesen Zusammenhang. Manchmal wurde in diese Kette auch noch Moses, der Erlöser aus dem ersten Exil, hineinbezogen⁴². Während die judenchristlichen Quellen der Pseudo-Klementinen von einem Fall Adams nichts wissen zu wollen scheinen und die Reihe von Adam bis Christus keinen Fortschritt in der Figur des Propheten selbst bezeichnet, ist der Gedanke bei den Kabbalisten durchaus auf den Fall Adams ausgerichtet. Was dort am Anfang der Schöpfung von Adam verfehlt wurde, wird von Moses, dem Gesetzgeber, von David, der der Schechina ein «Reich» gründete, und schließlich vom Messias in Ordnung gebracht. Das komplementäre Verhältnis zwischen dem Sündenfall und der Erlösung, das zuerst bei Paulus einen so eindringlichen Ausdruck fand und auch die talmudische Aggada beschäftigte, findet in der Lehre von der Wanderung der Seele des Messias nun eine kabbalistische Formulierung. Der die große Chance des Menschen im Paradies verfehlt hat, ist selber der, durch den sie schließlich erfüllt wird. Immer wieder tritt in diesen Wanderungen die Ursituation zwischen Adam, Eva und der Schlange

in verdeckter Weise auf und muß bewältigt werden. Ein bedeutender Kabbalist des späten Mittelalters hat eine sehr dramatische Darstellung der Geschichte von David, Bathschewa und Uria aus solcher Sicht heraus gegeben. Paradoxerweise schneidet David bei dieser esoterischen Erklärung der Vorgänge wesentlich besser ab, als nach dem Text der biblischen Erzählung zu erwarten wäre. Das Ganze sei ein Ringen, und zwar gerade ein erfolgreiches, der Messiasseele mit dem Satan gewesen, dem er die Eva entrissen hätte!⁴³

Da biblische Namen als Akrosticha der mit ihnen verbundenen Inkarnationen in denselben Jahren, in denen diese Theorie über Adam auftritt, auch sonst bei anderen Autoren erscheinen, glaube ich nicht, daß es sich bei Moses de Leons Doktrin um eine alte Tradition handelt. Es dürfte eher eine Entwicklung im Schoße der kabbalistischen Theorien selber vorliegen, wie sie durch die Anwendung der Lehre vom *Gilgul* auf die biblische Geschichte und Theologie sich mit einer gewissen Logik ergab. Ein weiterer Schritt in der kabbalistischen Psychologie grade in Verbindung mit dem uns hier beschäftigenden Problem ist die Lehre von den Funken der Seele. Es scheint, daß diese Lehre zuerst (noch vor 1240) im Zusammenhang mit eschatologischen Fragen hochkam. Wenn die Seele eins und ungeteilt ist – und am Anfang der Kabbala war das noch die Konzeption, die bald sehr viel komplizierteren weichen mußte –, so lag ja die Frage nahe, was bei der Auferstehung der Toten das Schicksal der verschiedenen Körper sein würde, die diese Seele etwa durchlaufen hat. Durfte man wirklich, wie einige lehrten, annehmen, nur der letzte Körper, in dem die Seele sich als endgültig würdig und gerecht bewährte, würde der leiblichen Auferstehung teilhaftig werden? Die Einwände gegen solche Lösung unter dem Gesichtspunkt der göttlichen Gerechtigkeit, die doch den Lohn keiner Kreatur verkümmert, lagen auf der Hand. Schließlich war ja auch jener Körper Träger mancher guter Handlung. Wie sollte er da beim Jüngsten Gericht einfach fehlen, als sei er nie gewesen? Auf solche Fragen antwortete die neue Konzeption von den Funken. Die Seele, die ein Licht von Gott ist, wird, wie man von einem Licht andere entzünden kann, Funken ihres

Lichtes aussenden, die jene anderen Körper beleben⁴⁴. Man konnte auch sagen, daß die Seele sozusagen schwanger wurde und sich in solchen Funken, die von ihr ausstrahlen, vervielfältigte. Das gab dann einen neuen Sinn des Terminus *sod ha-'ibbur* als «Mysterium der Schwangerschaft».

Eine solche Auffassung der Seele brauchte nun aber keineswegs an eschatologische Perspektiven gebunden zu sein. Auch vor der Erlösung und Auferstehung können Funken (*nitzotzoth*) ihrer Lichtsubstanz unter Umständen eine eigene Existenz erlangen. Es mag sein, daß sie dabei die ursprüngliche Individualität nicht mehr identisch bewahren; andererseits ist damit der Gedanke eines tieferen Zusammenhanges solcher Seelenfunken untereinander in das Blickfeld gerückt. Das ist der Gedanke, der uns in der Lehre von der Sympathie der Seelenfunken wieder begegnen wird. In der Tat ist diese Vorstellung vom 13. Jahrhundert an zu belegen. Besonders merkwürdig ist der Gebrauch, der davon in einem kleinen Fragment gemacht wird, das jedenfalls nicht später als ans Ende des 13. Jahrhunderts zu datieren ist. Hier heißt es: «Wisse, daß nur beim vollendeten Bösewicht seine Seele sich *allein* wieder verkörpert. Das gilt nur von solchen, die in ihrem leiblichen Leben überhaupt keine guten Taten verrichtet haben. Anders aber steht es bei dem Mittelmäßigen, der ja mit seinem Leibe viele Gebote erfüllt hat. Bei ihm verhält es sich so: Nach Maßgabe der guten Taten und Gebote, die er erfüllt hat, bleiben dort [das heißt wohl im Paradies] Funken seiner Seele zurück, die übrigen Funken aber treten in den *Gilgul* ein. Dabei vermischt sich dieser Teil seiner Seele mit der Seele eines anderen Wiederverkörpernten, der in derselben Situation ist wie er, oder gar mit mehreren solcher Seelen. Freilich kommen sie dann [in den neuen Körper] nicht allein, sondern mit einer neuen Seele zusammen. Und das meint das Schriftwort in Hiob [33: 29]: ‚All das tut Gott zwei- oder dreimal mit einem Mann‘, das heißt zwei Seelen oder drei Seelen auf einmal in einer Seele, aber notwendigerweise ‚mit einem Mann‘, das heißt mit einer ‚neuen Seele‘, die noch nicht gesündigt hat. Aber mehr als drei können nicht zusammenkommen, und darauf bezieht sich Amos 2: 6⁴⁵.»

Hier hat sich also die Konzeption der Seele und ihrer Wanderung schon sehr verschoben. Gerade den doch gewiß recht zahlreichen Mittelmäßigen gehört jedesmal eine neue Seele zu, was der Auffassung widerstreitet, daß im großen und ganzen alle Seelen, die jetzt in der Welt sind, sich auf Wanderung befinden und kaum neue herunterkommen. Wichtiger aber ist die sich hier ankündigende, für die Frage der Persönlichkeit des Menschen in der späteren kabbalistischen Psychologie sehr wichtige Vorstellung, daß der Mensch unter Umständen Elemente verschiedener Seelen, von denen Funken in ihn eingehen, in sich trägt. Und das gilt nicht etwa gerade für anomale Fälle, bei denen solche Spaltungserscheinungen der Seele sich durch diese Theorie plausibel machen lassen konnten. Es gilt gerade von dem Typus der Mittelmäßigen, die, wenn es sich hierbei auch in erster Linie um eine moralische Kategorie handelt, im allgemeinen doch nicht die extremeren Randerscheinungen der psychologischen Typen darstellen. Die Einheit der Seele bleibt hier dadurch gewahrt, daß jene Funken anderer Seelen, die im *Gilgul* sind, sich mit ihr auf eine dem Bewußtsein nicht mehr unterscheidbare Weise verbinden. Die neue Seele ist die eigentliche, die aber wie ein Strom noch manches andere mit sich führen kann. Daß bei solcher Auffassung die Einheit der individuellen Seele in einem konkreten Dasein dennoch sehr problematisch werden konnte, ist wohl nicht zu bestreiten. Jene Funken verstärken, so erfahren wir dann in der späteren Entwicklung der Lehre bei den Kabbalisten von Safed, im allgemeinen gewisse Tendenzen in der Seele; sie suchen das, was ihnen fehlte, im jetzigen Leben und im Medium der «neuen Seele» zu erreichen. In der alten Kabbala bleibt diese Auffassung zwar noch sehr vereinzelt, bildet aber die Brücke zu für unsere Betrachtung zentralen späteren Entwicklungen.

Daß die Lehre von den Funken auch hier schon noch weiterer Ausdehnung fähig war, zeigen Lehren spanischer Kabbalisten, wonach die Seelen der Tiere – es ist nicht klar, ob aller oder nur bestimmter Arten – Funken von der des Menschen sind⁴⁶. Damit ist nicht etwa die unabhängig davon auftretende Lehre von der Wanderung menschlicher Seelen durch tierische Leiber ge-

meint, sondern die eigentliche Tierseele selbst ist als ein solcher Funken gedacht, der wohl mit der besonderen Verfassung und hierarchischen Struktur der menschlichen Seele zusammenhängt.

Damit kommen wir auf einen weiteren Punkt von großer Wichtigkeit. Die Kabbalisten benutzen die im Mittelalter gangbaren Formen der platonischen Psychologie mit ihrer Dreiteilung der Seele und gaben ihr eine besondere Wendung. Manche Philosophen hatten die vegetative Seele mit dem biblischen *Nefesch* (Lebensseele) identifiziert, die animalische Seele mit dem biblischen *Ruach* (Geist) und die rationale oder vernünftige Seele mit *Neschama*. Aristotelische und platonische Lehren flossen dabei in mannigfacher Weise durcheinander. Die Kabbalisten gaben, als sie diese Trichotomie übernahmen, ihr einen ganz anderen Charakter. Die Dreiteilung der Seele, wie sie sie sahen, bezog sich auf die Seele in ihrer vollkommensten Verfassung, das heißt auf die Seelen, welche die Tora und deren Mysterien realisieren. Die gesamte normale, psychophysische Verfassung des Menschen ist in der untersten Stufe, *Nefesch*, beschlossen, die also alle drei Vermögen oder Teile (je nach der philosophischen Schule, aus der sich die Kabbalisten inspirierten) in sich faßte. Die beiden höheren Stufen der Seele, *Ruach* und *Neschama*, sind hier intuitive Kräfte oder Seelengrade, die nur durch die Übung und Kontemplation der Tora von den Mystikern erlangt werden. Jeder wird mit *Nefesch* geboren. Ob er aus dem Schatzhaus der Seelen oder den sonstigen paradiesischen Stätten, in denen *Ruach* und *Neschama* verbleiben, diese höheren Formen seiner eigenen Seele herunterzubringen vermag, so daß sie ihn überformen, hängt von seiner Wahl und religiösen Entwicklung ab.

Diese Lehre entwickelte sich im 13. Jahrhundert unabhängig von der der Seelenwanderung. Es konnte aber nicht ausbleiben, daß die Frage nach der Beziehung dieser drei Seelenformen zum Problem des *Gilgul* aufgeworfen wurde, besonders in dem Maße, als *Ruach* und *Neschama* eine verselbständigte geistige Wirklichkeit erhielten. Besonders die Gestalt, unter der diese mystische Psychologie im Sohar entwickelt wurde, wo die drei Formen

sogar in den paradiesischen Sphären getrennte Existenzen führen und nur unter bestimmten Verhältnissen in einem Seelenbund zusammentreten, legte solche Frage nahe, die denn in der Tat in dem Buch *Tikkune Sohar* aufgeworfen wurde. Soweit ich urteilen kann, ist, wenn vorher vom *Gilgul* die Rede ist, damit die Wanderung von jenem fundamentalen Element von *Nefesch* gemeint, selbst wenn es unter anderem Namen auftritt und schlechthin von Seelen in einem der drei üblichen hebräischen Begriffe gesprochen wird⁴⁷. Die höchste Seelenform, *Neschama*, die nur die Mystiker erlangen, ist, so wie sie im Sohar-Hauptteil geschildert wird, ihrer Natur nach der Sünde gar nicht fähig und wird nicht von ihr berührt – wenn der Mensch sündigt, so verläßt sie ihn. Sie konnte daher leicht als der Seelenwanderung entrückt aufgefaßt werden. Wenn der Mensch in seinem früheren Dasein dieser höheren Formen noch nicht teilhaftig geworden war, so konnte freilich erwartet werden, daß er in diese Welt zurückkehrte, um eben die vollständige Gestalt seiner Seele in allen ihren Formen zu realisieren, wie das in der Tat im *Ra'Sja Mehemna* (Sohar III, 178 b) gelehrt wird. Darüber hinaus geht aber derselbe Autor, wenn er lehrt, daß *Nefesch*, *Ruach* und *Neschama* alle drei dem *Gilgul* unterliegen und unter Umständen sogar getrennte Wanderungen antreten können. Dem Autor sind sogar gewisse Erkennungszeichen in der Stimme und den Linien der Stirn bekannt, aus denen der Eingeweihte die Geschichte solcher Wanderungen der drei Teile ablesen kann⁴⁸. Am idealsten freilich ist der Fall, wo es dem Menschen vergönnt ist, auch in einem anderen *Gilgul* die zu ihm gehörenden höheren Formen, *Ruach* und *Neschama*, mit sich zu vereinigen⁴⁹, während er sonst Substitute von den höhern Graden anderer Seelen, die selber auf Wanderung sind, erlangt – falls er es so weit bringt. Hier liegt also eine ganz andere Auffassung der Natur dieser höheren Formen *Ruach* und *Neschama* vor. Auch sie müssen in Wanderungen durch diese Welt ihre ursprüngliche Vollkommenheit, die gefährdet ist, bewahren und voll entwickeln. Erst dann kann jeder Teil an den Ort zurückkehren, von dem er kam oder emanierete. Derselbe Vers Hiob 33 : 29, dessen Deutung auf die Lehre von den verschiedenen Funken wir oben kennen-

gelernt haben, wird von diesem Autor auch für seine spezielle Auffassung verwendet. Ein Mann kann mit zwei oder drei seiner Seelenformen zusammen in den *Gilgul* kommen oder sie in dessen Verlauf an sich ziehen⁵⁰.

Die *Tikkune Sohar* entwickeln aber noch eine weitere neue Lehre, die für die Geschichte dieser Vorstellungen von größter Bedeutung geworden ist. Die Urgestalt des Menschen entspricht der mystischen Gestalt der Gottheit, wie sie sich im *Adam de-'aziluth*, dem Urmenschen in der Welt der Sefiroth, darstellt. Alles und jedes in ihm, seine 248 Glieder und 365 Adern, entsprechen einem der mystischen Lichter, wie sie in der Struktur des *Schi'ur Koma*, jener Urgestalt Gottes in seiner höchsten Manifestation, zusammentreten. Die Aufgabe des Menschen ist es, diese seine eigentliche Gestalt zur vollendetsten geistigen Entfaltung zu bringen, das Ebenbild Gottes in sich zu entwickeln. Dem dienen die 248 Gebote und 365 Verbote der Tora, deren jedes mit einem Glied des Menschen und damit mit einem jener höchsten Lichter zusammenhängt. Wer die Tora so erfüllt, macht seinen Leib zum Wohnsitz der Schechina. Für jedes Glied aber, das nicht zum «Thron der Schechina» entwickelt wird, das heißt aber für jedes Gebot, das der Mensch nicht erfüllt oder gegen das er sich vergeht, muß er in den *Gilgul*, bis er die ihm gestellte Uraufgabe erfüllt hat. Die entscheidende Stelle lautet: «Der Mensch erfüllt Gott seinen Willen, wo er doch nur vorübergehend in dieser Welt ist, und baut Ihn in ihr ein Gebäude. Gott aber baut dem Menschen in Seiner Welt ein Gebäude für alle Zeiten. Wohl dem, der Ihn in jedem einzelnen Gliede wohnen läßt und Ihn dort einen Ort zum Wohnsitz bereitstellt und Ihn zum König über jedes einzelne Glied macht, so daß kein Glied in ihm vom Göttlichen entleert ist. Denn wenn in ihm auch nur ein Glied mangelhaft ist, auf dem Gott nicht wohnt, so wird er dieses Gliedes wegen im *Gilgul* in die Welt zurückgebracht, bis er in seinen Gliedern vollkommen wird, so daß sie alle in der Urgestalt Gottes vollendet werden. Denn wenn auch nur eines zu solcher Gestalt fehlt, so ist er nicht mehr im Ebenbilde Gottes⁵¹.»

Von solcher Sicht der Berufung des Menschen aus, die ihren

großen Eindruck auf die Kabbalisten nicht verfehlt hat, ist es klar, daß für die Urheber dieser Idee der Fall Adams in den Mittelpunkt der Lehre von der Seelenwanderung rücken mußte. Adam war es, der das Urbild des Menschen so gründlich verletzt hat, daß es seitdem nur durch eine lange Reihe von Wanderungen wiederhergestellt werden kann. Und dem *Gilgul* Adams in seinen Kindern und Kindeskindern entspricht ein Prozeß in der Sefiroth-Welt, in dem auf den verschiedenen Stufen der göttlichen Emanationen jener mystische Mensch, der *Adam Kadmon*, sich entfaltet und erst seine eigentliche Gestalt gewinnt. Denn der erste Mensch sündigte, wie es heißt, in Gedanken, Wort und Tat und verletzte damit den Gedanken Gottes selber, in welchem der *Adam Kadmon* am Anfang der Emanation aller Sefiroth aufgestrahlt war. So beschreibt denn der Autor der *Tikkune Sohar* in allegorischer Weise den Aufbau der restituierten Gestalt des *Adam Kadmon* in den Sefiroth selber als einen *Gilgul*-Prozeß des göttlichen Gedankens, in dem die Lichttropfen (wie es hier statt Lichtfunken heißt) sich von Stufe zu Stufe bewegen. Der reale *Gilgul* der Seelen, ihre Bewegung von Leib zu Leib, stellt hier unten denselben Prozeß dar, den die Buchstaben des göttlichen Namens, deren jeder solch ein Lichttropfen ist, in ihrem geheimen *Gilgul*-Prozeß in der Welt der Urbilder in Gott selber durchmachen⁵².

Ohne daß hier die Rede von den Funken der Seele Adams gebraucht wird⁵³, lassen die ausführlichen Betrachtungen dieses Autors über die *Gilgulim* Adams in Abel, in den Erzvätern usw. keinen Zweifel, daß es hier nicht eine Seele ist, die in ihrer ungeteilten Substantialität in jedem ihrer *Gilgulim* ganz gegenwärtig ist, sondern nur Fragmente, die aber hier unten zu see-lischen Einheiten werden. Unter solchen Gesichtspunkten überrascht es nicht, daß nunmehr auch von einem *Gilgul* der Gerechten selber die Rede ist⁵⁴, von denen ja nicht jeder gleich die Tora von Anfang bis zu Ende zu erfüllen vermag. Auf die Details dieser Vorstellungen einzugehen erübrigt sich hier. Es sei nur im Vorübergehen angemerkt, daß, wie schon die Kabbalisten von Gerona, so auch die *Tikkunim* des Sohar die Unfruchtbarkeit des Mannes oder des Weibes als eine Folge von Ver-

tauschung der Seelen im *Gilgul* erklären. Eine weibliche Seele, die in einem Manne geboren wird, oder eine männliche in einer Frau macht ihren Träger unfruchtbar⁵⁵.

Im Hauptteil des Sohar und in anderen fast gleichzeitigen Schriften tritt noch eine weitere wichtige Vorstellung auf. Ursprünglich deckten im Sprachgebrauch der Kabbalisten die Ausdrücke *Gilgul* und '*Ibbur*' denselben Sachverhalt. Die alten Kabbalisten gaben verschiedenartige Erklärungen, warum diese Lehre von der Wanderung in den Begriff der «Schwangerschaft» oder «Schwängerung» einbezogen wurde⁵⁶. Jedoch erst am Ende des 13. Jahrhunderts trat eine Differenzierung der Begriffe auf, bei der der Kategorie des '*Ibbur*' der Seelen nun eine ganz eigene Bedeutung verliehen wurde. Es ist nämlich nicht so, daß alle Seelen, die der Wanderschaft unterliegen, im Moment der Empfängnis oder der Geburt in den neuen Körper eintreten. Es gibt Fälle, in denen der Mensch im Laufe seines Lebens, etwa in besonderen, bedeutenden Momenten, eine andere Seele, gleichsam in Schwängerung ('*Ibbur*') seiner eigenen Seele, empfängt. Solche Zusatzseele, die mit seinem psychophysischen Organismus nicht von der Geburt an verbunden ist und keinen Teil an seinem Aufbau hat, kann ihn bis an den Tod begleiten, kann ihn aber auch schon früher wieder verlassen. Der Sohar nahm an, daß gewisse Fromme der Bibel – er exemplifiziert auf Boas und Juda in einem Fall, auf Pinchas und die zwei Söhne Arons, Nadab und Abihu in einem anderen – in entscheidenden Momenten ihres Lebens den '*Ibbur*' verstorbener Seelen von anderen Gerechten erhielten⁵⁷. Es wird nicht gesagt, daß diese Zusatzseelen etwa dem Gesetz der Wanderung unterlagen. Mindestens von Juda, der Kinder hatte (während Nadab und Abihu kinderlos im Heiligtum starben), besteht für den Sohar keinerlei Grund, derartiges anzunehmen. Es ist vielmehr so, als ob in solchem Moment und für die Vollbringung einer ganz bestimmten Tat (wie die Heirat des Boas mit Ruth) eine Seele sogar aus dem Paradies noch einmal herunterkommt und eine andere Seele gleichsam bestärken und anfeuern könnte. Freilich gehört auch dazu eine gewisse Verwandtschaft, sei es dieser Seelen, sei es der Situationen, in die sie gestellt werden und die irgendein

bedeutendes Moment aus dem Leben jener schon verstorbenen Seele wiederholen.

Während *Gilgul* von nun an den Wiedereintritt einer Seele in einen Körper vom Moment der Entstehung an bedeutet, wird von den Kabbalisten von etwa 1300 an *'Ibbur* für diesen anderen Prozeß, der sich schon im Lebendigen abspielt, gebraucht. Die allgemeine Meinung der spanischen Kabbalisten war, daß es *'Ibbur* nur für die Seele der Gerechten gibt. Die Bösen unterliegen dem Gesetz des *Gilgul*. Insofern ein Gerechter vielleicht nur eine leichte Verfehlung zu sühnen hat, so mag sich ihm die Chance zum *'Ibbur* ergeben, wenn ein anderer ein Gebot, das der Verstorbene verfehlt hat, auszuüben Gelegenheit findet. Und wenn die Wiederkunft des Gerechten überhaupt nicht zu seinem eigenen Wohl, sondern zur Hilfe für seine Generation oder bei bestimmten Vorgängen erfolgt, so erschien die Erklärung seines Erscheinens im *'Ibbur*, in der Verstärkung einer bestimmten Tendenz zum Heiligen und zum Guten, vielen Kabbalisten besonders plausibel. Erst viel später wurde auch von einem «schlechten *'Ibbur*» gesprochen, wobei die Seele eines Bösen in einen lebenden Menschen eintrat, der ihr durch irgendwelche schwere Verfehlungen Zugang eröffnet hatte⁵⁸. Damit erklärten die Kabbalisten dann das Phänomen der Besessenheit. Denn während der *'Ibbur* des Gerechten in einer Steigerung der Persönlichkeit und Verstärkung ihrer Grundtendenzen Ausdruck findet, wirkt sich der gegenteilige *'Ibbur* leicht als Persönlichkeitszerstörung aus. Eine wandernde Seele, die noch keinen Körper gefunden hat, ergreift Besitz von der Person und stört sie oder zersprengt sie⁵⁹. Das war die kabbalistische Theorie des *Dibbuk*, welcher Terminus übrigens in der kabbalistischen Literatur gar nicht vorkommt, sondern seine Entstehung volkstümlicher Redeweise im Jiddischen des 17. Jahrhunderts verdankt⁶⁰.

Mitunter wurde übrigens dieser Prozeß des *'Ibbur* schon auf die Funken beschränkt, die von den Seelen der Gerechten ausgehen, während ihr eigentlicher Grundbestand von ihm nicht betroffen wird. David ibn Zimra erzählt: «Ich habe einen der Weisen der Kabbala gefragt, was der Unterschied zwischen

Gilgul und *'Ibbur* sei. Er antwortete, schon der Ausdruck *'Ibbur*, Schwängerung, weise auf die Bedeutung des Mysteriums hin. Denn so wie die Frau schwanger wird und gebärt, ohne doch dadurch von ihrem Wesen etwas zu verlieren, so werden auch die Seelen der Gerechten und Frommen schwanger und gebären, und es gehen von ihnen Funken in diese Welt aus, um dem Zeitalter beizustehen oder aus irgendeiner anderen Ursache, und es ist, wie wenn man ein Licht von einem anderen entzündet⁶¹.»

Im Zusammenhang mit der Deutung der Schwagerehe im Sinne der Kabbalisten tritt zuerst auch die Vorstellung von Seelenfamilien auf. Der Ausdruck selbst ist vielleicht schon von Josef Gikatilla gebraucht worden. In dem Plagiat seines großen Werkes über die Gebote durch den Kabbalisten Isaak ibn Farchi in Saloniki (um 1520) lesen wir: «Wisse, daß jede Familie in Israel, die einen Verband bildet, einen Baum im Paradiese darstellt. Dieser Baum ist aber nichts als ein Zweig vom Baum des Lebens und selbst nur ein Glied in der himmlischen Merkaba (der obersten Welt der Sefiroth), denn jede Familie bildet eine Einheit. Deswegen bleibt, wenn einer der Brüder stirbt, sein zweiter Bruder verbunden und verpflichtet, ihn wiederaufzurichten und zu stärken und den abgebrochenen Zweig nicht sterben zu lassen. Wenn aber kein zweiter da ist, ihn wiederaufzurichten, so ist jener Zweig im Paradiese abgebrochen wie auch jener Zweig vom Baum des Lebens. Wenn aber einer der Brüder stirbt und seine Frau die Schwagerehe eingeht, so wächst jener Zweig vom Baum im Paradiese wieder nach, der ja die Familie ist. Denn die Toten jeder Familie sind wie die Wurzeln eines Baumes, dessen Zweige die Lebendigen sind, und durch Verdienst der Toten bestehen die Lebendigen⁶².» Aus dieser Quelle, die ihm sicher bekannt war, hat dann wohl Salomo Alkabez (um 1550) die Lehre entwickelt, daß die Seelen selber sich nach der Art von Familien teilen⁶³, eine Vorstellung, die dann unter Ablösung von ihrem eigentlichen biologischen Rahmen auf die Zusammenhänge der Seelenfunken unter sich in der lurianischen Kabbala übertragen worden ist.

Der letzte Punkt, der für die Entwicklungen in der mittelalter-

lichen Kabbala noch von großer grundsätzlicher Bedeutung ist, betrifft die Frage der Wanderung der Seelen auch durch Tierleiber oder gar noch andere niedere Formen der Existenz. Diese Lehre war bei den spanischen Kabbalisten Gegenstand starker Kontroverse. Es ist in diesem Zusammenhang interessant, daß Johannes Reuchlin, der 1517 die erste ausführliche Darstellung der Kabbala für eine nichtjüdische Leserschaft gab, von ihr offenbar nichts wußte⁶⁴. Ja Agrippa von Nettesheim berichtet nur wenige Jahre später, daß die jüdischen Kabbalisten die Seelenwanderung in Tiere leugnen⁶⁵. Und all das zur selben Zeit, in der sogar die Gegner dieser Lehre unter den Kabbalisten – wie etwa Juda Chajjat, der um 1500 bis 1510 in Mantua schrieb – ausdrücklich bezeugen, daß sie die Ansicht der Mehrheit unter ihnen darstellte⁶⁶.

Das Buch Bahir kannte zweifellos nur eine Wanderung der Seelen durch Menschenleiber, und besonders gerade der Seelen Israels. Auch noch hundert Jahre später bewahren fast alle Kabbalisten, mindestens in ihren Schriften, völliges Schweigen darüber, obwohl wir annehmen müssen, daß sie in gewissen Kreisen schon damals gelehrt wurde. Ob es sich dabei etwa um Beeinflussung durch die katharische Lehre über diesen Punkt handelt oder die Lehre sich von innen entwickelt hat, ist vorläufig nicht auszumachen⁶⁷. Daß die Lehre von solcher Wanderung, das heißt vom Absinken aus einer höheren Form, die schon ihre Gestalt gewonnen hat, in eine tiefere, auch vielen Kabbalisten sehr problematisch sein mußte und ihren Tendenzen zum Teil widersprach, die ja auf immer fortschreitende Läuterung der Seelen hinausliefen, bedarf wohl keiner weiteren Begründung. Dennoch setzte sich diese Vorstellung bei manchen durch, indem sie als eine besonders harte Sühne für bestimmte Sünden und Verbrechen betrachtet wurde. So erscheint sie von 1300 an in einer ganzen Anzahl auch autoritativer kabbalistischer Schriften, aber immer, soweit es sich um eigentliche Wanderungen handelt, auf solche in Tiere beschränkt. Und zwar handelt es sich dann nicht etwa um Entwicklung und Fortschritt aus der tierischen in die menschliche Welt, sondern, im Sinne des Strafgedankens, um ein Absinken von der menschlichen in die tie-

rische⁶⁸. Von vielen Kabbalisten wurden die Vorschriften des Buches Levitikus über die Tieropfer mit dieser Lehre in Verbindung gebracht. Wenn es dort heißt (Levitikus 1:2): «Wenn ein Mensch aus euch ein Opfer an Gott darbringt», so wurde dies «aus euch» präzise dahin verstanden, daß es sich um ein Opfertier handelt, das eine Seele «aus euch» enthielt, deren Vergehen durch dies Opfer gesühnt wurde⁶⁹. Auch die im rabbinischen Judentum bekanntlich sehr genauen Vorschriften über das rituelle Schlachten der Tiere und die Sorge, die dabei getroffen werden sollte, die Leiden des Tieres zu erleichtern, wurden damit in Zusammenhang gebracht.

Es gab aber auch radikalere Formen dieser Lehre. Denn es sind keineswegs nur immer von der Tora zum Genuß erlaubte Tiere, in die menschliche Seelen verstoßen werden, sondern auch von der Tora ausdrücklich als unrein erklärte Tiere aller möglichen Arten: auch unreine Vögel und niedere Tiere werden zum Beispiel bei Josef Gikatilla und Menachem Rekanati genannt. Des weiteren kam bald die Vorstellung auf, daß der auf Grund von Hiob 33:29 angenommene dreifache *Gilgul* sich nur auf solche Sühnewanderung durch menschliche Leiber beziehe. Von da an sinke die Seele der Bösen, die ihre Chance nicht wahrgenommen haben, in Tierleiber hinab, wo sie ganz besonderen Qualen der Entfremdung ausgesetzt sei. Erst nach langen Sühnewanderungen kann sie wieder nach oben kommen⁷⁰. Am weitesten in dieser Richtung ging ein Kabbalist, der aus Persien im 14. Jahrhundert nach Spanien kam und der den *Gilgul* in Tiere geradezu mit der Höllenstrafe, dem Eintritt ins Gehinnom, identifizierte. Solche mystische Wegdeutung der eigentlichen Hölle steht aber in der Kabbala vereinzelt da⁷¹.

Während der Autor des Sohar-Hauptteils diese Vorstellung überhaupt nicht berücksichtigt, muß der des *Ra'ja Mehemna* und der *Tikkunim* von ihr gewußt haben, da er sie, offenbar in polemischer Absicht, mystisch umdeutet. Es gibt Seelen, die aus den Tieren stammen, aber nicht etwa aus irdischen Tieren hier unten. Vielmehr sind damit jene esoterischen Bezirke gemeint, die in der oberen Welt von Ezechiel als die vier Tiere, die den Thron Gottes tragen, beschrieben worden seien⁷². Die «vulgäre»

These von der Wanderung durch Tierleiber wurde solcherart als ein Mißverständnis einer viel tieferen Vorstellung über die Grundformen und Charaktere der Seele erklärt, eine Behauptung, die ihre Parallelen in der Geschichte der indischen Lehren über die Reinkarnation hat. Auch dort ist bekanntlich oft bestritten worden, daß es sich um reale Wanderungen durch Tiere handeln könnte.

Eine völlig andere Wendung ist diesem ganzen Vorstellungskreis um 1300 von einem aus Deutschland stammenden, aber in Spanien wirkenden Arzt und Kabbalisten namens Joseph ben Schalom, genannt Rabbi Joseph der Lange, gegeben worden. Dieser hat in zwei größeren Schriften versucht, die Lehre vom *Gilgul* als eine vom Wandel und der Bewegung aller Formen von den höchsten her, die Sefiroth selber und auch die Engel eingeschlossen, bis zu den niedersten und von den niedersten wieder bis nach oben aufzufassen. Hierbei wandeln sich die Formen selber, und es findet auch keine Unterbrechung des in *einem* Sinn verlaufenden Prozesses statt. Ein Absinken von einer schon erreichten Stufe kann also nicht etwa stattfinden. Freilich ist seine Lehre, die an dieser Stelle darzulegen nicht möglich ist und die sehr genauer Analyse bedürfte, nicht von Widersprüchen frei, die durch die Annahme hineinkommen, daß es außer jenem einsinnig verlaufenden Prozeß des Formenwandels, der der wahre *Gilgul* ist, noch einen Nebenprozeß dämonischer «Gegenformen» (*Temuroth*) gibt, in den, auf nicht ganz durchsichtige Weise, Seelen hineingestoßen und damit verstoßen werden können. Sie machen dann dort alle möglichen Wanderungen durch unreine Bereiche, und bis ins Gespenstische hinein, durch. Diese Lehre kennt also einen *Gilgul* auch vom scheinbar Unbelebten und Vegetabilischen bis ins Tierische, Menschliche, Engelhafte, ja bis in die Sefiroth selbst hinein⁷³. Aber dabei ist die Seele nicht etwas in ein ihr fremdes Medium Eingeschlossenes und Exiliertes, sondern sie selber wandelt sich von Form zu Form. In diesem Sinne handelt es sich also gar nicht mehr um Seelenwanderung im genauen Verstande, sondern um etwas wesentlich anderes. Durch die Einbeziehung auch der niedrigsten Formen, des Elementarischen und des Vegetabilischen, die

ja bei dieser Auffassung nur logisch war, in diese Umdeutung der Lehre vom *Gilgul* und *'Ibbur* hat der Autor aber später auch auf die Entwicklung der eigentlich kabbalistischen *Gilgul*-Vorstellung zurückgewirkt. Die großen Kabbalisten von Safed, die dieser Lehre dann die stärksten Antriebe gaben, betrachteten den Rabbi Josef als eine große Autorität, die ihren Eindruck auf sie nicht verfehlt hat.

4

Von der Mitte des 16. Jahrhunderts an und unter dem Einfluß jener tiefgreifenden mystischen Reinterpretation des Judentums, die von der heiligen Stadt der Kabbalisten, dem palästinensischen Safed, ausging, hat dann die Lehre von den Wanderungen der Seele eine Form angenommen, in der sie den denkbar größten Einfluß ausgeübt und bei den Kabbalisten und Moralisten fast kanonisches Ansehen erlangt hat. Sicher ist das leidenschaftliche Interesse, das diese Kreise für die Lehre von der Seelenwanderung bekundet haben, im Zusammenhang mit der historischen Psychologie des jüdischen Volkes in jenen Generationen zu verstehen. Ich habe an anderen Stellen gerade diesen Zusammenhang ins Licht zu rücken versucht⁷⁴. Für die gegenwärtige Betrachtung aber ist es entscheidend, die Grundkonzeption dieser Psychologie oder, vielleicht besser, Anthropologie genauer zu bestimmen. Bedeutende Kabbalisten, wie Salomo Alkabez, Moses Cordovero, Isaak Luria und dessen Schüler Chajim Vital Calabrese, aber auch der anonyme Autor des 1552 verfaßten umfangreichen Werkes *Galli Razajja*, «Enthüllung der Mysterien», das größtenteils diesen Lehren von den *Gilgulim* gewidmet ist, haben sich um ihre Formulierung bemüht. Eine nicht geringe Rolle bei der zum Teil sehr detaillierten Ausarbeitung und Anwendung dieser Vorstellungen haben visionäre und hellseherische Erfahrungen gespielt (besonders bei Luria und dem genannten Anonymus). Diese Mystiker hatten mit den Seelen aller Geschlechter nicht viel weniger intimen Umgang als jener spätere Mystiker Emanuel Swedenborg. *Mutatis mutandis* liegen hier verwandte Projektionen seelischer Er-

fahrungen vor, die in einem Fall freilich in streng jüdischen und kabbalistischen Kategorien, im anderen in streng christlichen beschrieben worden sind. In den folgenden Ausführungen beschränke ich mich auf die Gedanken Lurias und seiner Schule, die am meisten zur Verbreitung dieser Ideen und ihrer Transformation in eine neue und letzte Gestalt im Chassidismus beigetragen haben. Luria selbst hat nichts über diesen Gegenstand geschrieben, aber in den Schriften seines Schülers Vital sind sehr zahlreiche Äußerungen von ihm dazu überliefert, und es kann kein Zweifel sein, daß die Grundkonzeption, die uns hier interessiert, von ihm selbst schon formuliert wurde. Die beiden Rezensionen der umfangreichen Aufzeichnungen Vitals, die wir besitzen, das «Buch von den *Gilgulim*» und die «Pforte der *Gilgulim*», weichen in manchen Nuancen und Formulierungen voneinander ab, stimmen aber in allem Wesentlichen miteinander überein⁷⁵.

Der Ausgangspunkt dieser Gestalt der Lehre ist ein alter Midrasch, der interessanterweise in der Theorie der Seelenwanderung bei den alten Kabbalisten keine Rolle gespielt hat, im 16. Jahrhundert aber von mehreren Kabbalisten auf sie bezogen wurde. Diese Aggada erzählt, als Adam noch leblos, als bloßer Golem, dalag, habe ihm Gott alle Gerechten gezeigt, die von seinem Samen kommen würden. Alle waren von seinem Körper abhängig, einige «hingen an seinem Kopf, einige an seinen Haaren, an seinem Hals, einige an seinen beiden Augen und seiner Nase, an seinem Mund und seinen Armen⁷⁶». Die Kabbalisten verstanden das dahin, daß im Grunde – wenn auch nicht ganz ohne gewisse Ausnahmen – alle Seelen des menschlichen Geschlechtes, aller Völker und insbesondere Israels, in Adams Seele zusammengefaßt waren. Adam bildete vor seinem Fall ein weltumspannendes, kosmisches Wesen, in welchem Seelensubstanz aus allen Ebenen der Wirklichkeit von ihren höchsten bis zu den niedersten in einer durch alle Welten reichenden Struktur organisiert war. Er war die eigentliche große Seele, die Gott, in Widerspiegelung der geistigen Wirklichkeit und mit jeder ihrer Stufen verbunden, schuf.

Dazu ist freilich zu bemerken, daß vor dem Fall dieser Adam,

der in Kreatürlichem das Abbild des *Adam Kadmon* in der höchsten aller Welten bildet, noch keinen materiellen Körper wie jetzt besaß, sondern aus Lichtsubstanz und Lichtkleidern als seinem «Körper»-Gewand bestand. Die Natur dieser Struktur Adams wird sehr genau beschrieben⁷⁷. Luria nahm fünf Welten an, die von der Gottheit bis zur niederen, freilich ihrer Natur nach noch geistigen Welt herabreichten. Dies sind der *Adam Kadmon*⁷⁸, die Welt der *Aziluth* oder Emanation, die Welt der *Beri'a* oder Schöpfung (die Welt des göttlichen Thrones), die Welt der *Jezira* oder Formung (die Engelwelt) und die Welt der *Assija*, was man am besten mit Werkvollendung oder Konkretisation übersetzen dürfte. Jede dieser Welten, die alle vom Rhythmus der zehn Sefiroth bestimmt sind, zerfällt in die fünf Konfigurationen oder *Parzufim* (wörtlich: Gesichter), zu denen die Sefiroth in jeweilig verschiedener Weise zusammen-treten und von denen jede wiederum eine unendliche Zahl sefirothischer Strukturen und verborgener Welten enthält. Alle fünf Welten haben aber außer ihrer innerlichsten sefirothischen Substanz auch eine von den Sefiroth herkommende pneumatische und (noch mehr exteriorisiert) eine angelische Substanz⁷⁹. Die heiligen Seelen sind nämlich nach dieser Kabbala einer innerlicheren Schicht zugehörig als die Engel, die vom «äußeren Licht» der Sefiroth herkommen. Im Unterschied zur alten Kabbala, die (wie erwähnt) meistens nur von drei Ebenen der Seele wußte, kennt die neuere solcher fünf. Denn über *Nefesch*, *Ruach* und *Neschama* traten nun noch zwei höhere Seelenqualitäten auf, die (nach einem alten Midrasch über die fünf in der Bibel gebrauchten Namen für Seele) *Chajja* und *Jechida* hießen. Jede dieser fünf «Seelen» gehört nach Luria einer der fünf Welten zu. Wie aber diese Welten jede für sich die fünffache Struktur der *Parzufim* wiederholt, so gilt dasselbe auch von der Seele. *Nefesch* selber, und so alle anderen Teile, ist aus fünf seelischen Lichtern oder Qualitäten aufgebaut. Die Neigung der Safeder Kabbalisten und ganz besonders Lurias, alle geistigen Strukturen aus der prinzipiell eigentlich unendlichen Reflexion aller in ihnen enthaltenen Elemente aufzubauen, hat nicht nur die Ontologie, sondern auch die Psychologie geprägt.

Der Mensch war also seiner ursprünglichen Anlage nach durch die Herkunft und Zugehörigkeit der Elemente seiner Seele zu einer bestimmten Ebene in der Struktur der Welten mit dem Weltenganzen verbunden. Es fand eine in seiner geistigen Verfassung begründete Sympathie zwischen ihm und der Welt statt. Jedes einzelne Element seiner Struktur wirkte auf die Ebene zurück, der es entstammte. Ungebrochen vollzog sich dieses Aufeinanderwirken aller Sphären und Seelen, bis dieser sympathetische Kontakt durch den Fall Adams gestört, wenn auch nicht ganz zerstört wurde. Um aber zu verstehen, was beim Fall und nachher vor sich ging, müssen wir wissen, wie Luria sich den weiteren Aufbau Adams dachte. Er ging dabei von jener talmudischen Einteilung des Menschen in 613 Glieder (248 + 365, wie schon oben ausgeführt wurde) aus. Auch die Seele ist nach demselben Prinzip gebaut, und jedes Glied entspricht dabei einem der Gebote der Tora, durch deren Vollzug oder Einhaltung es aktualisiert wird. Aber auch hier wiederholt sich noch einmal dasselbe Strukturalprinzip. Jedes Glied Adams bildete in sich eine vollständige Konfiguration, eine seelische Urmonade, die nicht nur in sich jene Unterteilungen wiederholte, die wir kennengelernt haben, sondern auch selbst sich ihrerseits in 613 Gliedern aufbaute. Jene ersten Hauptglieder heißen bei Luria «Wurzelstämme» (*schoraschim*) ersten Grades oder Hauptwurzeln. Jeder von ihnen zerfällt in weitere 613 kleinere, das heißt weniger umfassende Wurzelstämme zweiten Grades. Jeder von diesen entfaltete sich in einer großen Zahl von «Seelenfunken», die ursprünglich in seiner Einheit einbegriffen waren wie die Zweige und Blätter eines Baumes in seinem Wurzelstamm⁸⁰.

Die Bedeutung dieser Lehre erweist sich erst mit Adams Fall. Wäre doch ohne diesen die Einheit jener großen Urseele, die Adam war, nie gestört worden. Die Lichter der Seele in ihren verschiedenen Graden und Qualitäten hätten harmonisch ineinander geleuchtet und die Kräfte des Weltenganzen, mit denen sie sympathetisch verbunden waren, in harmonischer Wirkung erhalten. War doch Adams Schöpfung dazu bestimmt, den «Bruch der Gefäße» zu heilen – jenen kosmischen Vorgang innerhalb

des *Adam Kadmon*, von dem ich an dieser Stelle nicht zu handeln brauche. Adams Fall brachte alle Welten wieder in schwerste Unordnung und Verwirrung und rückte die Ausbesserung jenes Bruchs wieder in die Ferne. Was geschah mit seiner großen Seele, als sie ihre Aufgabe verfehlte, als Schöpfung und Erlösung auseinandertraten? Die Antwort ist dramatisch genug. Die höchsten Seelenstämme, ja auch die höchsten Lichter auch in vielen anderen Stämmen, verließen ihn und zogen sich in die obere Welt zurück, von wo sie erst bei der Erlösung wieder sich mit ihrem ursprünglichen Organismus vereinigen werden, als jener «mystische Strahlenglanz» (*Zihara 'ila'a*), der den in seiner ursprünglichen Ebenbildlichkeit wiederhergestellten Menschen dann umgeben wird. Einige Stämme des ersten Grades verblieben in Adam und bildeten seine seelische Substanz nach dem Fall, als er von kosmischer Größe zu irdischen Maßen verkleinert wurde. Die meisten jener kosmischen Glieder aber fielen von ihm ab, und ihre Wurzelstämme und alle in ihnen enthaltenen Seelenfunken fielen in den Bereich der *Klippoth*, des Unreinen und der Materie, den Bereich auch des Dämonischen, der sich im Selektionsprozeß der Emanation der fünf Welten als Ausscheidungsprodukt gebildet hatte. Denn wie die Welt der «Werkvollendung» mit allen anderen Welten von ihrem Rang herabsank und sich mit den *Klippoth*, der Welt der «äußeren Schalen», vermischte und dadurch materiellen Charakter annahm, so sind auch die meisten Seelen mit allen ihren Funken in sie versunken. Neben die Funken vom Licht der Sefiroth oder, wie der Ausdruck Vitals lautet, «die Funken der Schechina», die seit dem Bruch der Gefäße nach unten gesunken und unter die Gewalt der *Klippoth* geraten waren, aus denen sie durch Tora und Gebet erhoben werden können, treten nun die Funken aus den Seelenstämmen: Als durch den Fall Adams die Schechina wieder ins Exil hinab mußte, sanken mit all diesen Funken auch die meisten Seelen der Gerechten unter die Herrschaft der finsternen und materiellen Mächte⁸¹.

Jeder der Seelenstämmen zweiten Grades, die in Adam vorhanden waren (das heißt also jedes Glied im organischen Verband eines der Urglieder Adams), wird von Luria als «eine große

Seele» betrachtet. Jede solcher Seelen zerfällt in viele Einzelfunken, welches die eigentlichen Individualeseen im konkreten Menschen sind. Manches Glied mag in hundert, ein anderes in tausend solcher Funken sich zerteilen können; das hängt vom Rang jenes Gliedes in der Struktur seines großen Wurzelstammes ab, aber auch von der Laufbahn, die die Funken bei ihrem Eintritt in die Körperwelt durchmachen. Je nach der Maßgabe ihres «Karmas», ihrer Verdienste und Verfehlungen, kann sie eine größere Anzahl von Funken in sich vereinigen oder umgekehrt zu ihrer weiteren Versprengung beitragen. Die Gesamtzahl der heiligen Funken übersteigt nach Luria aber nicht die von 600000, die traditionelle Zahl derer, die die Offenbarung am Sinai empfangen haben⁸². Wir haben also, kurz zusammengefaßt, vier Stufen kennengelernt.

1. Die Gesamtseele Adams selbst.
2. Die 613 großen Wurzelstämme oder Glieder in Adam.
3. Die in jedem dieser Glieder enthaltenen kleinen Wurzelstämme zweiten Grades, deren jeder eine «Groß-Seele» ist.
4. Die Einzelfunken oder Individualeseen.

Ein Einzelfunke ist eine vollständige Seele in allen ihren Strukturen und reicht, durch jene Struktur der fünf Seelengrade, in jene Welt hinab oder, besser gesagt, hinauf, aus der sie stammt. Denn es gibt Seelen aus der niedersten Konfiguration der *Assija*-Welt bis hinauf zu solchen aus der höchsten Konfiguration der *Aziluth*-Welt. Die Einteilung, die ich hier gebracht habe, ist die am meisten wiederholte. Es finden sich aber in denselben Schriften auch noch andere, nur wenig abgewandelte Einteilungen der großen und kleinen Wurzelstöcke⁸³. Für das Wesentliche unserer Betrachtung ist das nicht von Bedeutung. Dies Wesentliche betrifft das Schicksal und die Natur der Seelenfunken. Dieser Begriff, den wir in der alten Kabbala nur erst *en passant* auftreten sahen, rückt nun in das Zentrum. Zwei Dinge sind dabei von ausschlaggebender Wichtigkeit.

Erstens: Aus jeder Groß-Seele, auch und vor allem denen, die in die «Schalen» versunken sind, steigen in jeder Generation einige wenige Funken wieder auf⁸⁴ und erhalten die Chance, sich von dem Makel, der ihr Licht seit Adams Fall verdunkelte, zu rei-

nigen und ihre vollständige Struktur, die verletzt war, wiederherzustellen. Bei jedem solchen ersten Eintritt einer Seele in den Körper wird nur *Nefesch* mit dem Menschen geboren⁸⁵, die immer doch das eigentliche individuelle Grundelement im Menschen darstellt. Erweist sie sich dessen wert, so kann sie auch die höheren Grade auf sich herabziehen, die noch in ihrem Wurzelstamm verblieben sind. Ist sie dessen nicht würdig und unreinigt sie sich durch Sünden, so muß sie die Wanderungen antreten, bis sie in allen ihren Teilen restituiert ist. Ist es ihr nicht vergönnt, mit ihren höheren Teilen zusammen zu sein, so muß jeder dieser Teile, auch *Ruach* und *Neschama*, auf Wanderungen seine Reintegration suchen.

Zweitens: Alle Funken und Individualseelen, die zu einem Wurzelstamm oder, um den Ausdruck des Salomo Alkabez zu gebrauchen, zu einer Seelenfamilie gehören, sind miteinander durch spezielle Affinität und Sympathie verbunden. Nur Funken aus dem gleichen Stamm können miteinander sich auf Wanderungen, in *Gilgul* und *'Ibbur*, verbinden. Nur sie können einander Beistand leisten und sich bestärken. Das Gesetz der Sympathie beherrscht alle Funken, die einer solchen großen Seele zugehören. Sie leiden miteinander, und was die einen in Gut und Böse wirken, wirkt auf alle anderen zurück. Ein tiefer, unsichtbarer Zusammenhang der «Wahlverwandtschaft» bestimmt ihr Schicksal. Auch der Frömmste kann nur solche Funken aus den Schalen heben, die mit ihm verwandt sind. Luria lehrte, daß auch im besten Fall es einem Menschen nicht gelingen kann, mehr als ein bis zwei solcher Funken neu aus den Schalen herauszuheben⁸⁶. Freilich kann er, nach dem Gesetz der Sympathie der Funken, all die, die schon auf Wanderschaft sind, durch die Kraft seiner eigenen Taten unterstützen. Besonders jetzt, nahe vor der Ankunft des Messias, die Luria noch in seiner Zeit erwartete, sind die höchsten Seelen aus solchen Stämmen wieder in die Welt gekommen – zum Teil durch *'Ibbur* –, um auch die niedrigsten zu leiten und zu lenken, damit sie ihren *Tikkun*, ihre Reintegration, erlangen⁸⁷. Denn es ist keineswegs so, daß ein Seelenstamm, sei er auch in der Hierarchie in einem Glied von hohem Rang beheimatet, etwa nur aus Seelenfunken von

Gerechten bestünde. Jede Familie umfaßt Menschen aller möglichen Dispositionen und Berufe. «In jeder Wurzel gibt es viele Funken und darunter auch Unwissende, Kaufleute, Gelehrte, denn jede Wurzel gleicht einem Baum, der Früchte hervorbringt [das sind die Gelehrten], aber auch Blätter und Zweige, Stämme und Rinde⁸⁸.» Wenn die Zeit zum Austritt der Seelenfunken in diese Welt gekommen ist, so können mehrere Funken in einer Generation zusammen wirken, und es wird dann eine geheime Verwandtschaft zwischen ihnen stattfinden. Merkwürdig ist, daß nach Vital nur selten Eltern und Kinder Seelenfunken derselben Wurzel haben⁸⁹. Die biologischen Zusammenhänge werden hier ganz von denen getrennt gehalten, die die Sympathie und Zusammengehörigkeit der Seelen bestimmen.

Dies ist übrigens keineswegs das geringste der Rätsel, die die lurianische Psychologie aufgibt. Wie schon oben gesagt wurde, blieben nach Adams Fall auch in dem nun verkleinerten oder zusammengeschrumpften Adam einige Seelenstämme zurück, die zwar einen Makel durch den Fall erhielten und der Wiederherstellung ihrer vollständigen Lichtnatur und ihrer Struktur in allen 613 Gliedern bedurften, aber doch niemals in die Schalen herabgesunken sind. Das verleiht, nach Luria, den Funken aus diesen Seelen einen besonders hohen Rang. Aus ihnen stammten einerseits Kain und Abel, nämlich aus dem, was Adam durch Transmission noch bei seinen Lebzeiten vererbte⁹⁰, andererseits aber die Seelen der Erzväter, aus dem Seelenbestand, der bis zu Adams Tod in ihm verblieb und sich dann in Wanderungen restituierte. Die gnostische Aufwertung der Seele Kains, die eine Groß-Seele darstellt, gehört zu den sonderbarsten und in einem seinem Bewußtsein nach strikt jüdischen System befremdlichsten, aber auch interessantesten Teilen der Doktrin Lurias. Sie zeigt, in welchem Maße gnostische Entwicklungen auch auf einem Boden streng jüdischer Tradition möglich waren. Das 21. Kapitel des «Buchs von den Seelenwanderungen» mit seiner Weißwaschung Kains, der sogar bis zur Prophetie wiederaufgestiegen sei⁹¹, ist überaus aufschlußreich, und die Art, wie der Autor oder sein Lehrer die ganz anders akzentuierten Stellen über Kain und Abel in den *Tikkune Sohar* mit einem ganz

neuen Ton liest und umdeutet, zeigt, daß hier ein sehr merkwürdiger Prozeß vorliegt. Die Geschichte der *Gilgulim* solcher Seelenfunken, die aus Kain und Abel stammen, spielt in den lurianischen Darstellungen eine sehr große Rolle⁹², und die Faszination durch den Gedanken, auch viele der vornehmsten Seelen den ersten Mord mitgemacht haben zu lassen, ist klar ersichtlich. Die geheimen Zusammenhänge der Funken aus Kains Seele, zu denen Vital viele der vornehmsten Figuren der jüdischen Geschichte rechnet, sich selber eingeschlossen, werden sehr ausführlich entwickelt⁹³. Im jetzigen Weltzustand haben die spendenden Gewalten einen höheren Grad als die empfangenden und richtenden. Wenn aber alle Seelen wiederhergestellt sein werden, wird Kain, der von der Seite der richtenden Gewalten stammt – seine Seele kam nämlich aus der «linken Schulter» Adams, so wie die Abels aus der rechten –, einen unendlich höheren Rang einnehmen als Abel⁹⁴.

Die Aufgabe des Menschen ist erfüllt, wenn er alle Funken, die zu seiner Seele gehören, auf allen Ebenen gereinigt und wiederhergestellt hat, so daß jener Wurzelstamm zweiten Grades, aus dem er kommt, in seiner Einheit als Groß-Seele wieder unverletzt dasteht. Vital hat eine genaue Kasuistik der Fälle und Bedingungen entwickelt, unter denen die Funken in ihren drei wichtigsten Seelengraden in *Gilgul* oder *'Ibbur* eintreten. Was etwa geschieht, wenn *Nefesch* und *Ruach* in ihren *Gilgulim* getrennt sind, oder was etwa die Bedingungen sind, unter denen in einem einzigen *Gilgul* erlangt werden kann, was sonst einer unendlich langen Kette von *Gilgulim* bedürfte, wird von ihm ausführlich definiert. An Widersprüchen und Unausgeglichenheiten fehlt es dabei keineswegs, so etwa, wenn die Seele Abrahams einmal in ihrem Aufstieg aus den «Schalen» beschrieben wird, während sie an anderen Stellen zu jenen Seelenteilen gerechnet wird, die in Adam verblieben waren. Daß die Seelenwanderung nun auch alle vier Reiche der Natur durchläuft, aber nicht als Entwicklung von unten nach oben, sondern als Sühne für Seelenfunken, die ihre Chancen verfehlt haben, spielt bei Luria eine große Rolle. Eine ganze Naturmystik kündigt sich darin an⁹⁵. Aber auch die Linie eines allmählichen Aufstiegs

fehlt in den Texten nicht: die Seelen der 974 «präadamitischen» Generationen sind unter die Gewalt der «Schalen» gefallen, «und Gott hebt sie allmählich, von Stufe zu Stufe; zuerst bringt er sie in *Gilgul* in Gestein, von dort in Pflanzen, von dort in Tiere, von dort in Heiden und Sklaven, und von dort in Israeliten» – so daß also jeder seine Chance der vollständigen Restitution erhält⁹⁶.

Wichtig ist auch die Vorstellung, daß seit Adams Fall die eigentliche Wurzel des Menschen, ja besonders auch der Seelengrad der *Neschama*, nicht etwa innerhalb des Körpers wohnt, sondern außerhalb verbleibt und nur in einer Art magnetischem Rapport von oben her mit ihr steht. Auch wenn davon die Rede ist, daß der Mensch eine *Neschama* bekommt, so ist das oft in diesem Sinne zu verstehen. Auch die Seelenfunken, die mit dem Menschen in den *Gilgul* eintreten, sind oft als eine spirituelle Aura gedacht, die ihn umgibt⁹⁷. Übrigens hat im großen und ganzen der Mensch kein Bewußtsein seiner früheren Wanderungen; nur die Seele, die in niedrigere Daseinsformen, vor allem in Tiere, eingeht, hat in dumpfer Weise dies Bewußtsein, das die Qual des Lebenden erhöht⁹⁸.

Während von manchen der *Gilgul* auf die Seelen Israels beschränkt wird, ist er als allgemeines Gesetz aller Menschen von vielen anderen ausdrücklich gelehrt worden. Die Gebote, die Gott allen Söhnen Noahs gegeben hat, sind nicht weniger ein Prüfstein der Seele und rufen *Gilgulim* hervor als die spezifischen Gebote der Tora. Seelen, die sich unter den frommen Heiden bewährt haben, erhalten bei weiteren Wanderungen eventuell auch das Joch der Tora zur Vervollkommnung der göttlichen Seele in ihnen auferlegt⁹⁹. «Auch die Seelenformen, die von der unheiligen Seite herkommen und sich ins Heidnische eingekleidet haben, unterliegen in denen, die dessen würdig sind, einem Läuterungsprozeß und nehmen die Prägung durch die sieben Gebote der Noachiden, die [scil. die Gebote] Zweige aus dem Baum des Lebens sind, auf sich», wie wir in einer kurz vor der Vertreibung aus Spanien verfaßten Schrift des Joseph Alkastiel aus Jateva lesen¹⁰⁰. Viele Kabbalisten im Zeitalter der Verfolgungen und besonders nach der Vertreibung aus Spanien waren

aber Anhänger einer jüdischen Version des Satzes *extra ecclesiam* (nämlich außerhalb der Gemeinde Israels) *non est salus*. Seit dem Aufstand gegen Gott im Turmbau von Babel sind die Heiden aus dem heiligen Verband der Seelen ausgeschieden, die ihre Kräfte von der Sefiroth her erhalten¹⁰¹. Sie haben damit Seelenformen aus der «anderen Seite», der Gegenwelt des Teufels, auf sich gezogen, eine Idee, die überhaupt öfters in Verbindung mit schweren Freveltaten erscheint, die die Seele mit unreinen Kräften durchformen. Das heilige Licht der Seele fällt durch solchen Frevel der «andern Seite» anheim, die sich davon nährt, da sie keine lebendige Kraft zum Bestand aus sich selbst besitzt. So sagt sogar Cordovero, daß die Handlungen und Gedanken der Heiden für die Wirkung der oberen Sefiroth irrelevant sind, da sie keinen Anhalt mehr in ihnen haben¹⁰². Diese extreme Haltung wurde von Luria und Vital geteilt, von anderen aber im entscheidenden Punkt wieder korrigiert. Der Besitz einer göttlichen Seele, die bestimmter Grade der Reinigung und der Erleuchtung fähig ist, kann allen Menschen innerhalb und außerhalb der Ekklesia Israels zukommen, nach Maßgabe ihrer Taten¹⁰³.

Dem entspricht am anderen Ende die Forderung, daß die Seele so lange wandern muß, bis sie nicht nur die Erfüllung des Gesetzes, sondern auch die Erleuchtung in seinen Mysterien erlangt hat. Erst der Kabbalist und mystisch Erleuchtete hat seine eigentliche menschliche Bestimmung erfüllt¹⁰⁴. Die Lehre von der Sympathie der Seelen eröffnete hier freilich den Weg zu einer gewissen Milderung so extremer Forderungen. Die Funken, die einer Individualseele wahlverwandt zugeordnet sind, bilden so etwas wie eine erweiterte Schicht der Psyche schlechthin, auf der in ungeschiedener Weise alle Funken ihres Stammes irgendwie vorhanden sind und etwas wie eine allgemeine seelische Disposition bilden¹⁰⁵. Ich sagte oben, daß solche Funken manchmal in der Art einer Aura vorgestellt werden. Man könnte auch sagen, daß diese Vorstellung der Seelensympathie eine Erweiterung der psychophysischen Einheit des Individuums mit sich bringt, die aus ihr ein Kraftfeld macht. Die Seelenfunken sind gar nicht mehr an die leiblichen sichtbaren Grenzen des

Individuums gebunden, bewegen sich aber, auf seine Persönlichkeit einwirkend, in jenem Kraftfeld. So war denn die Möglichkeit eröffnet, auch die Erfüllung jener großen Forderung auf vollständige Reintegration in allen Gliedern und auf allen Ebenen aus dem ausschließlichen Bereich des Individuums herauszuheben, da ja manches durch einen besonders erleuchteten Seelenfunken erlangt werden konnte, was dann allen in ihrem Kraftfeld stehenden zugute kam. Ja mehr: hier liegt auch ein Ausgangspunkt für jene weitere Entwicklung, von der ich abschließend sprechen will, in der sogar die ganze Umwelt des Menschen als kosmisches Kraftfeld seiner Seele aufgefaßt wird, die chassidische Krönung dieser Lehre.

Die lurianische Lehre, wie sie in Vitals Schriften kodifiziert ist, weist in diesem Punkt widersprechende Tendenzen auf. In manchen Zusammenhängen heißt es, nur vier Seelenfunken könnten in der Seele eines Individuums in einem *Gilgul* vereinigt sein, wozu noch bis zu vier weiteren Funken treten können, die noch durch zusätzliche Schwängerung im *'Ibbur* dazukommen¹⁰⁶. An anderen Stellen aber hören wir, offenbar in jenem weiteren Sinne, daß, wenn ein Seelenfunke noch einmal auf Wanderung in einen Menschenkörper kommt, alle mit ihm durch Sympathie verbundenen Funken auch dabei sind¹⁰⁷. Während Vital sich für den ersten Aspekt besonders interessiert hat, haben sich die chassidischen Mystiker auf diesen zweiten konzentriert.

Von den höchsten Graden der Seele, die in jeder Welt, aus der solche Seele stammen mag, den jeweilig höchsten Rang bekleiden, spricht die lurianische Psychologie viel weniger als von diesen ersten drei, *Nefesch*, *Ruach* und *Neschama*. Wer die *Jechida*, die zu seinem Seelenfunken gehört, erlangt und restituiert, ist der Wanderung überhoben¹⁰⁸. Freilich, die *Jechida* der Seele aus der höchsten Konfiguration der *Aziluth*-Welt erlangt nur der Messias, von dessen *Nefesch*-Seele Vital übrigens weiß, daß auch sie zu denen gehört, die beim Falle Adams ins Exil der Schalen gegangen und unter ihre Gewalt gefallen sind. Diese Lehre, die dort ziemlich gelegentlich und ohne besonderen Nachdruck vorgetragen wird¹⁰⁹, ist dann in den Schriften Nathans von Gaza, des Propheten des kabbalistischen Messias Sabbatai Zwi, in den

Mittelpunkt weitreichender und folgenreicher häretischer Gedankengänge gestellt worden, die hier zu verfolgen nicht der Ort ist.

So liegt denn in der lurianischen Lehre eine ganz eigenartige Ausgestaltung und Zusammenfassung von Gedanken vor, die zwar in bestimmten Stücken schon, wie gezeigt werden konnte, in der älteren Kabbala angelegt, hier aber erst organisch vereinigt worden sind und in solcher Vereinigung erst ihre ganze Macht bewiesen haben. Die lurianische Kabbala erst stellte den jüdischen Menschen in eine unentrinnbare Verstrickung von Wanderungen der Seele hinein, die die Überzeugung jener Generationen, daß alle Dinge im Exil sind, wandern müssen und der Erlösung durch ihre Mitarbeit den Weg bereiten müssen, in diesen Spekulationen mit einer uralten Lehre verbinden konnte. Diese in ihren technischen Details durchaus abstruse und den Massen eher unzugängliche Lehre, ihr symbolischer Charakter als Schlüssel zur Geschichte Israels hat dennoch viele Generationen hindurch eine große populäre Wirkung ausgeübt. Zugleich aber gab diese selbe Kabbala mit ihrer Lehre von der Sympathie der Seelenfunken und der geheimen Magie, die zwischen ihnen obwaltet, dem strengen Gesetz der moralischen Kausalität auch ein neues und milderes Ansehen und stellte die Seele des Einzelnen in einen tiefen Wirkungszusammenhang der Seelen hinein.

5

Die lurianische Lehre von den Seelenfunken und ihrer Funktion in der inneren Weltgeschichte hat eine durchaus neue Wendung erfahren, als sie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts von Israel Baalschem und seinen Schülern, den Schöpfern der chassidischen Bewegung in Osteuropa, aufgegriffen wurde. Es ist aufschlußreich, zu sehen, wie Vorstellungen der Kabbala in diesem spätesten Stadium der jüdischen Mystik tief verwandelt worden sind, ohne daß doch diese Transformation je besonders hervorgehoben würde. Im Gegenteil, die chassidischen Autoren tragen die neue Gestalt der Lehre vor, als ob es nichts sei als die

alte Lurias. Diese Verwandlung, wie so vieles in den Neuformulierungen kabbalistischer Konzeptionen in den Lehren der großen chassidischen Meister, hat tiefe historische Gründe und kann als ausgezeichnetes Beispiel dafür gelten, wie tief Mystik doch mit der Historie zusammenhängt und wie sehr ihre Symbole von historischer Erfahrung bestimmt werden.

Um diese Wendung zu verstehen, um die es sich hier handelt, muß ich noch einmal auf den Charakter der lurianischen Kabbala zurückkommen. Ihr Schlüsselwort war, wie ich an anderen Stellen dargelegt habe, der *Tikkun*, die Restitution oder Reintegration aller Wesen zu ihrem ursprünglichen Stand, wie er im göttlichen Schöpfungsplan angelegt war, aber noch nie realisiert wurde, da der «Bruch der Gefäße» auf der ontologischen, der Fall Adams auf der anthropologischen Ebene das verhinderten. Der Abschluß des Prozesses des *Tikkun* ist die Erlösung. Jede Arbeit an ihm ist Arbeit an der Erlösung. In diesem Sinne wurde die Lehre vom *Tikkun*, dem alle Veranstaltungen der Religion in ihren sichtbaren und geheimen Formen dienen, mit messianischer Intensität und Spannung geladen. Der große messianische Ausbruch, den diese Lehre hervorrief, als sie im Herzen des Judentums zur Herrschaft gelangte, brachte in seinem Gefolge eine tiefe Krise in der geistigen Welt der Kabbala mit sich. Im Schatten dieser Krise, die in den antinomistischen Lehren der sabbatianischen Messianisten ihren schärfsten Ausdruck fand, steht nicht nur die Entstehung des Chassidismus als einer Volksbewegung, sondern auch die spezifische Form, in der seine Begründer die Lehren ihrer kabbalistischen Vorgänger abwandeln. Dabei stand die Neutralisierung des akut messianischen Elementes, das seine gefährliche Dialektik auf katastrophale Weise bewiesen hatte, durchaus im Zentrum. Die messianische Ladung in der Lehre vom *Tikkun* ungefährlich zu machen war die Aufgabe. Das wurde vor allem auf zwei Wegen erreicht. Einmal, indem dieser Begriff selber weitgehend beiseite geschoben wurde und an seine Stelle in das Zentrum der chassidischen Lehre und Forderung der Begriff der *Debekuth*, der *communio* mit Gott, gestellt wurde. Die ständige und intime Verbindung des Menschen mit Gott – das ist ein Wert aus

der Sphäre der persönlichen Religion und kann von jedem einzelnen restlos vollzogen werden. Es ist ein nichtmessianischer Wert, dem gerade die Perspektiven fehlten, welche die Lehre von der Arbeit des Menschen am *Tikkun* der Welt so faszinierend, aber auch so verführerisch gemacht hatten. Zum ändern aber konnte die Lehre vom *Tikkun* so interpretiert werden, daß ihre allgemeineren und messianischen Perspektiven verblaßten und der persönliche Charakter der Aktion des Menschen in der Wiederherstellung seiner eigenen Urgestalt und seines individuellen Seelenfunktens entscheidendes Gewicht erhielt und mit der Lehre von der *Debekuth* sich verbinden, ja manchmal geradezu mit ihr identifiziert werden konnte.

Die *communio* des Menschen mit Gott, die ich an anderer Stelle in ihrer Bedeutung im Chassidismus genauer analysiert habe¹¹⁰, ist eine spirituelle Aktion des Menschen, die durch Kontemplation vollzogen wird. Alle Sphären des menschlichen Lebens, auch seine äußerlichsten und geschäftigsten Aspekte einbegriffen, sollen von der Kontemplation der Gegenwart Gottes, die dem Menschen in jedem Moment gegenübersteht, so durchdrungen werden, daß, was nach außen als Aktivität erscheint, ja sogar soziale Aktivität, einen Aspekt der Innerlichkeit an sich erscheinen läßt. Diese zweifache Bedeutung jeder Aktion als eines sichtbaren und eines kontemplativen Vollzugs zugleich war angetan, die spezifische Spannung des religiösen Aktes zu erhöhen. Freilich konnte sie auch einen Gemütszustand hervorbringen, der dem Außenstehenden nur allzuleicht als reine Passivität erschien. Schon die ältesten Gegner der Chassidim beschuldigten sie einer quietistischen und passiven Haltung zum Leben. In vielen Fällen wird die religiöse Spannung, die durch die Forderung der *communio* mit Gott hervorgerufen wurde, sich in der Tat geradewegs in Passivität aufgelöst haben, was freilich eine vulgäre Vereinfachung und Mißdeutung der Absicht dieser Lehre war. Für den Baalschem und seine Schüler aber enthielt das Ideal der *Debekuth* bei all seinem kontemplativen Grundcharakter immer ein starkes Element spiritueller Aktivität. Es genügt nicht, dazusitzen und sich in Betrachtungen zu verlieren und darauf zu warten, daß die Gnade Gottes sich

manifestieren werde. Die chassidische Lehre betont den besonderen Charakter der Aktivität, die vom Menschen erwartet wird. In der Lehre von der «Erhebung der heiligen Funken» hat diese aktive Seite des kontemplativen Lebens ihren ausgezeichneten Ausdruck gefunden, durch den auch die Lehre von den Seelenfunken nun für unsere Betrachtung – und abschließend – in neues Licht gerückt wird. Der Ausdruck «Erhebung der Funken» und die Grundvorstellung stammen aus der lurianischen Kabbala. Dort aber besteht keine Verbindung zwischen diesem Begriff und der Lehre von der *Debekuth*. Ganz im Unterschied von den chassidischen Schriften, wo beide Begriffe oft zusammen auftreten, erscheinen sie dort nie zusammen. Bei Luria ist solche Erhebung der Funken immer auf den Prozeß der Reintegration bezogen.

Luria kennt aber, wie für diese Darlegung hervorgehoben werden muß, zwei Arten heiliger Funken, die aus dem Abgrund oder aus dem Gefängnis, in das sie gefallen sind, emporgehoben werden müssen, um den Prozeß des *Tikkun* in allen Beziehungen zu realisieren. Die einen sind die Funken des göttlichen Lichtes selber, Funken aus den Sefiroth, die seit dem «Bruch der Gefäße» in alle Sphären der Schöpfung und auch in die «Schalen» verstreut sind. Das sind die «Funken der Schechina», von denen Vital spricht. Die anderen sind die Funken aus Adams Seele, von denen hier gehandelt wurde. Beide Arten von Funken sind im Gefängnis der «Schalen» oder «anderen Seite», und die Aufgabe ist, jede auf die ihr gemäße Weise von dort zu befreien. Schon bei Vital selbst ist es nicht immer leicht, zwischen ihnen zu unterscheiden, obwohl im großen und ganzen die Scheidungslinie sichtbar wird. Nur selten nämlich wird jenes Gesetz der Sympathie der Seelen, wonach jeder Funke nur auf die wirken kann, die aus derselben Wurzel stammen, auch auf jene Funken der Schechina selber übertragen, bei denen ja diese Einteilung ihrer Natur nach gar nicht stattfindet. Der Vollzug der Gebote, vor allem aber die Meditation im Gebet, restituiert solche Funken der Sefiroth an ihren oberen und rechtmäßigen Ort. Fast immer scheint es so, als ob solche Funken von jedem erreicht werden können, der etwa in der Stunde des Gebetes die geheimen Medi-

tationen vollzieht, die dazu gehören. Hier und da wird freilich doch gesagt, daß ein jeder nur solche Funken heben kann, die zu der Weltebene gehören, die auch der Wurzel seiner Seele entspricht¹¹¹. Während die Seelenfunken aber mit dem Menschen auf seinen Wanderungen zusammenhängen und ihn begleiten, entschwinden die Funken der Schechina in jene verborgenen Welten der göttlichen Lichter, in die sie hinaufgehoben werden.

Schon die populäre Literatur der späteren Kabbala, in der Grundideen der lurianischen Doktrin für breitere Kreise propagiert wurden, verwischt weitgehend diese fundamentale Differenz zwischen den Funken: die der Seele und die der Schechina werden mehr oder weniger eins. Manchmal wird gerade das psychologische Moment betont, manchmal das rein mystische, ohne Beziehung auf die Wanderungen der Seele. Man kann sagen, daß die enorme Attraktion der lurianischen Lehre durch diese Verwischung der Grenzen eher erhöht als beeinträchtigt wurde. Prediger, Kommentatoren und Moralisten benutzten diese populäre Form der Lehre, die die messianische Sendung des Menschen in einer in Unordnung geratenen Welt in einem ausdrucksreichen Symbol zusammenfaßte. Was ist es nun, dürfen wir fragen, was der Chassidismus verändert hat, als er diese Lehre übernahm? Besteht überhaupt ein Unterschied zwischen ihrer Darstellung durch einen der Anhänger des Baalschem und der in einem gleichzeitigen Moraltraktat kabbalistischer, aber nichtchassidischer Tendenz?

In der Tat, solch eine Differenz besteht, obwohl die chassidischen Autoren sich sichtlich bemühen, sie zu verwischen. Das Neue und Folgenreiche besteht in der strikt persönlichen und intimen Wendung, die Israel Baalschem dieser Lehre gegeben hat. Betrachten wir einige klassische Formulierungen aus chassidischen Schriften.

Jakob Joseph von Polna, ein Schüler des Baalschem, zitiert einen Ausspruch seines Lehrers, der auf die kabbalistische Dreiteilung der Seele in *Nefesch*, *Ruach* und *Neschama* Bezug nimmt. «Die drei Teile der Seele des Menschen wandern durch alle Bereiche. *Nefesch*, die niederste Form, ist in seinen Dienern und

Haustieren enthalten. Wenn er daher etwa durch eine Verfehlung einen Makel in seiner *Nefesch* hervorruft, die der Welt der Tat und Werkvollendung entspricht, so hat er Nöte mit seinen Dienern und Haustieren. *Ruach*, der Geist, ist die Kraft der Sprache. Wenn er sich an ihm durch Klatsch und böse Nachrede versündigt, so macht er sich dadurch Feinde, die Schlechtes von ihm reden. Die eigentliche Seele, *Neschama*, aber wohnt im Gehirn, aus dessen Substanz der Samen der Fortpflanzung gemacht ist. Wenn er daher seinen Gedanken, der aus dem Gehirn stammt, durch unreine Gedanken verletzt, so ruft er damit Nöte von seiten seiner Kinder herauf. So kann der Mensch auch die drei Teile seiner Seele in jedem Bereich emporheben und durch die richtige Aktivität zu seiner eigenen Wurzel zurückführen¹¹².» Die Funken seiner eigenen Seele wandern also in seine nächste Umwelt, wo sie darauf warten, zu ihrem ursprünglichen Ort zurückgeführt zu werden.

Noch konkreter ist die Anwendung dieser Idee in anderen Zitate[n] vom Baalschem, wo betont wird, daß Gott dafür Sorge trägt, jeden Menschen die Funken treffen zu lassen, die zu seiner Wurzel gehören. Es gibt eine spezifische Sphäre in der Umwelt des Menschen, die auf geheime Weise ihm, und ihm allein, zugehört und von keinem sonst erreicht werden kann. Es gibt, wie ich oben formuliert habe, in der Umgebung des Menschen ein kosmisches Kraftfeld seiner Seele. Ephraim von Sedylkow, der Enkel des Baalschem, schreibt: «Ich habe von meinem Großvater gehört, daß alles, was zu einem Menschen gehört, seine Diener und Haustiere, ja sogar die Gegenstände seines Haushaltes, alles Teile der Funken sind, die zu der Wurzel seiner Seele gehören. Und er hat die Aufgabe, sie zu ihrer oberen Wurzel emporzuheben. Denn die Anfänge jedes Dinges sind mit seinem Ende verbunden, und selbst die niedrigsten Funken stehen in Kommunion mit ihrem Ursprung bis zum *En-Sof* selber hinauf. Wenn nun der Mensch, zu dessen Seelenwurzel sie gehören, nach oben steigt [durch gute Taten], so steigen sie alle mit ihm empor, und all das, wenn er wirklich an Gott haftet [in *Debekuth* mit ihm steht], und dadurch kann er auch sie emporheben. Und darauf deutet Moses, wenn er sagt [Exodus 10:9]:

Mit unseren Jungen und mit unseren Alten wollen wir gehen, mit unseren Schafen und Rindern wollen wir gehen, denn diese alle sind heilige Funken, die in den niedrigsten Stufen in Gefangenschaft gehalten werden und emporgehoben werden müssen¹¹³.»

In den Aufzeichnungen der Schüler des Rabbi Bär von Meseritz, des Nachfolgers des Baalschem, wird eine noch extremere Formulierung angeführt. «Der Baalschem hat gesagt: Man ißt Menschen und trinkt Menschen und gebraucht Menschen, das heißt aber die Funken, die in jenen Dingen sind. Deswegen soll der Mensch auf seine Utensilien und alles, was ihm gehört, acht haben, eben von seiten der Funken in ihnen, damit er sich seiner eigenen heiligen Funken erbarme¹¹⁴.» Die Bücher des Rabbi von Polna sind voll von ähnlich extremen Formulierungen dieser These. Aber überraschend genug schreibt er sie nicht etwa dem Baalschem zu, sondern führt sie auf die «Schriften» zurück, was in dieser Literatur die stehende Bezeichnung der lurianischen, damals zum großen Teil noch nicht gedruckten und nur handschriftlich verbreiteten Bücher ist. So sagt er zum Beispiel: «Es ist aus den Schriften wohlbekannt, daß alles, was der Mensch ißt, und auch sein Haus, seine geschäftlichen Transaktionen, sein Weib und seine Zeitgenossen – all dies kommt mit dem Menschen in Berührung nach Maßgabe seiner Natur, das heißt aus seinen eigenen Funken. Verdient er es durch seine guten Taten, so begegnen ihm und vereinigen sich mit ihm solche Funken, die ihm seiner Natur nach zugehören, damit er sie reintegriert.» Dies sei der geheime Sinn des Verses «In allem deinem Wandel erkenne Ihn» (Proverbien 3 : 6), weil alles und jedes dem Menschen dazu dienen soll, die Funken seiner eigenen Seele, die zugleich die Funken der Schechina sind, emporzuheben¹¹⁵.

Diese Berufung auf die «Schriften» ist um so interessanter, als gerade das, was die spezifisch neue Wendung dieser These ausmacht, keineswegs dort zu finden ist. Kein Kabbalist vor Israel Baalschem hat, soweit meine Kenntnis geht, jemals solche Sprache gebraucht. Es ist gerade dieser intime und ganz persönliche Charakter, der der Beziehung des Menschen zu seiner

nächsten Umwelt hier gegeben wird, welcher die angeführten Stellen und viele ähnliche von den Ausführungen über die Lehre von den Funken in vorchassidischen, kabbalistischen Schriften und Moralbüchern unterscheidet. Schriften, die in der nächsten Nähe des Baalschem geschrieben wurden und uns ausgezeichneten Einblick in die populäre Kabbala der Moralisten jener Jahre vermitteln, suchen die Lehre von den heiligen Funken gewiß mit Nachdruck hervorzuheben und fruchtbar zu machen, aber niemals erscheint sie in solchen Formen wie bei den Chassidim. Sogar noch eine Generation nach dem Baalschem schenkt der Kabbalist Elieser Fischel aus Stryzow, dem wir die detaillierteste Darlegung der kabbalistischen Lehre von den heiligen Funken verdanken, die wir überhaupt besitzen¹¹⁶, solchen Gedankengängen und Formulierungen keinerlei Aufmerksamkeit. Dabei haben wir es hier mit einem Autor zu tun, dessen Ideen, obwohl er den Chassidismus scharf ablehnte, in vielen Beziehungen ihm nahe kamen.

Was die Chassidim als *Paraphrase* der authentischen Lehre in den lurianischen Schriften angesehen haben mögen, involvierte in Wirklichkeit eine entscheidende *Transformation* in deren Auffassung. Die Sympathie des Menschen mit den Funken seiner Seele ist in der lurianischen Kabbala wesentlich abstrakter gefaßt. Gewiß, auch hier heißt es manchmal, die ihm verwandten Seelenfunken seien ihm «nahe», nie aber wird diese Nähe im konkreten Sinne der realen Umgebung des jeweiligen menschlichen Daseins aufgefaßt. Diese Verlegung des Kraftfeldes der Seele, von dem ich oben sprach, in die konkrete Wirklichkeit, mit der wir zu tun haben, war der entscheidende Beitrag des Chassidismus zu dieser Lehre. Fast völlig tritt dabei gerade das Interesse, das im 16. Jahrhundert Luria und seine Schüler bestimmte, nämlich das an den Wanderungen der Seelenfunken, zurück. Nicht mehr die Kasuistik der Wanderung und ihrer Gesetze beschäftigt die Chassidim, sondern die neue Perspektive, die sich aus solcher Wendung des Gedankens zur Umwelt des Menschen ergab. Und das ist verständlich genug: die Identifizierung der heiligen Funken der Schechina mit denen aus der gleichen Seelenwurzel, die in der chassidischen Literatur ganz

gang und gäbe ist, erleichterte die neue Blickwendung nicht weniger, als das durch den Rückzug aus der messianischen Perspektive der *Tikkun*-Lehre in die viel anspruchslosere und individualistisch gefärbte Lehre von der *communio* des Menschen mit Gott geschah.

Betrachten wir ein Beispiel. Der Rabbi von Polna formuliert die mystische Bedeutung des Exils dahin, daß «jeder einzelne in Israel an solche Stätten gehen muß, die Funken aus der Wurzel seiner eigenen Seele enthalten, um sie zu befreien¹¹⁷». Solche Formulierung wird man in den alten Büchern aber schwerlich finden, wo die Bedeutung des Exils vielmehr ausdrücklich auf die Notwendigkeit zurückgeführt wird, die Funken der Schechina, die vom Bruch der Gefäße übrig sind, an jedem Orte zu befreien. Von den Funken der Individualseelen ist dabei nicht die Rede. Ursprünglich hieß es: durch den Vollzug eines Gebotes, das ein Jude – irgendein Jude, nicht gerade ein bestimmter – irgendwo im Exil erfüllt, hebt er die Funken der Schechina aus jenem Ort empor. Man könnte sagen, daß der Schwerpunkt von den Chassidim aus der metaphysischen Sphäre in die individuelle verlegt worden ist, und das ist keine geringfügige Metamorphose des Gedankens. Es wäre leicht, dasselbe für die so ganz verschiedene, obwohl scheinbar so ähnliche Deutung darzulegen, die in beiden Systemen dem Essen des Menschen als heiliger Handlung gegeben wird, ein Punkt, der beide gleich stark interessierte. Sogar ein bedeutender Kabbalist und Schüler des Baalschem wie Sabbatai Raschkower wagte nicht, dieses individuelle Moment in seiner Ausgabe des lurianischen Gebetbuches zu erwähnen, obwohl er dort ausführlich über das kabbalistische «Mysterium des Essens» handelt. Offenbar konnte er für die Deutung seines Meisters keine geeignete Autorität in den kanonischen Texten der lurianischen Kabbala auftreiben¹¹⁸. Wie schwer das war, sei abschließend noch durch ein Zitat belegt. Benjamin von Zolositz, ein Schüler des Rabbi von Polna, schreibt: «Ich habe im Namen eines bedeutenden Mannes die These gehört, daß alle Mobilien und Immobilien eines Menschen, sein Schmuck und Geld, sein Getier und sein Geflügel, heilige Funken enthalten, die aus dem lebendigen Bereich, der

der Seele des Besitzers zugehört, herkommen. Und ich habe einen Anhaltspunkt für diese These in dem Buch der lurianischen Kollektaneen über die Tora gefunden¹¹⁹.» Das Zitat, das er meint, ist aber noch ganz in der Richtung des lurianischen Prinzips, wie wir es kennengelernt haben, gehalten und erwähnt nichts von dieser spezifischen Wendung¹²⁰.

Weit entfernt, diese These wie sein Lehrer als in den «Schriften» selber enthalten zu zitieren, sucht er für sie gerade noch einen «Anhaltspunkt». Diese Unklarheit der Quellenangaben in der chassidischen Literatur hat übrigens viel dazu beigetragen, die hier dargelegte Problemlage, die ich noch nirgends klar erkannt gefunden habe, zu verdunkeln. Es ist auch zuzufügen, daß der hebräische Ausdruck *chijjuth*, den Benjamin von Zolositz und ebenso alle frühen chassidischen Schriften hier anwenden, um jenen «lebendigen Bereich» zu bezeichnen, der der Seele in ihren Funken zugeordnet ist, genau das bezeichnet, was oben Kraftfeld der Seele genannt wurde.

Der Mensch steht also, wie wir am Abschluß dieser Gedankenentwicklung erfahren haben, in sympathischem Rapport mit seiner Umwelt, die ihm eine Aufgabe stellt, die nur er allein, und keiner sonst, nach dem Gesetz der Sympathie der Seelenfunken bewältigen kann. Es ist hier nicht der Ort, darzulegen, daß auch diese Vorstellung von der Umgebung des Menschen als kosmischem Kraftfeld seiner Seele einer gefährlichen Dialektik nicht entbehrt, da ja der Emporhebung der Funken aus den «Schalen» nicht nur eine heilende und erlösende, sondern auch eine zerstörende Wirkung innewohnt. Ich muß es mir versagen, auf diesen wichtigen Punkt, der in den modernen Darstellungen und Deutungen der chassidischen Lehre allzusehr in den Hintergrund gerückt oder gar ganz verschwunden ist, hier einzugehen¹²¹. Die Fragestellungen, die sich dabei ergeben, liegen außerhalb der Lehre von der Seelenwanderung und der Sympathie der Seelen, die hier zu analysieren waren.

In der chassidischen Form hat diese Lehre ihren Zusammenhang mit dem Messianismus, den sie bei Luria hatte, weitgehend verloren. Sie wurde mit einer kontemplativen Tugend, der *Debekuth*, verbunden und damit freilich auch nicht jedermanns Sache.

Denn nur wer im Stand der *Debekuth* ist, erhielt, nach mehreren Äußerungen des Baalschem, die Chance, die leicht zu einem Privileg auserwählter Seelen wurde, die Funken der eigenen Seele in seiner Umgebung wiederzufinden. Wer ohne Verbindung mit Gott lebt, «dem begegnen die Kleider und die Nahrung nicht, die Funken aus seiner eigenen Wurzel enthalten, der hat keine Gelegenheit, sie an ihren wahren Ort zurückzubringen¹²²». Nicht immer freilich wurde der Vollzug solcher Erhebung der Funken an eine spezielle Qualifikation gebunden. Gegenstände des täglichen Gebrauchs wechseln ihre Besitzer, weil jeder von ihnen einige Funken aus ihnen herauszuholen hat. Sobald er das getan hat, hat er weiter keinen Anspruch darauf und entledigt sich seiner oder verliert ihn. Und es ist in den Quellen klar, daß das nicht nur für die Zaddikim, die im Stande der *Debekuth* leben, gilt. Dies Dilemma aber erstreckt sich auf alle Bereiche der chassidischen Lehre. Was an einem Ort vom Menschen im allgemeinen ausgesagt wird, wird an anderen auf den wahren Frommen oder Zaddik eingeschränkt. Der ursprüngliche Impuls war im Sinne der kabbalistischen Lehre freilich, den Anwendungsbereich dieser Interpretation der Lehre von den Funken so weit wie möglich auszudehnen und so ein ursprüngliches Sympathieverhältnis des Menschen zu seinem Lebensbereich herzustellen. Erst die sehr robusten Formen, die diese Lehre in der vulgären Anwendung leicht annahm, zwangen die Führer der Bewegung schnell, ihren Geltungsbereich wieder einzuschränken, eine Einschränkung, die einer Abdankung im Prinzipiellen oft nur allzu ähnlich sah.

Zelem; die Vorstellung vom Astralleib

1

Unter den kabbalistischen Lehren, deren Durchdringung der Forschung besondere Schwierigkeiten macht, muß besonders die zuerst im Sohar unter Benutzung des biblischen Ausdrucks *Zelem* vorgetragene Lehre von der besonderen, individuellen geistigen Wesensgestalt jedes Menschen hervorgehoben werden. Ich habe im ersten Kapitel über diesen Begriff in seiner biblischen Bedeutung gehandelt, wo *Zelem* soviel wie ein plastisches Bild oder Gestalt bedeutet. Die Rede von der Erschaffung des Menschen im *Zelem* Gottes (Genesis 1:26), die an sich schon problematisch genug für die spätere monotheistische Theologie war, hat den Mystikern das Stichwort für eine Vorstellung geliefert, die mit der biblischen Idee nur in losestem Zusammenhang steht. Für die Kabbalisten war die Frage wichtig, worin eigentlich das besondere individuelle Wesen jedes Menschen besteht, wo doch die Lehre von der Seelenwanderung, die hier durchweg akzeptiert wurde, ein Fragezeichen hinter die spezifische Einmaligkeit und Unwiederbringlichkeit des menschlichen Wesens zu setzen geeignet war. Was eigentlich konnte das *principium individuationis* jedes einzelnen menschlichen Daseins sein, das auch bei der Annahme der Seelenwanderung festgehalten werden konnte? Wo solches individuierende Prinzip nicht bekannt war, erhoben sich sogar in den der Kabbala zuneigenden Kreisen Einwände gegen die ganze Lehre von der Seelenwanderung. Ein zwischen der damals schon kristallisierten Kabbala und der zeitgenössischen Philosophie in der Mitte stehender Mystiker wie Isaak ibn Latif, der (um 1270) zu einer Zeit schrieb, als der Sohar noch nicht veröffentlicht war, wendet sich nachdrücklich gegen die Seelenwanderung. Er bezeichnet sie als eine häretische Lehre und widerlegt sie in seiner

Sammlung mystischer Aphorismen und Paradoxa¹ eben aus der Argumentation heraus, daß mit der Annahme der Seelenwanderung das notwendige individuierende Prinzip jedes einzelnen Daseins hinfällig würde. Er wußte offensichtlich noch nichts von der damals in den Konventikeln der Kabbalisten schon verbreiteten Lehre von etwas im Menschen, das zu jedem individuellen Leben als ein spezifisches Gestaltmoment gehört.

Dieses in die Wanderungen der Seele offenbar nicht eingehende Gestaltmoment, das im Sohar und anderen Schriften als das *Zelem* des Menschen bezeichnet wird, wirft die Frage auf, ob wir es hier mit einer kabbalistischen Form der Lehre vom Selbst als tiefstem geistigem Wesen des Menschen zu tun haben oder mit einer Version der Vorstellung vom Astralleib oder dem «psychischen Leib» des Menschen, der gegenüber den Bereichen der Seele und des Leibes ein vermittelndes, selbständiges Drittes bildet. Natürlich läßt sich auch die Hypothese vertreten, daß wir es hier nicht mit einander ausschließenden Begriffen zu tun haben, sondern daß das okkulte Selbst des Menschen eben in diesem psychischen oder ätherischen Leib des Menschen erscheint. Daß das *Zelem* als die eigentlich reine Gestalt des Individuums verschiedener Ausdeutungen fähig war, liegt auf der Hand. Immerhin möchte ich mit der Analyse der im Folgenden mitgeteilten kabbalistischen Quellen die Annahme wahrscheinlich machen, daß wir es hier, wenn auch unter verschiedenen Variationen, mit der einen Vorstellung vom Astralleib des Menschen als eines konstituierenden Elements an ihm zu tun haben.

Ohne direkte Verbindung mit den Details der kabbalistischen Lehre von der Seele und ihren Teilen, wie sie sich im Gefolge der Psychologie des Neuplatonismus bei den spanischen Kabbalisten und auch im Sohar entwickelt hat, tritt die Vorstellung von einem nicht näher definierten «Selbst», das erscheinen kann, in einem kabbalistischen Text auf, von dem wir hier ausgehen können. In dem von den Forschern viel zu wenig beachteten, obwohl gedruckt vorliegenden Sammelwerk *Schuschon Sodoth* des Moses ben Jakob aus Kiew finden sich höchst bemerkenswerte und mir sonst aus keiner anderen Stelle der kabbalisti-

schen Literatur bekannte Ausführungen über den okkulten Charakter der Prophetie als Selbstbegegnung. Diese Kompilation selber ist zwar erst 1509 verfaßt; das für unsere Betrachtung relevante Stück gehört aber dem Ende des 13. und Anfang des 14. Jahrhunderts an. Es besteht aus verschiedenen Exzerpten wohl mehr oder weniger gleichzeitiger Schriften, deren eine zum mindesten von einem Schüler des berühmten Abraham Abulafia, des Hauptvertreters einer ekstatischen «prophetischen Kabbala», stammt². Die stark persönliche Färbung der Berichte ist in der kabbalistischen Literatur, die solche Konfessionen nicht gerne sieht, besonders auffällig. Ich übersetze den Text nach der vollständigen und dem Druck überlegenen Handschrift des *Schuschon Sodoth* in Oxford³.

«Ein großes Geheimnis über [den Ausspruch des Midrasch⁴]: Groß ist die Kraft der Propheten, die die Form dem Former angleichen. Zwar haben wir schon im Vorangehenden erklärt, was uns der Sinn dieses Geheimnisses zu sein scheint⁵, aber danach habe ich ein Stück von früheren Autoren hierüber gefunden, und mein Herz drängt mich, es aufzuschreiben, denn es bildet geradezu eine Erklärung für das Vorgegangene. Und Folgendes ist der Wortlaut jenes Berichtes. „Der verstorbene tiefgelehrte Rabbi Nathan hat mir gesagt: Wisse, daß das vollkommene Geheimnis der Prophetie für den Propheten darin besteht, daß er plötzlich die Gestalt seines Selbst vor sich stehen sieht und sein Selbst vergißt und es von ihm entrückt wird und er die Gestalt seines Selbst vor sich sieht, wie sie mit ihm spricht und ihm das Zukünftige verkündet, und von diesem Geheimnis haben unsere Weisen gesagt: Groß ist die Kraft der Propheten, die die Gestalt [die ihnen erscheint] mit dem Gestalter vergleichen. So sagt auch der gelehrte R. Abraham ben Esra: Der Hörende [bei der Prophetie] ist ein Mensch, und der Redende ist ein Mensch⁶. Und ein anderer Gelehrter schreibt hierüber Folgendes: Mir nämlich ist kraft des Zusammenfügens [von Gottesnamen] und der einsamen Meditation begegnet, was ich von dem Licht, das mit mir gewandelt ist, in dem Buche *Scha'are Zedek* ausgeführt habe⁷. Aber daß die Gestalt meines Selbst vor mir selbst steht, dessen bin ich nicht gewürdigt worden, und

das vermag ich nicht. Und abermals ein anderer Gelehrter schreibt Folgendes: Ich weiß und erkenne mit völliger Gewißheit, daß ich kein Prophet bin und keines Propheten Sohn, daß der Heilige Geist nicht in mir ist und ich keine Gewalt über die ‚himmlische Stimme⁸‘ habe, denn all dieser Dinge bin ich nicht gewürdigt worden und habe mein Gewand nicht abgelegt und meine Füße nicht gewaschen⁹ – und doch rufe ich Himmel und Erde zu Zeugen an, im Himmel ist mein Zeuge und mein Bürge in den Höhen, daß ich eines Tages saß und ein kabbalistisches Geheimnis niederschrieb, und plötzlich sah ich die Gestalt meines Selbst mir gegenüberstehen und mein Selbst von mir entrückt und war genötigt und gezwungen, mit Schreiben aufzuhören; und auch als wir¹⁰ dieses Buch verfaßten und den unverstellten Gottesnamen nach seinen Vokalen vokalisiert, da erschienen vor unseren Augen störende Dinge, etwas wie rotes Feuer beim Sonnenuntergang, bis wir dadurch verwirrt wurden und abließen, und dies ist uns bei unserem Werk viele Male begegnet¹¹.»

Unverkennbar ist die starke Emotion, die diese Berichte mindestens dreier Autoren begleitet, von denen zwei ihr «Selbst», hebräisch *‘Ezem*, gesehen haben, was auch dem dritten Autor, dessen Bericht über seine mystischen Erlebnisse uns gerade aus seiner erhaltenen Schrift *Scha‘are Zedek* bekannt ist, als eine höchste Stufe mystischer Erfahrung erscheint, die ihm nicht vergönnt war. Die Propheten dagegen haben eben gerade diese Erfahrung gemacht, in der ihr reines Selbst ihnen der Übermittler der prophetischen Botschaft wird. Was ihnen entgegentritt, ist nicht etwas von ihnen grundsätzlich Unterschiedenes, etwa eine Erscheinung des Göttlichen oder eines Engels, der *ad hoc* zu ihnen gesandt worden wäre, sondern ihre eigene reine Form. Was hier als Selbst bezeichnet wird, bleibt in bezug auf die traditionellen Einteilungen der Grade der Seele undefiniert. Ja es läßt sich mit gutem Grund argumentieren, daß dieses Selbst ein mit der wesentlichen Natur des Menschen verbundenes angelisches Selbst sei, der zum Menschen wesensmäßig gehörende persönliche Engel, der ihm hier sichtbar wird. Andererseits spricht die Betonung des Moments der Selbstentrückung und

Selbstvergessenheit in diesem Erlebnis dafür, daß diese Kabbalisten etwas aus den Tiefen der Natur des Menschen selber Kommendes, im allgemeinen in ihm selber Verborgenes in diesem Selbst suchten. Das letztere würde wohl besser zu einer Auffassung des Selbst als eines sich verselbständigenden ätherischen Leibes passen, während die erste Auffassung in eine andere Richtung weist. Ob aber der Unterschied so tiefliiegend ist, wie es auf den ersten Blick scheint, ist auch zweifelhaft. Ich habe die hebräischen Ausdrücke oben so genau wie möglich übersetzt. Man könnte aber im Sinne des hebräischen Sprachgebrauchs die entscheidenden Worte auch weniger scharf übersetzen: «seine eigene Gestalt» statt «die Gestalt seines Selbst», «mich von mir selbst entrückt» statt «mein Selbst von mir entrückt», so daß das durch die Terminologie des Selbst gestellte Problem eigentlich gar nicht aufträte. Wer sich selbst sieht, nimmt ja nach der Auffassung vieler Berichterstatter und Forscher auf diesem Gebiet eben eine sich verselbständigende Emanation seiner eigenen Wesenheit wahr, die sehr wohl als sein «Astralleib» aufgefaßt werden kann.

In der kabbalistischen Literatur steht diese Vorstellung in enger Verbindung mit anderen Motiven, welche die spätantike Religionsgeschichte und der Neuplatonismus auch des Mittelalters in ganz parallelen Zusammenhängen aufbewahrt haben. Besonders deutlich, ja geradezu schlagend ist der Zusammenhang zwischen den oben zitierten Ausführungen und den merkwürdigen Traditionen über die «vollkommene Natur» des Menschen und deren Erscheinung als der «Eigendämon» oder persönliche Engel des Menschen, wie sie sich in mehreren Texten des frühmittelalterlichen Okkultismus auf arabisch erhalten haben. Vor allem ist hier das auch in lateinischen Überarbeitungen (unter dem Titel *Picatrix*) erhaltene Werk *Ghājat al-ḥakīm*, «Das Ziel des Weisen», heranzuziehen, ein von dem Herausgeber des arabischen Textes als «arabisches Handbuch hellenistischer Magie» bezeichnetes Werk¹². Diese Kompilation aus den verschiedensten pseudepigraphischen, zum Teil übrigens handschriftlich erhaltenen Quellen vornehmlich hermetischen Charakters enthält mehrere Stücke über die magische Beschwörung eines pneu-

matischen Wesens, das die «vollkommene Natur» des Beschwörenden selber ist. Dieses Wesen erweist sich ziemlich bruchlos als eine Metamorphose des persönlichen oder «Eigendämons», der zuerst nachdrücklich in den griechischen Zauberpapyri auftritt und über dessen Wesen dann der Neuplatoniker Jamblichos eine ganze Theorie und theurgische Praxis entwickelt¹³. Während ein griechisches Äquivalent des Begriffes der «vollkommenen Natur» in dieser Form noch nicht nachgewiesen ist, ist der Übergang zu dieser Terminologie doch deutlich sichtbar, wenn der Zauberer in den Papyri seinen Dämon als «Vater der unnahbaren Natur» anruft.

Die «vollkommene Natur» teilt dem Menschen, dem es gelingt, mit ihr in Verbindung zu treten, Offenbarungen über alles Verborgene mit und tritt als der spirituelle Guru des Adepten auf, der ihm «die Riegel der Weisheit öffnet und ihm die Schlüssel zu den Toren im Schlaf und im Wachen eingibt». Hermes berichtet dort: «Als ich das Wissen um die Geheimnisse der Schöpfung herausbringen wollte, stieß ich auf ein unterirdisches Gewölbe voller Dunkelheit, in dem die Winde bliesen . . . Da erschien mir im Schlaf eine Erscheinung von schönster Gestalt [die ihm Anweisungen gibt, wie er sich zu verhalten habe, um das Wissen über die höchsten Dinge zu erlangen]. Da sagte ich: Wer aber bist du? Er sagte: Ich bin deine vollkommene Natur.» Die magischen vier Namen dieser Natur, die sich in vier Pneumata zerlegt, bilden, dem Magier zufolge, das Geheimnis der Geheimnisse. Schon ein präadamitischer Weiser soll als erster diese Offenbarung der vollkommenen Natur gehabt haben, denn «dieser Mann konnte mit pneumatischen Augen sehen und mit pneumatischem Herzen erkennen». Dem Sokrates wird hier die Erklärung zugeschrieben, die vollkommene Natur werde «die Sonne des Philosophen, seine Wurzel und sein Zweig» genannt. Und Hermes habe sie definiert als «das Pneuma des Philosophen, das mit seinem Stern in Verbindung steht und ihn leitet . . . und für den Philosophen die Stelle des beratenden Lehrers einnimmt, der dem Knaben Wort für Wort eingibt und ihn von einem Tor zum andern Tor einführt». Daß sie mit dem biologischen Wesen und der psychophysischen Natur des Men-

schen zu tun hat, folgt aus der Bestimmung, die hier gegeben wird: «Sie wächst mit ihm und ernährt ihn», wie denn auch davon die Rede ist, daß sich «die Strahlen der vollkommenen Natur in der Seele aufhalten».

Wir verdanken Henry Corbin wertvolle Aufklärungen über die Deutungen, die dieser Begriff der vollkommenen Natur bei bedeutenden Philosophen wie Abu'l Barakāt (einem in seinen späteren Lebensjahren zum Islam übergetretenen Juden) und Esoterikern wie Suhrawardi aus Aleppo im 12. Jahrhundert erfahren hat. Sie ist der göttliche Intellekt im Menschen, aber auch der Engel, der ihn beschützt und leitet¹⁴. Helmut Ritter meinte, durch die Brille eines mittelalterlichen Klerikers betrachtet, nehme dieser persönliche Dämon des Menschen «plötzlich uns wohlbekannte Züge an, und wir erkennen in ihm den Teufel des Dr. Faust, mit dem dieser einen Pakt schließt und der ihn dafür in alle Geheimnisse der schwarzen Kunst einweiht¹⁵». In der Tat werden wir unten aus dem Sohar nachweisen können, daß solche Verwandlung mindestens den jüdischen Texten nicht ganz fernliegt. Ein Text hellenistischer Magie wie die sogenannte Mithrasliturgie spricht in einem Zusammenhang, in dem die Rede von der «vollkommenen Natur» Platz hätte, gerade von dem «vollkommenen Leib» des Menschen, was sehr wohl auf einen höheren ätherischen oder astralen Leib gehen könnte, der nicht ohne Beziehungen zur vollkommenen Natur ist¹⁶. Schon Reitzenstein hat für diese Begriffe Beziehungen zu iranischen und gnostischen Vorstellungen angenommen, die von einem solchen himmlischen Urbild oder Doppelgänger des Menschen wissen, welches zugleich auch sein himmlisches Gewand ist, das dort oben verwahrt wird, mit seinen guten Taten in der Welt wächst und bei der Heimkehr der Seele in die obere Welt ihr entgegenkommt und sie umkleidet, wie in einem berühmten gnostischen Hymnus. Haben wir das Recht, diese Motive iranischer Eschatologie in diesen teilweise scheinbar so andersgearteten Vorstellungen wieder zu erkennen? Ich glaube, daß gerade die Betrachtung des kabbalistischen Materials zeigt, daß dem in der Tat so ist und daß diese verschiedenartigen Vorstellungen in der kabbalistischen

Literatur alle noch deutlich weiterleben und sich dort mit dem Begriff des *Zelem* verbunden haben. Dabei gehen auch in der Genealogie der kabbalistischen Bilder, wie kaum überraschen dürfte, zwei Linien nebeneinander her: eine orientalischnostische und eine philosophisch-neuplatonische, welche letztere aus der Umdeutung und Aufeinanderbeziehung der platonischen und aristotelischen Psychologie stammt und zuerst zur klaren Aufstellung des Begriffes des Astralleibs oder des ätherischen beziehungsweise pneumatischen Leibes geführt hat¹⁷. Es ist dabei merkwürdig, daß in den so reichen Materialien der Zauberpapyri griechische Anweisungen zur Erlangung der Wahrnehmung des eigenen Selbst, die wir zahlreicher erwarten würden, überaus selten sind. Immerhin ist uns ein solches Rezept zur «Selbstschau» erhalten, ohne daß zwischen dieser Erfahrung und der Beschwörung des Eigendämons irgendeine Verbindung hergestellt würde, die sich dem Leser doch aufdrängt¹⁸. Das alte Wort «Erkenne dich selbst!» des Sokrates wird hier zum «Erschaue dich selbst!», wie es dann vor allem in den Anweisungen des Jamblichos so deutlich wird, für den gerade die Beschwörung des persönlichen Dämons von brennendem Interesse ist. Von Jamblichos an hat die Frage, ob dieser «Eigendämon» ein Teil der Seele selber ist oder aber einer vollkommeneren Klasse höherer Wesen angehört, die theosophische Psychologie der Esoteriker immer wieder beschäftigt, ohne daß sie darüber zu einem schlüssigen Resultat gekommen wären. In einer späteren Entwicklung ist übrigens auch die Schilderung des Plotin in den «Enneaden» (IV, 8, § 1) über seine intellektuelle Ekstase und den «Eintritt in sein eigenes Selbst», die an sich den hier behandelten Gedankengängen fremd ist, so bearbeitet worden, daß auch das Moment der Selbstschau in der Entrückung dabei hineingekommen ist, wie die Paraphrase dieser Stelle am Anfang der aus dem frühen Mittelalter stammenden sogenannten «Theologie des Aristoteles» beweist, die bei vielen mittelalterlichen Autoren dann einen *locus classicus* bildete. Ebenso wie die Vorstellung von der «vollkommenen Natur», obwohl aus pseudohermetischen Kreisen stammend, bei einem Philosophen wie Abu'l Barakât eine rationale Deutung erfuhr,

die sie etwa mit der Prophetologie des Avicenna in Zusammenhang bringen konnte, haben wir auch durchaus rationale jüdische Umdeutungen der oben besprochenen Lehre von der Prophetie als Schau des eigenen Selbst. In strikt rationaler Weise, und doch ganz parallel mit den Äußerungen, die wir kennengelernt haben, deutet im 16. Jahrhundert das Wort des Midrasch über die Kraft der Propheten, Gott in menschlicher Gestalt vorzustellen, auch der bedeutende Talmudist und Philosoph Moses Isserles in Krakau. Seine Anregung scheint er paradoxerweise gerade bei den Mystikern geholt zu haben, wie er sich denn auch ausdrücklich auf Juda Chajjat (um 1500) beruft, der die Menschengestalt, die der Prophet (etwa in Ezechiel 1 : 26) in der Vision sieht, mit einem Spiegelbild vergleicht, in dem der Mensch sich selber sieht. Isserles geht von einem talmudischen Wort aus, wonach alle Propheten Gott in einem dunklen Spiegel geschaut hätten, Moses allein aber in einem polierten oder leuchtenden Spiegel. Der dunkle Spiegel verwandelt sich für ihn zu einem, wie er im täglichen Leben benutzt wird, wo hinter der Spiegelscheibe ein grobes Material steht, das das Licht nicht durchläßt, sondern zurückwirft und wodurch Bilder erzeugt werden. Die grobmaterielle Natur des Menschen ist es, die nach Isserles hinter dem polierten Lichtspiegel steht, als welcher die Seele des Menschen ist. So verwandelt sich die Seele in einen Spiegel, und in der inneren Vision schaut er daher seine eigene Gestalt, die ihm von dem einfallenden Licht der göttlichen Glorie zurückgeworfen wird. «Und das scheint mir die wahre Erklärung der prophetischen Visionen, daß sie den *Kabod*, die göttliche Glorie, in der Gestalt eines Menschen sahen, welche die Gestalt des Propheten selber war, und auf diese Weise läßt sich der Wortsinn des Midrasch-Wortes von der Kraft der Propheten dahin erklären, daß sie ihre eigene Form, die sie sahen, auf den Schöpfer übertrugen¹⁹.» Also gerade weil der Prophet auch eine stoffliche Natur hat, wird für ihn die prophetische Vision zu einer Schau seiner selbst, und nur Moses, der seine stoffliche Natur bis aufs äußerste gereinigt hatte, so daß sie nicht mehr den Durchgang des Lichtes verhinderte, erlangte daher eine Vision, in der keine Gestalt mehr vorhanden gewesen

sei. In der so aufs äußerste gereinigten Seele erscheint nichts mehr als die reine Lichtfläche schlechthin, die nun das Göttliche repräsentiert. Hier haben wir es also ebenfalls mit einer rationalen Umdeutung einer ursprünglich okkulten Erfahrung zu tun. Die Kabbalisten selber sind, soweit ich sehe, nie so weit gegangen²⁰. Bei ihnen haben wir etwa die Bestimmung der Prophetie als einer Metamorphose des Menschen in seinen eigenen Engel, der ihm erscheint. So lesen wir bei Isaak Kohen aus Soria (um 1270): «Beim Propheten und Seher werden alle Arten seiner [physischen und seelischen] Kräfte schwach und verwandeln sich von Form zu Form, bis er sich in die Kraft der Form einkleidet, die ihm erscheint, und dann wird seine Kraft in die Form eines Engels verwandelt, und diese Form, die in ihm substituiert wird, gibt ihm die Kraft, die prophetische Kraft [welche ein Influxus von oben ist] aufzunehmen, und sie [diese angelische Form] wird in seinem Herzen auf eine pneumatische, rein formhafte Weise eingegraben. Und wenn der [angelische] Sendbote seine Sendung beendet hat, so legt jener Prophet die Kraft der Form, die ihm erschienen ist, ab und kleidet sich wieder in die Kraft seiner ersten Form ein und legt so Formen ab und an. Dann verbinden sich all seine Glieder wieder, und alle seine körperlichen Kräfte kehren in ihren vorigen Stand zurück, und dann spricht und prophezeit er nach der [gewöhnlichen] Art der Menschen²¹.» Hiernach geht also im Propheten, der seine geistige Natur aufs äußerste reinigt, eine Metamorphose seiner eigenen «Kraft» vor, indem er sich gleichsam so von sich selbst entleert, daß die Kraft eines Engels sich in seine eigene einkleiden kann, und erst in dieser Verwandlung vermag der Prophet die Botschaft des Engels, der er nun irgendwie selber geworden ist, aufzunehmen und ihr standzuhalten. In diesem höchsten Status, in dem der Einstrom der Prophetie erfolgt, ist sie noch gar nicht in menschliche Rede umzusetzen. Das wird erst möglich, nachdem diese ekstatische Verwandlung ihr Ende gefunden hat und der Prophet in seine eigene, menschliche Form zurückkehrt und das Geschaute in Menschenrede mitteilen kann. Diese Auffassung liegt, wie mir scheint, gar nicht weitab von der Deutung der «vollkommenen Natur» als des «Engels», der

dem Menschen – vermutlich ist auch hier der «vollkommene Mensch», der Prophet, gemeint – erscheint und ihn über die Geheimnisse der intellektuellen Welt und dergleichen belehrt, wie sie bei Abu'l Barakāt bezeugt ist. In beiden Fällen wird die Auffassung dieses Engels als des «Eigendämons» des Menschen, die ihr ursprünglich zugrunde lag, verundeutlicht, obwohl sie immer noch als esoterische Auffassung dahintersteht und angedeutet wird. Die Entleerung des Propheten von seinem tagtäglichen Selbst macht ihn fähig, sein engelisches Selbst aufzunehmen.

2

Während wir bisher von einer besonderen Erfahrung, die nur Auserwählten zuteil wird, ausgehen, können wir die Entwicklung der Vorstellung vom *Zelem* bei den Kabbalisten als eine für ihre Lehre vom Menschen überhaupt konstitutive verfolgen. Die Verbindung der alten Motive vom persönlichen Engel oder Dämon des Menschen mit dem *Zelem*, in dem der Mensch geschaffen ist, läßt sich deutlich bei den deutschen Chassidim um 1200 verfolgen. Eleasar aus Worms, der mit uns unbekanntem okkultistisch-hermetischen Quellen vertraut gewesen sein muß, geht von einer Vorstellung aus, die auch in der alten Merkaba-Mystik mehrfach belegt ist: es gibt einen persönlichen «Stern» des Menschen und einen Archonten dieses Sterns, welches der persönliche Schutzengel ist. Dieser Engel ist aber nichts anderes als das himmlische Urbild, *Demuth*, ein himmlischer Doppelgänger des Menschen. Wenn dieser Archont in die untere Welt entsandt wird, so hat er die Gestalt des Menschen, über den er gesetzt ist²². Er ist also sein Doppelgänger, wovon in den älteren jüdischen Quellen der Merkaba-Mystik noch nichts steht. Diese Sendung des Archonten in die irdische Welt betrifft, wie aus Eleasars Ausführungen hervorgeht, auch Erscheinungen dieses Doppelgängers, mit denen er verschiedene talmudische Berichte erklärt. Mit der prophetischen Sendung bringt er dagegen diese Vorstellung nicht ausdrücklich in Zusammenhang. Diese archetypische Gestalt ist aber nach ihm das *Zelem*, mit

dem der Mensch geschaffen, das heißt seit seiner Geburt ausgerüstet ist. Wenn es in Genesis 1:27 heißt: «Gott schuf den Menschen in seinem *Zelem*, im *Zelem* Gottes schuf er ihn», so bezieht sich das zweimalige *Zelem* eben auf das des Menschen und das des Engels seines Gestirns, der die Gestalt dieses Menschen hat. Das *Zelem Elohim* ist eben das dieses Engels, das dem Menschen selber bei der Geburt oder schon bei seiner Empfängnis eingedrückt wird. Für Eleasar ist auch die Frage nach der Möglichkeit der Beschwörung dieses persönlichen Archonten ins Gesichtsfeld getreten, nur daß er sie, im Unterschied zu Jamblichos, verneint. In anderen Kreisen jüdischer Esoteriker blieben aber Überlieferungen über solche Praxis lebendig²³. Von hier aus lassen sich nun die Ausführungen des Sohar über das *Zelem* verstehen, wenn sie auch natürlich schon eine viel entwickeltere Form der kabbalistischen Psychologie voraussetzen. An die Stelle der Vorstellung von einem durchaus persönlich gedachten Engel ist dort die einer präexistenten Urgestalt, *Dijoqna*, und vor allem die eines präexistenten himmlischen Gewandes getreten, mit dem die Seele in ihrem vorgeburtlichen paradiesischem Dasein bekleidet ist. Denn auch die reinen Geister und Seelen bedürfen der Hülle, selbst in ihren paradiesischen Zuständen, und nur in ganz außergewöhnlichen Umständen entledigen sie sich auch dieser, vom Sohar als ätherisch gedachten Hüllen und treten hüllenlos vor Gott. Über diese Gewänder hat der Sohar lange Spekulationen angestellt, wobei er, wie ich noch zeigen werde, auf ältere Quellen der spanischen Kabbala zurückgriff, die er in seinem Sinne fortentwickelte. Dieses ätherische Gewand wird vom Sohar auch als ein spiritueller Leib aufgefaßt, womit er, wenn auch auf anderer psychologischer Grundlage, die neuplatonische Vorstellung vom Astralleib aufnehmen und sich zu eigen machen konnte. Die streng neuplatonische Form dieser Vorstellung war auch in der jüdischen Literatur bekannt und findet sich zum Beispiel in einer dem 11. Jahrhundert angehörigen, arabisch geschriebenen Abhandlung über das Wesen der Seele, die von einem jüdischen Neuplatoniker in Andalusien verfaßt wurde²⁴. Außer dem grobstofflichen Leib, der von den Sinnen wahr-

genommen wird, gibt es darnach noch einen feinstofflichen, der Wahrnehmung der Sinne entrückten Leib, der seine Eigenschaften (ganz im Sinne der platonischen und neuplatonischen Psychologie) beim Durchgang durch die Sphären der Himmelskörper nach deren jeweiligem spezifischem Charakter erwirbt. Dieser Astralleib, wie er hier mit Recht heißt, stellt ein Mittleres zwischen dem Körper und der eigentlichen Seele dar, die zu verschiedenen sind, als daß sie unmittelbar aufeinander wirken könnten. Während die Kabbalisten diese Idee der vermittelnden Funktion des Astralleibes aus der philosophischen Tradition übernommen haben dürften, griffen sie doch zur Charakteristik des eigentlichen Wesens dieses Leibes auf die iranische und schon im Buche Henoch und der Merkaba-Literatur judaisierte Idee von paradiesischen «Gewändern des Lebens» zurück, die aus Licht oder aus himmlischem Äther gewoben sind²⁵.

Der so aufgefaßte Ätherleib, der zu jedem irdischen Leib gehört, wird nun vom Sohar als das *Zelem* definiert. Aber zugleich wird es hier zu einem biologischen Prinzip, das im Organismus des Menschen wirkt und seine Gestalt mit ihm wandelt. Es wird in die Seele bei der Empfängnis eingesenkt, wächst mit dem Menschen und zieht sich (nach I, 217b; III, 13b) vor dem Tode aus ihm zurück. Nur einmal (III, 104a) wird ausdrücklich gesagt, daß dies das *Zelem* des Genesis-Verses über die Schöpfung des Menschen sei; aber auch an anderen Stellen kann darüber kein Zweifel bestehen. Dieser Astralleib wird im Sohar, genau so wie an einer berühmten Stelle im 25. Gesang von Dantes «Purgatorio», mit dem Schatten zusammengebracht, was im Hebräischen freilich durch ein naheliegendes Wortspiel erleichtert wird. *Zelem* enthält ja das Wort *Zel*, Schatten. Der Schatten, den der Mensch wirft, scheint vom Sohar als eine Projektion des inneren *Zelem* aufgefaßt zu werden, womit auch die Pforte für das Eindringen verschiedener magischer und folkloristischer Vorstellungen über den Schatten geöffnet wurde, auf die ich hier nicht einzugehen brauche.

So lesen wir im Sohar (III, 43a) hierüber: «In der Stunde, da der Mensch dazu kommt, sich mit seinem Weibe in heiliger Absicht zu vereinigen, wird ein heiliger Geist, der aus Männlichem und

Weiblichem zusammengesetzt ist, über ihm erweckt, und Gott winkt einem Boten, der über die Empfängnis der Menschenkinder gesetzt ist, und befiehlt ihm diesen Geist an und tut ihm kund, nach welchem Ort er ihn bringen soll. Und hiervon heißt es in Hiob 3 : 3 : Zur Nacht sprach er: es ist ein Mann empfangen, das heißt, zu jenem Engel, der [nach talmudischer Überlieferung über die Empfängnis gesetzt ist und] Nacht heißt, sagte er: von N. N. ist ein Männliches empfangen worden. Und Gott unterweist diesen Geist über alles, was er ihn lehren will, wie das erklärt worden ist²⁶. Dann steigt jener Geist [die Seele] herab und eine Gestalt [*Zulma*, aramäisch für *Zelem*] mit ihm, nämlich jene, in deren Gestalt [*Dijoqna*] er oben [im himmlischen Paradies] existierte. In diesem *Zelem* ist er erschaffen, in diesem *Zelem* geht er in dieser Welt einher, und davon heißt es [Psalm 39 : 7]: Ja, im *Zelem* geht der Mensch einher. Solange dies *Zelem* sich bei ihm befindet, hat der Mensch in dieser Welt Bestand . . . Komm und schau: in der Stunde, da die Seele hinabsteigt, um in diese Welt einzutreten, steigt sie [aus dem himmlischen Paradies, wo ihre präexistentielle Stätte ist] in das irdische Paradies hinab und sieht dort die Glorie der Geister der Gerechten, die in Reihen stehen; nachher geht sie in die Hölle und sieht die Frevler, die ‚Wehe, wehe!‘ schreien, ohne daß man sich ihrer erbarmt, und über all das legt man vor ihr Zeugnis ab. Und jenes heilige *Zelem* steht über ihr, bis sie in die Welt hinausgeht. Sobald sie in die Welt hinausgeht, kommt dieses *Zelem* zu ihr und gesellt sich ihr zu und wächst mit ihr, wie es heißt: Ja, im *Zelem* geht der Mensch einher. Und in diesem *Zelem* sind die Tage des Menschen vorgezeichnet und hängen von ihm ab, und davon heißt es [Hiob 8 : 9]: denn unsere Tage sind ein Schatten, und das ist mit mystischer Präzision zu verstehen [denn der Schatten, *Zel*, der auch ein Omen für die Lebensdauer des Menschen ist, ist nichts als das *Zelem*, das nach außen tritt].»

Hier sind also deutlich die zwei Motive verbunden: einerseits ist das *Zelem* ein vorgeburtliches Prinzip, andererseits ist es zugleich das biologische individuelle Lebensprinzip, das das Wachstum des Organismus und seine Lebensdauer schon in sich faßt und bestimmt. Merkwürdig ist dabei, daß diese Stelle

vermeidet, die Seele mit dem *Zelem* als Gewand zu bekleiden, und es über ihr schweben läßt, während an anderen Stellen, wo freilich die Terminologie des *Zelem* ebenfalls nicht ausdrücklich benutzt wird, diesem Gewand der Seele doch dieselbe Funktion zugeschrieben wird. Denn so wie hier die Tage des Menschen im *Zelem* vorgezeichnet sind, ist an einer anderen Stelle ausführlich von dem «Gewand der Tage» die Rede, in das die Seele sich kleidet und das sie zugleich auch aus ihren Taten in der irdischen Welt sich webt. Dies Kleid ist dann auch ihr himmlisches Gewand, wenn sie nach dem Tode ins Paradies heimkehrt²⁷. Der Autor des Sohar hatte offenbar zwei verschiedene Traditionen vor sich, die er verbindet. Für die eine ist das Gewand der Seelen vorgegeben und enthält auch seine irdischen Tage und wandert in den Samen und sich bildenden Leib als ein Astralleib ein. Für die andere wird es aus den guten Taten des Menschen gewoben und begleitet ihn dann in die obere Welt zurück. «Von Abraham heißt es, als er alt wurde [Genesis 24: 1]: Er kam in die Tage, nämlich durch seine guten Taten, und das ist mit mystischer Präzision zu verstehen. Als er nämlich von dieser Welt aufstieg, da kam er in jenen Tagen, mit denen er sich bekleidet hatte, und nichts fehlte ihm von dieser kostbaren Gewandung.» Diese letztere Vorstellung läßt sich historisch eindeutig auf die persische Idee der Daëna zurückführen, jene Gestalt, die nach der Eschatologie des Mazdaismus dem Toten als sein höheres Selbst begegnet, die zugleich aber als aus seinen eigenen guten Werken, die eben diesem wahren Selbst entsprechen, entstanden gedacht wird²⁸. Es ist nicht etwa an dem, daß der Sohar persische Quellen benutzt hat, vielmehr ist diese Vorstellung zuerst in die islamische Eschatologie übergegangen, wo sie in mehreren Traditionen bei Buchari (gestorben 870) bezeugt ist²⁹, und hat sich dann auch in jüdischen Kreisen verbreitet. Jakob ben Nissim aus Kairawan (gestorben 1062) hat in seiner Sammlung von Erzählungen über die Taten der Frommen, die er in arabischer Sprache zusammenstellte, auch eine Geschichte über einen Frommen, dessen Gewand noch nicht vollständig war und das er durch eine extravagante Frömmigkeitsübung zum Abschluß brachte. Es läßt sich beweisen, daß der Sohar die hebräische Übersetzung

dieser Sammlung als Quelle benutzt hat³⁰. Seine eschatologische Phantasie schwankt zwischen den verschiedenen Vorstellungen, hält sie manchmal auseinander und verbindet sie wiederum. Neben die mehrfach bezeugte reizvolle Vorstellung von dem Gewand des Jenseits aus den guten Taten des Menschen tritt die, wonach das präexistente paradiesische Gewand zugleich auch das ist, in das sich die Seele nach dem Tode wieder kleidet (so zum Beispiel II, 150a). In der Vorstellung vom *Zelem* verbinden sich für den Autor die beiden Ideen. Das *Zelem* ist das Gewand der Tage, als Lebensprinzip, ist aber auch das Kleid aus der oberen Welt, das mit der Seele in den grobmateriellen Körper eingeht und sich vor dem Tod wieder aus ihm zurückzieht, also offenbar in die obere Welt zurückkehrt. So ist es denn wirklich eine Mischung des Selbst des Menschen mit seinem Astralleib.

An einer weiteren Stelle erfahren wir, aus einem angeblichen «Buch des König Salomo», daß Gott im Moment der Empfängnis eine Gestalt schickt, die schon die genaue Physiognomie des sich bildenden Lebewesens hat, welche diesem *Zelem* eingezeichnet und eingeformt ist, «und es steht über dieser Paarung, und würde es von oben erlaubt sein, zu sehen [das heißt, würde der Mensch zu solcher geistiger Wahrnehmung befähigt sein], so würde er über seinem Haupte eine Gestalt, die wie die Physiognomie dieses Menschen geformt ist, erblicken, und in diesem *Zelem* ist der Mensch geschaffen, und solange dies *Zelem*, das Gott ihm schickt, nicht über seinem Haupte steht und sich dort vorfindet, kann [aus dieser Paarung] kein Menschenwesen geschaffen werden . . . In der Stunde, da die Geister [die in Menschen eintreten sollen] aus ihren [himmlischen] Orten ausgehen, kleidet sich jeder Geist vor dem heiligen König in kostbare Gestalten, entsprechend der Physiognomie, mit der er in dieser Welt existieren wird, und aus dieser kostbaren Urgestalt geht das *Zelem* hervor, und es ist ein Drittes nach dem Geist und tritt zuerst in diese Welt in der Stunde der Paarung ein, und es gibt keine Paarung in der Welt, bei der nicht ein *Zelem* zwischen ihnen [dem Ehepaar] stünde» (III, 104b). Die Bezeichnung des *Zelem* als eines dritten Elements in bezug auf den Geist erklärt

sich zwanglos aus der Psychologie des Sohar, wo unter dem Geist noch die Lebensseele, *Nefesch*, steht, so daß das *Zelem* also ein drittes Element darstellt, das zwischen dieser untersten Sphäre des Seelischen und dem eigentlichen Leibe vermittelt. Diese Definition beweist, daß der Autor das *Zelem* für den Astralleib hielt. Israel empfängt dies *Zelem* aus den heiligen Bereichen, die Heiden aus den unreinen und dämonischen, wie es dann dort weiter heißt. Die Vorstellung, daß das *Zelem* die Physiognomie des Menschen selber hat, haben wir schon oben bei Eleasar aus Worms kennengelernt. Würde also das *Zelem* aus sich heraustreten und in einem Akt okkulten Erfahrung dem Menschen sichtbar werden, würde es ein Doppelgängerphänomen sein, in welchem der Mensch sich selbst begegnet. So zeichnet sich hier deutlich die Parallele zu der eingangs besprochenen Vorstellung von der Gestalt des eigenen Selbst ab, die dem Menschen gegenübertritt. In der Tat finden wir bei Moses Cordovero in Safed, der in seinem 1548 verfaßten großen Kabbalawerk die Lehre vom *Zelem* als Astralleib behandelt, die Bemerkung, das *Zelem* sei so beschaffen, daß «manche von den Frommen seine Gestalt schon auf dieser Welt wahrnehmen³¹». Dieselbe okkulte Erfahrung des *Zelem* als des Ätherleibs der Gerechten, der von denen, «deren Sehen gereinigt ist», wahrgenommen werden kann³², erwähnt auch Chajim Vital, der Hauptschüler Isaak Lurias, der übrigens auch die bemerkenswerte Theorie vertritt, daß der Astralleib als Mittleres zwischen der Seele und dem Körper nötig sei, weil sonst die Seele bei ihrem Eintritt in den Körper diesen verbrennen würde³³. Zu dieser Lehre des Sohar sind noch zwei weitere Momente zu erwähnen. Einmal behauptet er noch (III, 43 a), das *Zelem* zerfalle in zwei Bestandteile, die miteinander verbunden seien, und davon habe Salomo im Hohen Lied gesagt (2: 17), der Mensch solle umkehren, «bevor der Tag sich neigt und die Schatten fliehen», wobei die Schatten, *Zelalim*, offenbar mit dem Plural von *Zelem*, *Zelamim*, identisch sind. Wie diese Zweiheit vorzustellen ist, erfahren wir nicht, und erst viel spätere Kabbalisten, vor allem der lurianischen Schule, haben in ihrer Psychologie auf solche Vielheit der «Schatten» im okkulten Wesen

des Menschen, die als «Funken aus dem *Zelem*» bezeichnet werden, sich einen Vers zu machen gesucht³⁴. Zum andern erfahren wir an der gleichen Stelle – und das ist in der Tat auffällig –, daß der Mensch in magischen Praktiken diese seine *Zelamim* oder Schatten beschwören kann, wenn er sie der «anderen Seite» zur Verfügung stellt, das heißt, sich dem Teufel verschreibt. «Im Zauberbuch des Aschmedai finden wir, daß, wer von der linken Seite her Zaubereien treiben und sich mit ihnen verbinden will, beim Licht einer Lampe oder an einem Ort, wo jene Schatten sichtbar sind, stehen soll und Worte rezitieren, die für diese Zaubereien angeordnet sind. Und er ruft jene unreinen Kräfte mit ihren unreinen Namen und beschwört seine Schatten [oder Schattengestalten, *Zulmin*, die aus dem *Zelem* kommen] für die, die er aufruft, und sagt, daß er sich freiwillig ihren Befehlen zur Verfügung stellt. Auf diese Zauberworte hin erscheinen dann zwei Geister und nehmen in diesen Schatten Gestalt an, nach der Art von Menschen, und tun ihm Dinge kund, durch die er Gutes oder Böses zu bestimmten Zeiten zu verrichten mag. Und diese zwei Geister, die sonst im Inbegriff seines Körperwesens nicht enthalten sind³⁵, sind nun in diesen Schattenbildern enthalten und nehmen in ihnen Gestalt an.» Hier haben wir also einerseits ein Fortleben der Vorstellung von der Beschwörung des Eigendämons bei Jamblichos, andererseits ist dieser bei den alten Neuplatonikern noch ganz positiv gewertete Eigendämon nun wirklich in einem negativen Sinne dämonisiert. Der Zauberer, der einen Pakt mit den Mächten der «linken Seite» eingehen will, liefert sein *Zelem*, das sich in Schattengestalten projiziert, aus, und statt der zwei heiligen Kräfte, die ihn sonst begleiten, kleiden sich nun zwei dämonische Geister in diese Schattenbilder und fungieren als seine Leiter und Berater. Von einer Beschwörung des eigenen Schutzengels weiß der Sohar dagegen nichts. Die Berufung auf wenn auch erdichtete Quellen, wie das Buch Salomos oder das Zauberbuch des Aschmedai, enthält vielleicht noch einen Hinweis auf die okkultistischen Quellen des Autors, etwa von der Art der *Picatrix*, von der ja übrigens auch eine hebräische Übersetzung im Umlauf war und teilweise erhalten ist.

Es fehlt im Sohar aber nicht an einer Stelle, die dafür zu sprechen scheint, daß auch die Vorstellung von diesem höheren Selbst des Menschen, das sein *Zelem* ist, als seinem Schutzengel bekannt war und in die jüdische Terminologie des *Zelem* hinübergenommen wurde. Im Zusammenhang einer im Sohar mehrfach vorkommenden Deutung von Genesis 9:2: «Die Furcht und der Schrecken vor euch sei über allem Getier der Erde», wird die Errettung Daniels aus der Löwengrube dadurch erklärt, daß es die die Tiere in Schrecken setzende Urgestalt des Menschen, das heißt eben die reine Erscheinung des *Zelem*, in ihm gewesen sei, durch die er gerettet wurde. Auf den Einwand, es stünde doch ausdrücklich im Buche Daniel 3:28, daß es ein von Gott gesandter Engel gewesen sei, der den Mund der Löwen verschloß, heißt es im Sohar I, 191a, in kühner Umdeutung, daß dieses reine Urbild, *Dijoqna* – mit anderen Worten das *Zelem* –, in der Tat ein Engel sei, der ihn beschütze. Gott habe dem Daniel eben dies *Zelem*, das hier als «jener Engel, in den alle Formen der Welt eingeprägt sind», bezeichnet wird, zugesandt. Dies ist aber im Sohar die ständige Definition der Form des Menschen, in die alle Formen der Welt eingeprägt sind! Der Engel ist also die angelische Urgestalt des Menschen selber, die, da sie die Gottesebenbildlichkeit des Menschen bewahrt, in ihrer Erscheinung die wilden Tiere in Furcht und Schrecken versetzt. Der Gerechte besitzt also seine Urform, sein *Zelem*, als Schutzengel, was von der oben erörterten Vorstellung von der «vollkommenen Natur» ja kaum verschieden ist. Wir können aber weiter gehen und die Identität des *Zelem* mit der «vollkommenen Natur» der hermetischen Texte auch noch aus einem weiteren, durchaus unverwechselbaren Detail erschließen: von beiden heißt es, wie in den oben mitgeteilten Zitaten zu lesen ist, daß sie mit dem psychophysischen Organismus des Menschen zugleich wachsen. Daß dies Wachsen auch noch eine andere Seite hat, nämlich eine moralisch-metaphysische, wo dieses höhere Selbst mit den guten Taten des Menschen wächst, ist schon aus den persischen Traditionen über die Daëna und über das gnostische «Prachtgewand» der Seele im Hymnus der Thomasakten ersichtlich. Beide Vorstellungs-

reihen haben sich, wie schon oben angedeutet, im Sohar erhalten.

Die, soweit ich sehe, vom Sohar zuerst eingeführte Identifizierung des *Zelem* mit dem Astralleib ist dann von den Kabbalisten aufgenommen worden. Schemtob ben Schemtob schreibt um 1400: Das *Zelem* «verbindet sich mit dem Samentropfen, und aus diesem Samentropfen baut sich der Körper des Menschen auf, und die Seele ist an ihn gebunden und umgibt ihn durch die Vermittlung des *Zelem* von allen Seiten, und durch dieses *Zelem* wächst der Körper und wird groß . . . und auch das *Zelem* ist feinstofflich und nicht wahrnehmbar; es ist ein pneumatischer Leib, in den alle Kräfte [der Seele] auf eine körperliche, aber doch okkulte Weise eingeformt sind, und erst auf ihm baut sich der Körper und dessen Kräfte auf, und das bedeutet der Vers: Gott schuf den Menschen in seinem *Zelem*, das heißt in dem nur ihm [als *principium individuationis*] bestimmten, welches zwischen dem Körper und der Seele die Verbindung herstellt³⁶.»

Wie schon erwähnt, verbindet sich im Sohar die – in der kabbalistischen Literatur dort zum erstenmal auftretende – Vorstellung vom *Zelem* als Astralleib mit der von den Gewändern der Seele, die sie vor der Geburt, aber auch nach dem Tode im Paradies anzieht. Dem feinstofflichen Äther, der die Luft des Paradieses ist, entspricht das feinstoffliche Gewand, das zugleich eben der heilige ätherische oder pneumatische Körper ist, mit dem die seligen Geister bekleidet sind. Vor dem Erscheinen des Sohar kannte die Kabbala, die hier die Tradition der vorkabbalistischen Merkaba-Literatur fortsetzte, nur einen ätherischen Körper, der dem Menschen erst nach dem Tode zukommt. Durch diese Annahme erklärten Nachmanides und seine Schüler vor allem auch die spiritistischen Erscheinungen, in denen Geister der Verstorbenen in einer Art Ätherleib mitunter den Lebenden erscheinen. Aber in den ältesten kabbalistischen Schriften ist das immer erst ein Gewand, in das die Seele sich nach dem Tode kleidet oder welches der verklärte Henoch oder Elias bei ihrem Aufstieg in die Himmel angenommen haben. Erst wenn sie die schmutzige Hülle des irdischen Körpers abgelegt haben, können sie sich in den «Strahlen aussendenden

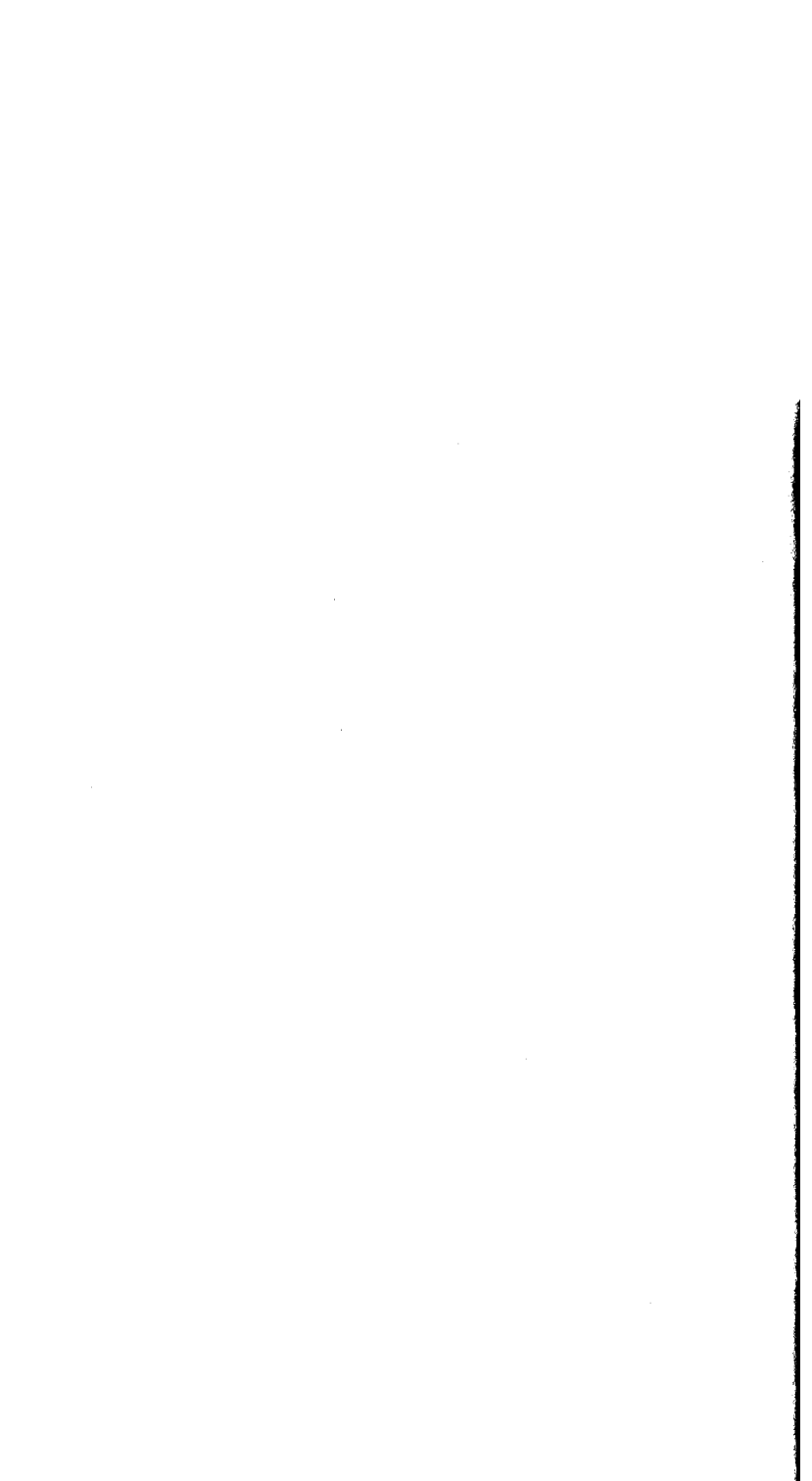
Körper aus Glanz [*Ziwa*] einkleiden³⁷». Im selben Sinn erklärt Nachmanides zu Genesis 49:33 die paradoxe Äußerung des Talmud (*Ta'anith* 5 b), daß Jakob, dessen Tod dort berichtet wird, gar nicht gestorben sei. Die Seele des Gerechten bekleidet sich in den Bereichen der Seligen mit einem Prachtgewand, damit sie nicht hüllenlos bleibt, und zeigt sich in diesem Gewand mitunter auf Erden, wie an mehreren Stellen des Talmud berichtet wird. Statt von einem «Prachtgewand», *Lebbuschab ba-Schani*, lasen mehrere seiner Schülerschüler, die Erklärungen zu den kabbalistischen Stellen bei Nachmanides verfaßt haben, wahrscheinlich richtiger in ihren Exemplaren noch von einem «zweiten Gewand», *Lebbuschab ba-Scheni*. Sie zieht also statt des irdischen Körpers ein zweites Gewand an, das ihr erst im seligen Stande zukommt³⁸. Wenn die Gerechten aus der Welt verschieden, «schickt ihnen Gott ein vollkommenes, sehr feines, ätherisches Gewand, in das sie sich kleiden³⁹».

Die Atmosphäre dieser eschatologischen Erörterungen in der Schule des Nachmanides ist schon ganz die des Sohar, der ja nicht lange nach Nachmanides' Tod in Kastilien verfaßt wurde. Aber nur einer der Erklärer dieser Stelle hat die weitere Konsequenz gezogen, dieses «zweite Gewand» als schon im irdischen Körper des Menschen selber enthalten und damit als seinen Astralleib zu definieren. Dies ist Josef Angelino aus Saragossa, der 1325 schrieb und zweifellos den Sohar kannte, der bei ihm an vielen Stellen zitiert ist. Indem er die neuplatonische Auffassung des Astralleibes aufnimmt, der eine Vermittlung zwischen Körper und Seele bildet, sagt er: «Die Seele kann ihrer Subtilität wegen, da sie aus der oberen Welt stammt, gar keine Gemeinschaft mit dem grobmateriellen Körper eingehen, bis sie sich in ein subtiles Gewand aus der oberen Welt kleidet, wenn auch dessen Feinstofflichkeit nicht der ihren, die noch verborgener ist, gleicht. Und dies ist das ‚zweite Gewand‘, durch das sie Gemeinschaft mit dem Körper eingeht. Wenn die Seele nun aus dem Körper herausgeht, bleibt ihr doch noch jenes zweite Gewand, so daß sie nicht nackt ist, und kraft ihrer Gemeinschaft mit jenem Gewand bewahrt sie die Sehnsucht nach dem Körper bei der Auferstehung der Toten . . . und dies ist ein Geheimnis,

das in Visionen verborgen ist⁴⁰.» Ob die Schlußworte, wie wohl möglich ist, andeuten sollen, daß diese Erklärung auf eine okkulte Erfahrung des Autors selber zurückgeht, oder die Lehre vom Astralleib überhaupt als ein solches Mysterium bezeichnen sollen, das nur «pneumatischen Augen» visionär offenbar wird, wage ich nicht zu entscheiden.

Hier ist also ersichtlich, daß für Josef Angelino dieser Astralleib, der vom leiblichen Tod des Menschen nicht betroffen wird, mit dem *Zelem* des Sohar zusammenfällt. Dies wird dann vom späteren 14. Jahrhundert an die vorherrschende Lehre der Kabbalisten und bestimmt auch die einschlägigen Ausführungen der Kabbalisten von Safed und ihrer Schüler im 16. und 17. Jahrhundert. Deren Ausführungen gehen mit denen ihrer europäischen, vom Neuplatonismus der Renaissance beeinflussten Zeitgenossen in der christlichen Welt parallel, ohne doch in unmittelbarem Zusammenhang mit ihnen zu stehen. Jedoch wird bei den Kabbalisten, der fortschreitenden Komplikation ihrer Psychologie entsprechend, auch die Lehre von den verschiedenen Erscheinungen des *Zelem* nun verwickelter. Jedem der Teile der Seele, die eine getrennte Existenz führen können, kommt ein eigenes Gewand oder *Zelem* zu, das diesem Seelenteil die Wirkung im Körper ermöglicht. Auch diese Gewänder der Seelen haben ihren Ursprung, wie die Seelen selber, in den höheren Bereichen der göttlichen Emanation und den verborgenen Welten, die ihr entsprechen, und bilden also selber schon Projektionen höherer Lichtwesen in die irdische Existenz der Seele hinein. Diese Komplikationen, besonders bei Chajim Vital⁴¹ und Menachem Asarja Fano⁴², der zwar in Italien schreibt, jedoch ganz unter dem Einfluß der Safeder Kabbalisten, behalten aber stets die Grundvorstellung von einem *Zelem* als Astralleib bei, und damit auch die Möglichkeit, dessen Wahrnehmung in okkulten Erfahrungen statuieren zu können. Dabei wird dann, noch bei den spätesten Kabbalisten, die Erfahrung der Selbstbegegnung als einer höchsten Initiation, von der wir hier ausgingen, beibehalten und unter Berufung auf das eingangs erörterte Zitat aus dem Buche *Schuschon Sodoth* expliziert⁴³. Auch bei den sabbatianischen Häretikern hat diese Überlieferung, nun

ganz ins Messianische transformiert, ihre Anziehungskraft beibehalten. Jakob Frank, der Führer des radikalen Flügels dieser Sekte im 18. Jahrhundert, weiß auch das noch. Er verheißt seinen Anhängern, die er zu dem mystischen Jakob und dessen Bruder Esau unter Abstreifung aller äußeren Formen zu führen in Aussicht stellt, daß, wenn sie an den Ort ihrer Bestimmung anlangen würden, sie dort ihr eigenes Selbst erkennen würden, «weil sie ihre eigene Gestalt schauen würden». Aber sogar von sich selbst bezeugt er noch: «Mich selbst kann ich noch nicht schauen, weil mein Leib noch zu grobmateriell ist⁴⁴.» Die Schau des eigenen Selbst wird hier also aus einer prophetischen in eine messianische Erfahrung verwandelt, in der der Mensch am Orte der Erlösung, wo alle anderen Formen und Gestalten, im Sinne dieses religiösen Nihilismus, ins Nichts versinken und von ihm abfallen, sich selbst begegnet.



ANHANG

ANMERKUNGEN
NAMEN- UND SACHREGISTER

ANMERKUNGEN

ANMERKUNGEN ZUM KAPITEL «SCHI^{UR} KOMA»

- ¹ Benno Jacob, *Das erste Buch der Tora, Genesis*, Berlin 1934, p. 58.
- ² Samson Raphael Hirsch übersetzt charakteristischerweise: Gestaltung Gottes.
- ³ Hermann Gunkel, *Genesis, übersetzt und erklärt*, 3. Aufl., Göttingen 1917, p. 112.
- ⁴ Benno Jacob, a. a. O.
- ⁵ Die zwei wichtigsten Texte von *Schi^{ur} Koma* sind in dem Buch *Merkaba schelema*, Jerusalem 1922, gedruckt. Der erste Text spricht im Namen des Rabbi Akiba, Bl. 32a–33b, der zweite, der aus mehreren Stücken besteht, Bl. 34a–43a, im Namen des Rabbi Ismael. Auf Bl. 44a/b folgt ein weiteres Fragment, das dem Akiba zugeschrieben wird. Vorher waren diese Texte nur in der besonders korrupten Form bekannt, in der sie im *Buch Raziel*, Amsterdam 1701, gedruckt sind. Zwei Manuskripte von *Schi^{ur} Koma*-Versionen haben sich teilweise auf Pergamentblättern der Kairoer Geniza erhalten, das eine in Oxford, Hebr. C 65, das andere in der Sammlung Sasson, Ms. 522. Beide sind erst von mir identifiziert worden. Weitere Fragmente befinden sich in den «Großen Hechaloth» und den «Kleinen Hechaloth», das erstere im Namen Ismaels, das zweite im Namen Akibas. Ein weiteres Stück ist im sogenannten *Alphabet des Rabbi Akiba* erhalten, das zwar später redigiert ist als die erwähnten Stücke, aber viel altes Merkaba-Material erhalten hat.
- ⁶ In den «Kleinen Hechaloth», Hs. Oxford, Neubauer 1531, Bl. 40 b.
- ⁷ *Merkaba schelema*, Bl. 30a.
- ⁸ *Ibid.*, Bl. 34a/b. Dieses und ein weiteres Stück aus dem damals noch ungedruckten *Buch Raziel* sind in Johann Andreas Eisenmengers *Entdecktem Judentum*, Frankfurt 1700, Bd. I, p. 2–4, übersetzt, der sich über diese angeblichen Blasphemien nicht weniger entrüstet als schon die karäischen Polemiker gegen das rabbinische Judentum vor tausend Jahren.
- ⁹ Vgl. *Chagiga* 13b.
- ¹⁰ Diese Einleitung kombiniert Jesaja 6:1 und 1. Könige 22:19.
- ¹¹ *Merkaba schelema*, Bl. 37a.
- ¹² *Ibid.*, Bl. 40a.
- ¹³ Vgl. vor allem den Text des Hippolytus und Irenaeus in Irenaeus, *Adv. haeres.*, ed. Harvey, vol. I, p. 114–188, besonders p. 128–134 (I, 14, 1–2), sowie die Ausführungen und zum Teil Übersetzungen bei A. Neander, *Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme*, Berlin 1818, p. 168–187; A. Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig 1884, p. 369–384; W. Schultz, *Dokumente der Gnosis*, Jena 1910, p. 189–201; H. Leisegang, *Die Gnosis*, Leipzig 1924, p. 326–349. Zur

- gnostischen Sprachtheorie und vor allem der Theorie des Namens ist jetzt vor allem das unter den gnostischen Papyri von Nag-Hammadi aufgetauchte *Evangelium der Wahrheit* heranzuziehen. Die einschlägigen Stellen vgl. bei Hans Martin Schenke, *Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis*, Göttingen 1959, p. 38-40, 51-54, dessen Übersetzung einen weiteren Fortschritt gegenüber der in der Erstausgabe von Malinine, Puech und Quispel darstellt.
- ¹⁴ M. Gaster, *Studies and Texts*, London 1925-1928, vol. II, p. 1330-1353: «Das Schiur Komah.» Die Arbeit erschien zuerst in der «Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums», Bd. 37 (1893).
- ¹⁵ Irenaeus, ed. Harvey, p. 129.
- ¹⁶ Vgl. Josef Keil, *Ein rätselhaftes Amulett*, «Wiener Jahreshefte», Bd. 32 (1940), p. 79-84. Der hebräische Teil der Inschrift, den Keil und Ludwig Blau nicht entziffern konnten, ist rein jüdisch. Die zweite Zeile von außen enthält den hebräischen Text von Deuteronomium 28:58.
- ¹⁷ *Alphabet des Rabbi Akiba*, in Jellineks *Beth-Hamidrasch* III, p. 25.
- ¹⁸ Als Ausspruch des Simon ben Lakisch im palästinensischen Talmud *Schekalim* VI, Ende von Halacha 1; *Sota* VIII, Ende von Halacha 3; *Schir ha-schirim rabba* 5:11 Ende; und *Midrasch Konen*, in Jellineks *Beth-Hamidrasch* II, p. 23. In Stücken, die zum *Schi'ur Koma* gehören, heißt es von der Linken Gottes: «Die ganze Welt hängt an ihr wie das Amulett am Arm des Helden»; vgl. mein *Buch Bahir*, Berlin 1923, p. 110.
- ¹⁹ Man fragt sich, ob nicht etwa der Ausdruck, den Paulus im Philipperbrief 3:2 vom verkörperten Leib Jesu gebraucht, $\sigma\omega\mu\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \delta\acute{o}\xi\eta\varsigma$, schon eine umdeutende Benutzung des in der *Schi'ur Koma*-Lehre später belegten Terminus «Leib der Herrlichkeit» oder «Leib der Schechina» sein könnte.
- ²⁰ Über dieses Gewand Gottes habe ich in meinem Buch *Jewish Gnosticism, Merkabab Mysticism, and Talmudic Tradition*, New York 1960, p. 57-64, eingehend gehandelt.
- ²¹ *Die Pseudoklementinen* I, «Homilien», ed. B. Rehm, Berlin 1953, p. 232/33; vgl. auch dort schon p. 59, Homilie 3, § 7.
- ²² Vgl. vor allem Graetz, *Die mystische Literatur in der gaonäischen Epoche*, M. G. W. J., Bd. 8 (1859), p. 67-78, 103-118, 140-152, der viele irreführt hat. Schahrastani (übersetzt von Th. Haarbrücker, I, p. 116), aus dem Graetz schöpfte, behauptet selber (durchaus richtig), die anthropomorphistischen Schulen im Islam seien unter jüdischem Einfluß entstanden.
- ²³ Das heißt *Mischnajoth*. Origenes benutzt den griechischen Ausdruck *Deuteroses*.
- ²⁴ Origenes, *Prologus in Canticum*, «Patrologia Latina» XIII, p. 63.
- ²⁵ Vgl. *Chagiga* 13a und *Kidduschin* 71a.
- ²⁶ *Menachoth* 45a.
- ²⁷ Vgl. S. Lieberman, *Midrasche Teman*, Jerusalem 1940, p. 13-17.
- ²⁸ Vgl. dazu Friedrich Ohly, *Hobelied-Studien*, Wiesbaden 1958, p. 15.

- ²⁹ Vgl. mein *Jewish Gnosticism*, p. 40.
- ³⁰ Vgl. *ibid.*, p. 118–126, in den Ausführungen S. Liebermans.
- ³¹ Gaster schreibt: «Wir müssen den Ursprung des [*Schi'ur Koma*] in einer Zeit suchen, wo der bewußte Gegensatz gegen die Vermenschlichung Gottes durch anthropomorphistische Auffassung und Beschreibung sich noch nicht entwickelt hatte. Die Gefahr, die darin lag, wurde erst nach der Verbreitung des Christentums erkannt; und daher stammt denn auch der Widerspruch der Tannaiten gegen die vorhandenen Übersetzungen der Bibel. In diesem Zusammenhange wird erst die Scheu vor dem Unterrichte in der *Ma'asse Merkaba*, ja sogar das Verbot, sich damit abzugeben, erklärlich. Es führte nicht, wie bisher angenommen wurde, zu einer abstrakten Philosophie, sondern umgekehrt zu einer grobsinnlichen Auffassung der Gottheit und konnte Folgen haben, die für das ethische Judentum und für die Erhaltung der spiritualistischen Auffassung der Gottheit verderblich werden mußten» (*Studies and Texts* II, p. 1340).
- ^{31a} Vgl. in meinem *Jewish Gnosticism*, p. 67.
- ³² Vgl. *Jewish Gnosticism*, p. 124, Anm. 30.
- ³³ Vgl. zum Beispiel Salmon ben Jeruchim, *The Book of the Wars of the Lord*, ed. I. Davidson, New York 1934, p. 114–124, in seiner Schrift gegen Saadia Gaon: «Seinem Mund ist fern die Lehre, doch ist die Aggada ihm ein Schmuck und *Schi'ur Koma* Zier und Ehre.»
- ³⁴ Vgl. B. M. Lewin, Otzar Hageonim, *Chagiga*, Jerusalem 1931, p. 10.
- ³⁵ Idem, zu *Berachoth*, p. 17. Saadia hat sich mehrfach mit der Frage des *Schi'ur Koma* befaßt.
- ³⁶ *Responsen des Maimonides*, ed. J. Blau, vol. I (1957), p. 201, § 117.
- ³⁷ Narbonis Brief über *Schi'ur Koma* ist in der Zeitschrift «Kochbe Jizchak», Heft 30 (1864), p. 25–33, gedruckt.
- ³⁸ Simon Duran, *Magen Aboth*, Livorno 1784, Bl. 21 b.
- ³⁹ Zur Deutungsgeschichte und Polemik über das *Schi'ur Koma* bei den mittelalterlichen Autoren, vor allem den Philosophen, vgl. A. Schmiedl, *Studien über jüdische, insonders jüdisch-arabische Religionsphilosophie*, Wien 1869, p. 249–251; J. Hamburger, *Realencyclopädie des Judentums*, Bd. 2, p. 578; D. Kaufman, *Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters*, Gotha 1877, p. 86, 217, 497.
- ⁴⁰ Vgl. Chr. Knorr von Rosenroth, *Kabbala denudata*, Apparatus in librum Sohar, pars tertia et quarta, liber . . . Porta Coelorum, Sulzbach 1678, p. 147/48.
- ⁴¹ Vgl. *Tikkune Sohar* Nr. 70, Bl. 127 a; *Sohar* III, 109 b (*Ra'ja Mehemna*).
- ⁴² *Bahir*, § 85.
- ⁴³ Über die neunte und zehnte *Sefira* vgl. hier eingehend in Kap. 3 und 4.
- ⁴⁴ Manchmal ist *Cbochma*, die Weisheit, dem Kopf, *Bina* dem Hals zugeordnet und beide den Augen, *Kether* aber als die Krone interpretiert, die den Urmenschen in seiner Königswürde bezeichnet (vgl. zum Beispiel Gaster, *Studies and Texts* II, p. 1348). In einer anderen Wendung

der Symbolik, die auf dem Wege zur Vorstellung der *Idra* über die Urgestalt der *Sefira* ist, wird die erste *Sefira* allein als *Adam kadmon* vorgestellt, während später dieser Begriff für die Gesamtheit der sefirothischen Gestalt der Gottheit verwendet wird. So wird der Terminus zum Beispiel bei Jakob und Isaak Kohen aus Soria benutzt, im *Sobar* selber nur in der spätesten Schicht der *Tikkunim*, wo, wohl schon im Unterschied zu anderen allgemeineren Symboliken, von einem *Adam kadmon le-kol ha-kedumim* die Rede ist. Die Zerstörung der Urwelten wird in den *Tikkunim* des *Sobar chadasch* nicht dem Heiligen Alten, sondern dem *Adam kadmon* zugeschrieben (Warschau 1885, Bl. 114d).

⁴⁵ *Sobar* III, 144a.

⁴⁶ *Sobar* III, 128a/b.

⁴⁷ Das einzige, was Genesis 36 von den edomitischen Königen zu berichten weiß, ist, daß jeder eine Stadt baute und starb, was im *Sobar* dahin gedeutet wird, daß jedem eine bestimmte Struktur seiner Welt entsprach, die keinen Bestand behielt.

⁴⁸ *Sobar* II, 176a.

⁴⁹ Noch einmal heißt es, parallel dazu, III, 289b: «Fragst du aber: wer ist der Heilige Alte, so komm und sieh: oben ist einer, der nicht gewußt noch erkannt noch in Formen gefaßt werden kann, und er umfaßt alles, und zwei Häupter sind in ihm enthalten, und dann erst tritt er in solche Gestalt ein. Und jener ist weder in der Zahl noch im Inbegriff [der *Sefiroth*] enthalten und wird nur in der Intention des Herzens erfaßt, denn keine Zunge kann von ihm reden.» Hier scheint *En-Sof* mit dem Heiligen Alten geradezu zusammenzufallen.

⁵⁰ Durch die Nase wird nach der talmudischen Halacha das Gesicht erst wirklich identifizierbar; vgl. *Jebamoth* 120b.

⁵¹ Ein Wortspiel: das hebräische Wort für langmütig ist *ma'arich 'appo*, wörtlich: der seinen Nasenodem lange anhält.

⁵² Noch weiter gehen in dieser Richtung spätere Kabbalisten wie Cordovero. Indem der Mensch den Charakter einer jeden *Sefira* zur moralischen Richtschnur seines Handelns im Sinn der Tora nimmt, bildet er in seinem eigenen Tun die mystische Gestalt Gottes ab, meißelt sie sozusagen aus seinem Tun heraus; vgl. Cordoveros kabbalistische Moralschrift *Tomer Debora*, englisch als *The Palm Tree of Deborah*, translated... with an introduction and notes by Louis Jacobs, London 1960.

⁵³ Walter Benjamin, *Schriften*, Frankfurt am Main 1955, Bd. II, p. 15.

ANMERKUNGEN ZUM KAPITEL «SITRA ACHRA»

¹ Ich habe die einschlägigen Schriften dieses Autors in *Madda'e ha-Jabaduth* II (Jerusalem 1927) veröffentlicht.

² *Midrasch Bereschith Rabba*, § 9, ed. Theodor, p. 68.

³ Dieser Traktat ist von A. Jellinek in *Auswahl kabbalistischer Mystik*,

- Leipzig 1853, p. 1–8, abgedruckt worden. Über sein Alter vgl. meinen einschlägigen Artikel in der *Encyclopaedia Judaica* III (1929), col. 801–803.
- ⁴ Vgl. in meinem Buch *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, Berlin 1962, p. 131–133.
- ⁵ Vgl. dazu unten, p. 183–186.
- ⁶ Ich übersetze nach dem Text in der hebräischen Handschrift Christ Church College 198, Bl. 7b–8b, in Oxford, die ich an einigen Stellen nach den Lesarten der Handschriften Leiden, Warner 93, Bl. 54b, und Casanatense (Rom) 179, Bl. 96a, verbessert habe.
- ⁷ Der hier gebrauchte Ausdruck *Debbarim* bedeutet in diesem Kreise zugleich auch *logoi*, himmlische Potenzen, und in diesem Sinn wird er auch offensichtlich weiter unten gebraucht.
- ⁸ *Qidduschin* 82a.
- ⁹ *Bereschith Rabba*, ed. Theodor, p. 475, 793, 983.
- ¹⁰ *We-nitmethem*, statt *we-nitme'them*. In *meth* findet der Autor das hebräische Wort für «tot» wieder.
- ¹¹ *Berakboth* 33a.
- ¹² *Bereschith Rabba*, § 19, ed. Theodor, p. 172.
- ¹³ *Baba Bathra* 16a.
- ¹⁴ *Bereschith Rabba*, § 21, p. 200.
- ¹⁵ Daß in der Tat in unserem Stück die beiden Bäume die Sefiroth *Jessod* und *Malchuth* darstellen, wird durch die Parallelstelle in Esras Kommentar zu den talmudischen Aggadoth bestätigt (Hs. Vatikan 294, Bl. 27 a/b), wo die benutzte Symbolik eindeutig auf diese beiden Sefiroth hinweist. Zugleich wird durch diese Stelle die Autorschaft Esras an unserem Stück bestätigt, die in der Oxforder Handschrift am Ende bezeugt ist.
- ¹⁶ In dieser Auffassung wird dann die Ursünde Adams mit der der gefallenen Engel identisch. Beidemal handelt es sich um demiurgische Anmaßung, die es Gott gleichtun will. Diese Verschiebung des Motivs findet sich zum Beispiel in klassischer Form bei Abraham Sabba, *Zeror ha-Mor*, Venedig 1567, Bl. 8a/b.
- ¹⁷ Auch in Gikatillas handschriftlich erhaltenem Kommentar zur Merkaba-Vision Ezechiels kehrt diese Idee oft wieder. Moses de Leon dagegen kennt in seinen hebräischen Schriften zwei Arten von «Schlacken» oder Abfällen des Emanationsprozesses, von rechts und links, also auch aus der Sefira *Chessed*, vor allem in dem wichtigen Stück über die Symbolik des gesäuerten Brotes und dessen Fortschaffung am Pessachfest, das anonym in der Mantuaner Ausgabe des *Sefer ha-Mussar* des Jehuda ibn Khalaz (1560), Bl. 57a, gedruckt ist, aber in Sammlungen von authentischen Stücken des Moses de Leon, wie Handschrift Vatikan 428 und einer Handschrift der Schocken Library (Jerusalem), steht.
- ¹⁸ Satan ist mit einem aus Exodus 34:11 genommenen Bild *El 'acher*, der «andere Gott». Vgl. die ganz parallele Terminologie der radikalen Katharer, die vom Satan als dem *deus alienus* sprechen; siehe A. Borst, *Die Katharer*, Stuttgart 1953, p. 153.

- ¹⁹ Vgl. Sohar II, 103a. – Über den ganzen Problemkreis der *Sitra achra* im Sohar hat ausführlich Jesaiah Tishby, *Mischmath ha-Sohar* I, Jerusalem 1957, p. 285–359, gehandelt, der die wichtigsten zur Sache gehörenden Stellen des aramäischen Textes ins Hebräische übersetzt und analysiert hat.
- ²⁰ Diese Erklärung des *Teli* aus dem Buch Jezira liegt noch den Deutungen Josef Karos zugrunde; vgl. R. Zwi Werblowsky, *Joseph Karo, Lawyer and Mystic*, London 1962, p. 32.
- ²¹ Eine talmudische Wendung (*Ta'anith* 25b), hier im Sinne der Vermischung der Bereiche des Heiligen und Unheiligen gebraucht.
- ²² Vgl. den hebräischen Text des Stückes in *Major Trends in Jewish Mysticism*, p. 405/06.
- ²³ Merkwürdig ist die Affinität dieser Auffassung der Schlange zu der bei manchen späteren christlichen Theosophen, zum Beispiel bei Antoinette Bourignon, in deren Ausführungen, wie so oft bei J. Böhme und seinen Anhängern, die alten kabbalistischen Gedankengänge neu produziert werden. Vgl. Ernst Schering, *Adam und die Schlange*, «Zeitschrift für
- ²⁴ Religions- und Geistesgeschichte» X (1958), p. 104–108.
- ²⁵ Diese Frage wurde zuerst in dem kabbalistischen Buch *Peli'a* (aus dem 14. Jahrhundert) aufgeworfen; ed. Koretz 1784, Bl. 95d.
L. Troje, *Adam und Zoë, eine Szene der altchristlichen Kunst in ihrem religionsgeschichtlichen Zusammenhange*, Heidelberg 1916 (in den «Sitzungsberichten der Heidelberger Akademie der Wissenschaften»).
- ²⁶ Vielleicht kann man sagen, daß der Fall Adams für Gikatilla im Grunde in der Vorwegnahme eines Standes beruht, in dem, zu ihrer eigenen Zeit, die Frucht vom Baume der Erkenntnis eßbar werden würde. Diese Zeit ist aber die Erlösung! Die Idee, daß die Sünde eine unzeitige Antizipation des messianischen Endstandes sei, taucht sporadisch auch noch in der sabbatianischen Kabbala und in späten Phasen der chassidischen Literatur auf, wie erst jüngst Joseph Weiß für R. Mordechai Josef von Isbicza erwiesen hat.
- ²⁷ Vor Saruk ist diese Meinung in gewisser Weise schon von Meir ben Gabbaj vertreten worden, der in *Abhodath ha-Kodesch* IV, 12, erklärt, vor der Sünde Adams sei «das Gute noch mit seinen Abfällen vermischt und das Silber noch nicht von seinen Schlacken gereinigt gewesen», also das Böse als Schale erst durch Adams Fall aktualisiert worden.
- ²⁸ Das Buch ist ungedruckt, war aber im 17. und 18. Jahrhundert in Abschriften weitverbreitet und hat sich noch jetzt in etwa 30 Handschriften erhalten. Eine Synopsis seiner Hauptthesen ist aber in selbständiger Bearbeitung durch den Kabbalisten Jakob Koppel Lifschütz, der in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Wolhynien lebte, zum Druck gelangt, im ersten Teil von dessen großem Werk *Scha'are Gan Eden*, Koretz 1803. Vgl. dazu J. Tishby in *Kenesseth* IX (1945), p. 238–268, der den sabbatianischen Charakter dieses Buches erwiesen hat.

ANMERKUNGEN ZUM KAPITEL «ZADDIK»

- ¹ Rudolf Mach, *Der Zaddik in Talmud und Midrasch*, Leiden 1957.
- ² Mach, p. 9-13.
- ³ Mach, p. 37.
- ⁴ Vgl. das Kapitel über den deutschen Chassidismus im Mittelalter in *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, p. 87ff.
- ⁵ Vgl. Mach, p. 6/7. Manche der von Mach in seinen Ausführungen über die charismatische Macht des Gerechten (p. 110-133) herangezogenen Legenden betreffen solche Chassidim. Unhaltbar ist die Bestreitung des Charisma beim *Chassid* in der sonst sehr instruktiven Monographie von Lazar Gulkowitsch, *Die Bildung des Begriffes Hāsīd*, Tartu 1935, die Mach unbekannt geblieben ist.
- ⁶ Viele dieser Geschichten sind von Gulkowitsch gesammelt und besprochen worden. Vgl. auch L. Jacobs, *The Concept of Hasid in the Biblical and Rabbinic Literature*, «The Journal of Jewish Studies» VIII (1957), p. 143-154.
- ⁷ Vgl. Mach, p. 28-30, 94.
- ⁸ Mach, p. 244/45.
- ⁹ Vgl. A. Marmorstein, *The Old Rabbinic Doctrine of God*, vol. I: *The Names and Attributes of God*, London 1927, p. 95/96.
- ¹⁰ *Midrasch Tehillim* zu Psalm 7; ed. S. Buber, Bl. 34a.
- ¹¹ *Din* und *Mischpat* sind von *Zaddik* und *Zedek* geschieden.
- ¹² Das Wort *Sefiroth* wird im Buch Bahir kaum benutzt, desto häufiger aber Ausdrücke wie *Midda*, *Attribut*, *Ma'amar*, *Logos*, oder *Koach*, *Potenz*.
- ¹³ Vgl. mein *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, Berlin 1962, p. 109-159.
- ¹⁴ Das Buch Bahir spricht in den uns vorliegenden Texten nicht von *Nezach* und *Hod*, *Dauer* und *Sieg*, wie diese *Sefiroth* später stets heißen, sondern von den «zwei *Nezachim*». Eine Trennung zwischen den von ihnen ausgeübten Funktionen ist im Buch Bahir überhaupt nicht zu erkennen. Das Schema der zehn *Sefiroth* ist im Buch Bahir noch im Fluß, und viele Ausführungen über die Folge und die Struktur der letzten vier *Sefiroth* passen nicht zu der später allgemein rezipierten Struktur des «*Sefiroth-Baumes*».
- ¹⁵ Vgl. dazu im nächsten Kapitel.
- ¹⁶ Vgl. aber das weiter unten zu Bahir § 14 Gesagte.
- ¹⁷ So faßt der Text wortwörtlich das hebräische *schabath wa-jinnaphasch* auf, das sonst «er feierte und ruhte aus» übersetzt wird.
- ¹⁸ Ganz entsprechend heißt es in § 39 zu Exodus 31:17 von den Urtagen als den *Sefiroth*: «Sechs schöne Geräte hat Gott gemacht, und welche sind das? Himmel und Erde. Aber es sind doch sieben? Und so heißt es auch: Und mit dem siebenten Tag hatte er Sabbath und feierte. Und was bedeutet, feierte? Das lehrt, daß der Sabbath alle Seelen erhält, denn es heißt: *schabath wa-jinnaphasch*.» Nach der oben angeführten Stelle steht

die siebente Potenz eigentlich nicht unter den sechs anderen, sondern nach den hier gebrauchten Bildern eher im Zentrum, zwischen den drei oberen und den drei unteren, die an anderen Stellen des Buches als die in den sechs Richtungen des Weltraumes wirkenden Potenzen erklärt werden. (Später wurden diese sechs Richtungen von den Kabbalisten allgemein auf die vierte bis neunte Sefira bezogen, eine Zuordnung, von der das Buch Bahir noch nichts weiß.) Die siebente Sefira entspricht so der Lage des Heiligtums in Jerusalem im Zentrum des Kosmos, die in der Tat das Buch Bahir (§ 103) als Analogie für die Lokalisierung der siebenten Sefira anführt. Die Vorstellung vom Heiligtum als Mittelpunkt der Welt wird in Verbindung mit der Lehre von den Sefiroth schon im Buch *Jezira*, IV, 3, vorgetragen. Im Buch Bahir liegen ganz verschiedene Auffassungen der Symbolik der Himmelsrichtungen noch im Widerstreit, und es wäre vergeblich, sie harmonisieren zu wollen.

¹⁹ Moses de Leon deutet Hosea 14:9: «Ich bin wie eine grünende Zypresse, von mir stammt deine Frucht» auf diesen Ursprung der Seele als Frucht des Gottesbaumes; vgl. in meiner Übersetzung des Buches Bahir, p. 69. Diese Exegese stammt aus dem kabbalistischen Hohenlied-Kommentar des Esra ben Salomo aus Gerona.

²⁰ Die Symbolik der Himmelsrichtungen ist hier sehr merkwürdig. Die beiden *Nezachim* entsprechen den beiden Beinen im Menschen und dem Nordwesten und Westen. Der Ursprung dieser Vorstellung ist bisher unerklärt.

²¹ Vgl. meine *Jüdische Mystik*, p. 63.

²² Die Bahir-Stelle lautet: «Und warum sagen wir beim Segensspruch, der bei der Vollziehung von Geboten gesprochen wird: , . . der uns durch seine Gebote geheiligt und uns befohlen hat . . . ‘, und sagen nicht: der du uns geheiligt und befohlen hast? Das lehrt, daß im ‚Weltenleben‘ alle Gebote enthalten sind, und in seinem Erbarmen über uns gab er sie, um uns dadurch zu heiligen, und möchten wir dessen nur würdig sein. Aus welchem Grunde? Weil in der Stunde, wo wir in dieser Welt [der künftigen] würdig sein werden, es [nämlich das Weltenleben] groß wird.» Dies ist also dieselbe Vorstellung, wie wir sie oben aus § 71 kennengelernt haben. Durch den Vollzug der Gebote durch die Gerechten wird der «Gerechte», der das Weltenleben ist, groß und stark.

²³ So heißt es in § 121: «Jede *Midda* von all diesen sieben heißt Bach . . . und alle sechs gehen auf einem Weg ins Meer. Und welches ist dieser eine Weg? Der Ausgleich in der Mitte . . . Und alle gehen zu jenem Kanal, und von dem Kanal in das Meer. Und dieser Kanal heißt [Hohes Lied 4:15]: ein Quell der Gärten, ein Brunnen lebendiger Wasser, die vom Libanon fließen. Und was bedeutet Libanon? Sage: Das ist die Sophia.» Dies entspricht der Angabe am Anfang von § 125, wo ebenfalls eine direkte Verbindung zwischen der Sophia und dem Weltenleben statuiert wird, in das Gott seine Weisheit strömen läßt.

- ²⁴ In § 55 haben wir eine parallele Zuordnung zwischen den himmlischen Potenzen und den Gliedern des Menschen. Dort werden aber im ganzen nur sieben Glieder aufgezählt, indem der Phallus und das Weib des Menschen als eines gezählt werden. In § 114 werden dagegen die acht Glieder auf sieben reduziert, indem der Rumpf und der Phallus zusammengefaßt werden, und dem Weiblichen gegenübergestellt. Die letztere Art der Zuordnung hat sich in der Kabbala im allgemeinen durchgesetzt.
- ²⁵ Von einer Abfassung des slawischen Henoch-Buches durch einen christlichen Autor vermag ich keine Spur zu finden. Die dahingehenden Bemerkungen und angeblichen Nachweise neutestamentlicher Einflüsse in A. Vaillant, *Le Livre des Secrets d'Hénoch*, Paris 1952, scheinen mir ganz unüberzeugend; vgl. besonders p. X–XII der *Introduction* zu dieser sonst sehr verdienstlichen Ausgabe. Die neutestamentlichen Parallelen bestehen in Phrasen, die ein zeitgenössischer jüdischer Autor hebräischer und griechischer Inspiration genau so gut gebrauchen konnte, und entbehren jedes spezifisch christlichen Gehalts. Die angeblichen Parallelen zu den Seligpreisungen der Bergpredigt sind rein jüdische Ermahnungen, und es ist unerfindlich, warum jede Folge solcher Sprüche, die mit dem hebräischen *Ashrej* begannen, christlich sein muß. Die Wohnungen im großen Äon sollen aus Johannes 14:2 stammen. Daß sie einen ganz gebräuchlichen Begriff der jüdischen Eschatologie darstellen, weiß der Autor nicht, und so fort *ad libitum*. Der aufmerksame Leser der neuen Ausgabe muß gerade zu entgegengesetztem Resultat kommen als der mit jüdischer Literatur offensichtlich unvertraute slawistische Editor. Über den jüdischen Charakter dieses Buches vgl. übrigens die lehrreichen Bemerkungen von Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews* V (1925), p. 158–162.
- ²⁶ Die von Vaillant, p. XI, vorgeschlagene Etymologie von einem hebräischen *'Ado*, «Seine Ewigkeit, sein Äon», ist klägliches Hebräisch. Das Wort *'Ad* hat im Hebräischen die besondere Eigenschaft, nicht mit Pronominalsuffixen verbunden werden zu können. Charles' Erklärung als «Hand Gottes» ist nicht besser.
- ²⁷ Vgl. dazu meinen Aufsatz im «Eranos-Jahrbuch» 1956, Bd. XXV, p. 107–114.
- ²⁸ *Sohar Chadash*, Warschau 1885, Bl. 7d.
- ²⁹ Ich zitiere *Scha'are 'Ora* nach der Ausgabe Offenbach, 1715, und *Scha'are Zedek* nach der Ausgabe Koretz, 1785.
- ³⁰ Dies alles nach *Scha'are 'Ora*, Bl. 19b. Jakob ben Jakob Kohen aus Segovia, der eine Generation vor Gikatilla schrieb, verbindet die fünf Hauptstadien des sefirothischen Lebensgrundes des Menschen mit diesem Symbol des Lebens. In seiner von mir 1927 publizierte Erklärung des (hebräischen) Alphabets heißt es: «Wisse, daß das Leben des Menschen am Lebensgeist hängt, und der Lebensgeist am Lebensbaum, und dieser an der Wurzel des Lebensbaumes, und die Wurzel des Lebens-

baumes am Lebenssaft, und der Lebenssaft am Licht des Lebens, und das Licht des Lebens am Äther des Lebens. Darauf deutet das Buch *Jezira* [IV, 1], wenn es den Buchstaben *Aleph* dem Äther zuordnet, den Buchstaben *Beth* dem Leben . . . Wisse, daß dies alles Stufen sind, die Gott geschaffen hat, und das Leben des Menschen ist mit ihnen von Stufe zu Stufe verbunden, und sie sind dem Auge alles Lebendigen verborgen. Aber die Seelen der vollkommenen Gerechten und Frommen stehen nach ihrem Tod auf diesen Stufen, die das [obere] Paradies heißen, denn sie sind aus Gottes Licht emanirt»; vgl. *Madda'e ha-Jabarduth* II, p. 205/06. Die Sefiroth als Stufen des wahren Lebens sind hier also zugleich der Ort der seligen Geister, die das Licht Gottes schauen.

³¹ *Scha'are 'Ora*, 20b. Dieselbe Deutung dieser Stationen (aus Numeri 21:19) schon im Bahir, § 121.

³² *Ibid.*, Bl. 22 b.

³³ *Scha'are Zedek*, Bl. 16a.

³⁴ Vgl. *Scha'are 'Ora*, Bl. 22 b.

³⁵ *Ibid.*, Bl. 23 b.

³⁶ Dort Bl. 29a-30a ausführlich entwickelt.

³⁷ In den Schriften der Kabbalisten von Gerona, besonders bei Asriel und Nachmanides, tritt diese Symbolik noch vergleichsweise viel schwächer auf, wenn sie auch nicht fehlt. Mit dem starken Hervorbrechen des mythischen Elements im Sohar hängt dann auch die zum Teil extravagante Verwendung solcher Sexuelsymbolik in all seinen Teilen zusammen.

³⁸ Vgl. die Stelle II, 145 b, wo über das Verhältnis der fünf Sefiroth zwischen *Bina* und *Jessod* zu dieser letzten Sefira als dem Lebensbaum ausführlich gehandelt wird. Der Lebensbaum ist selbst «der Strom, der aus Eden kommt, und ist Josef der Fromme, welcher der Gerechte heißt». Weil das Hohe Lied diese Beziehung zum Gegenstand habe sowie die zum Weiblichen (die des Gerechten zum Monde, wie der Autor sagt), heiße es in der talmudischen Überlieferung ein Allerheiligstes der Schrift. «Und es gibt keinen Vers im Hohen Lied, in dem dieses Verhältnis der fünf Sefiroth und des einen, hier *Aleph* genannten, Phallus nicht als Mysterium steckt. Dieses *Aleph* ist verborgen, bis die *sponsa* sich dem *sponsus* verbindet.» Ja, dies ist sogar das Geheimnis des Allerheiligsten im Tempel, das die «Verborgenheit der vollkommenen Beiwohnung [*Schimmuscha*] im oberen und unteren [Bereich]» andeutet, offenbar in Verbindung mit dem Motiv der in sexueller Umarmung gedachten Cherubim, auf das ich im Text noch zu sprechen komme. Dieselbe Symbolik des Lebensbaumes zum Beispiel auch im Sohar I, 6a, 12b, 18a; II, 95b. Vgl. auch Moses de Leon, *Schekele ha-kodesch*, ed. A. W. Greenup, London 1912, p. 60. Dort heißt es ebenfalls (p. 69): «Von diesem Strom fliegen die Seelen aus, denn er ist selber der Lebensbaum.» Im Sohar I, 3 b, heißt es in einem Wortspiel, daß aus dem verborgenen Emanationsprozeß von *bara'*, «er schuf», in welchem die

Sefiroth hervortraten, «die Säule hervorging, die Entstehungen [Abkömmlinge, *Toladoth*] hervorbringt, nämlich der Phallus [³*Eber*, welches Wort dieselben Konsonanten wie *bara*³ hat], der heilige Grund, auf dem die Welt steht.»

- ³⁹ Sohar I, 17a. Vgl. meine Übersetzung dieses ganzen Abschnittes über die Schöpfung in: *Die Geheimnisse der Schöpfung, ein Kapitel aus dem Sohar*, München 1959, besonders p. 57–59, 65/66, 90–93, wo solche Symboliken der neunten Sefira näher entwickelt werden.
- ⁴⁰ *Te'ubtha di-dakhora legabbej nukba*, zum Beispiel Sohar I, 35a, 60b, 85b, 209a u. ö.
- ⁴¹ Richtiges und Falsches, zum Teil auch ganz Phantastisches über diese Symbolik wirbeln durcheinander in dem unter psychoanalytischen Gesichtspunkten geschriebenen Buch von Georg Langer, *Die Erotik der Kabbala*, Prag 1923. Unter dem Titel *Liebesmystik der Kabbala* ist das Buch von Alfons Rosenberg in gekürzter Form neu herausgegeben worden, München 1956; vgl. dort besonders p. 96–116: «Die oberen Welten und ihre Erotik.»
- ⁴² Ascher ben Davids Erklärung des Gottesnamens *Perusch Schem hamephorasch*, ed. M. Chassida (mimeographiert), Jerusalem 1934, p. 10 (Sonderausgabe aus der Zeitschrift «ha-Segulla», Hefte 2–10).
- ⁴³ *Philosophie der Geschichte oder Über die Tradition* (anonym erschienen), zweiter Teil, Münster 1834, p. 108/09 (§§ 177 und 179). Wo Molitor nicht, wie ja auch die anderen Anhänger der sogenannten «christlichen Kabbala», von seinen christlichen Voraussetzungen zu oft verwegenen Umdeutungen verführt wird, ist gerade dies Kapitel (p. 52–172) noch immer wertvoll und eindrucksvoll. Es ist heute fast vergessen, daß Molitor der einzige ernst zu nehmende christliche Kenner der Kabbala im Zeitalter des deutschen Idealismus und wohl im ganzen 19. Jahrhundert war.
- ⁴⁴ Vgl. Molitor, II, p. 120.
- ⁴⁵ Elieser Zweifel, *Schalom 'al Jisrael* II, Schitomir 1869, p. 85–112.
- ⁴⁶ Dort, p. 99
- ⁴⁷ Am weitesten geht die Sexualmystik im Sohar an Stellen wie I, 21b–22a, 162a/b; II, 128b–129a, 214b; III, 5a/b, 21a, 26a, 247a/b, 296a/b. Man wird es kaum für zufällig halten, daß die ersten Zeilen des Sohar I, 1a, gleich mit einer ausgesprochenen Sexualsymbolik beginnen. Das Licht der fünf Sefiroth, die aus *Bina* strahlen, sammelt sich als Samen am Ort des Bundeszeichens, dem Phallus, der in die Rose, die *Schechina*, eindringt und sie befruchtet. Und mit derselben Note schließt der Hauptteil des Sohar III, 296b, in einer Ausführung über die heilige Ehe zwischen Zion und Jerusalem, in einer besonders drastischen Sexualsymbolik; vgl. im nächsten Kapitel, p. 179.
- ⁴⁸ Bemerkenswert ist, daß der Sohar das in seinen Grenzen sich vollziehende reine Sexualeben gerade mit der Kategorie des Gerechten verbindet und nicht, wie doch viel eher zu erwarten wäre, mit der des Heiligen. Die letztere Verbindung findet in der Tat in der eigentlich rabbi-

nischen Literatur statt: «Wer sich von verbotenen sexuellen Verbindungen zurückhält, heißt heilig», lautet ein Wort des Jerusalemitischen Talmud, *Jebamoth* II, 4. In zwei Hauptwerken der Kodifikation des Religionsgesetzes, in Maimonides' *Mischne Tora*, und in Abraham ben Davids *Ba'ale ha-Nefesch*, heißt das Kapitel, das über die sexuellen Vorschriften handelt, geradezu «Buch der Heiligkeit».

⁴⁹ *Scha'are 'Ora*, Bl. 21 b, ähnlich auch *Scha'are Zedek*, Bl. 15 c, wo diese Sefira der Gerechte heißt, «weil in ihr die richtige Waage [das Gleichgewicht zwischen den Dingen] enthalten ist und in ihr alle Welten in vollkommener Einung bestehen, und sie erhält das All durch die letzte Sefira *Malchuth*, und oben und unten und an den Seiten steht sie [doch immer] im Zentrum».

⁵⁰ *Midrasch Tebillim*, Bl. 236 a.

⁵¹ *'Abodath ha-kodesch* II, 3, Lemberg 1857, Bl. 33 a.

⁵² Ich gehe hier nicht auf eschatologische Motive in der Vorstellung vom *Zaddik* ein, will aber doch ein überaus merkwürdiges Mythenmotiv erwähnen, in den wirklich etwas Archetypisches im Jungschen Sinne hochkommt. Nach der kabbalistischen Paradiesvorstellung wohnen die Gerechten dort in Höhlen – offensichtlich entsprechend der Grabböhle hier unten. Im Buche *'Emek ha-Melech*, Amsterdam 1648, einem der wichtigsten Texte der späteren Kabbala, heißt es Bl. 88 d von diesen paradiesischen Höhlen, daß sie die Form einer Schlange hätten, die sich in den eigenen Schwanz beißt. Dieses Bild tritt im Sohar, im *Sifra di-Zeniutha* II, 179 a, in einem undurchsichtigen Zusammenhang in der Darstellung der Kosmogonie auf. Daß das Bild des Uroboros nun auch als eschatologisches Endbild der «Wohnung» der Gerechten, in der alles wieder zu seiner ursprünglichen Verbindung und Ausgeglichenheit zurückkehrt, benutzt wird, hängt wohl damit zusammen, daß, wie der Autor sagt, die Schlange nun nicht mehr durch ihr Gift tötet, sondern ihr Gift «versüßt» ist, das heißt in die endzeitliche Harmonie der Dinge aufgenommen.

⁵³ Bachja ben Ascher, *Kad ha-kemach*, ed. Ch. Breit, II, 10 a.

⁵⁴ *Ibid.*, II, 104 a.

⁵⁵ Vital, *Scha'are Keduscha* I, 3.

⁵⁶ Vital, *'Ex Chajim*, Kap. 39, § 1.

⁵⁷ *Messillath Jescharim*, Kap. 13. In J. Wohlgemuths deutscher Übersetzung, Berlin 1906, p. 86–88.

⁵⁸ *Ibid.*, Kap. 18. Über das notwendige Charisma dort, Kap. 26.

⁵⁹ Der Vergleich der Terminologie in den in der Hauptsache in den sechziger Jahren des 18. Jahrhunderts geschriebenen Büchern des Jakob Josef von Polna, eines der ersten Schüler und Altersgenossen des Baalschem, mit der entsprechenden in dem dreißig bis vierzig Jahre später verfaßten *Degel Machaneh Ephraim* des Ephraim von Sedylkow, des Enkels des Baalschem, ist für den hier besprochenen Sachverhalt sehr beweiskräftig.

- ⁶⁰ So im Namen des Bär von Meseritz in dem Buche *Diwre Emeth* seines Schülers Jakob Isaak Hurwitz, Zolkiew 1808 (in Wirklichkeit 1831), Bl. 32 b, sowie in den Vorträgen des Schmelka Horowitz von Nikolsburg, eines anderen Schülers, *Diwre Schmucl*, Lemberg 1868, Bl. 34 a.
- ⁶¹ Israel Jaffe aus Schklow, *’Or Jisrael*, Frankfurt a. d. O. 1702, Bl. 3 a des Vorwortes. Es ist unbemerkt geblieben, daß dies die Quelle für die gleiche Polemik und Ausdrucksweise in den *Toldoth Jakob Josef* des Jakob Josef von Polna ist, der das Werk *’Or Jisrael* mehrfach zitiert. Als aber diese Sätze 1780 in dem chassidischen Buch erschienen – dem frühesten chassidischen Druckwerk –, erweckten sie große Erbitterung bei den Angegriffenen, während die nicht weniger radikalen Formulierungen des älteren (von vielen freilich des Krypto-Sabbatianismus verdächtigten) Autors unbemerkt passierten.
- ⁶² Vgl. *’Ori we-Jisch’i*, Berlin 1714, Bl. 21 a.
- ⁶³ In anderer Richtung hat diesen Zusammenhang eingehend Josef Weiß in seiner wichtigen hebräischen Arbeit über die Anfänge des Chassidismus *Reschith Zemichathah schel Derech ha-Chassiduth* behandelt, «Zion» XVI (1951), p. 46–105. Er stellt die (mir zweifelhaft scheinende) These auf, daß die Anfänge der chassidischen Bewegung geradezu in kausalem Zusammenhang mit den professionellen Enttäuschungen und Fehlschlägen dieser von den gelehrten Schichten mit Abneigung betrachteten Wanderprediger zu erklären seien.
- ⁶⁴ *Me’or ’Enajim*, Slawita 1798, Bl. 141 c.
- ⁶⁵ Vgl. jetzt ausführlich in meinem hebräischen Werk *Sabbatai Zwi und die sabbatianische Bewegung zu seinen Lebzeiten*, 2 Bände, Tel Aviv 1957.
- ⁶⁶ Vgl. meinen Aufsatz über diese Gruppen, «Tarbiz» XX (1950), p. 228–240.
- ⁶⁷ Martin Buber, *Die chassidische Botschaft*, Heidelberg 1952, p. 35, hat sich über das Verhältnis von Lehre und Legende im Chassidismus dahin ausgesprochen, daß «unsere Hauptquelle zu seiner Erkenntnis seine Legende ist, und erst nach ihr kommt seine theoretische Literatur». Diese Grundanschauung, die auch Bubers Präsentation und Deutung des Chassidismus entscheidend bestimmt hat, unterliegt meines Erachtens großen sachlichen und quellenkritischen Bedenken. Vgl. meinen Aufsatz *Martin Buber’s Hasidism* in «Commentary» (New York), Oktober 1961, p. 305–316, deutsch in der «Neuen Zürcher Zeitung» vom 20. und 27. Mai 1962.
- ⁶⁸ Auf diese Unterscheidung zwischen dem auf der Ebene der «Natur» lebenden Normalmenschen und dem «über der Natur» lebenden Charismatiker kommt der Baalschem mehrfach zurück; vgl. zum Beispiel *Toldoth Jakob Josef*, Koretz 1780, Bl. 31 a, 56 b u. ö.
- ⁶⁹ *Toldoth Jakob Josef*, Bl. 184 a.
- ⁷⁰ Vgl. *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, p. 15, und in der *Freundesgabe zum sechzigsten Geburtstag von Kurt Hirschfeld*, Zürich 1962, p. 115–122.
- ⁷¹ Dies wird als Ausspruch des Baalschem in dem Buch *Kethoneth Passim* des Jakob Josef von Polna, Lemberg 1866, Bl. 13 b, zitiert.

- ⁷² Zwischen dem Gerechten als Helfer des Mitmenschen und dem Gerechten als Mittler zwischen Gott und Mensch ist – man möchte fast sagen: leider – in der chassidischen Literatur ein sehr viel geringerer Unterschied, als es in der Darstellung Bubers, der diese Mittlerrolle zu minimalisieren sucht, den Anschein hat. Die kabbalistische Symbolik, die oben dargelegt worden ist und die von den Chassidim übernommen wurde, legte diese Mittlerrolle ja in der Tat überaus nahe.
- ⁷³ *Toldoth Jakob Josef*, Bl. 59b. Die Sohar-Stelle ist aus II, 128 b.
- ⁷⁴ *Porath Josef*, Koretz 1781, Bl. 11a.
- ⁷⁵ *Ta'anith* 22 a. Vgl. darüber zum Beispiel *Toldoth Jakob Josef*, Bl. 34a.
- ⁷⁶ Diese Lehre, die strikt esoterische – und als solche von seinen Schülern unterstrichene – Hauptlehre des Baalschem, wurde als so gefährlich empfunden, daß sie unter dem Einfluß der antichassidischen Polemik später dann nach Möglichkeit so umgedeutet wurde, daß kaum mehr etwas von ihr übrigblieb. Sie ist aus den späteren chassidischen Schriften und auch aus den wissenschaftlichen Darstellungen verschwunden oder unerkennbar geworden. Eine rühmliche Ausnahme bildet die oben erwähnte Arbeit von Josef Weiß, der ihr ausführliche und wertvolle Darlegungen gewidmet hat.
- ⁷⁷ Ein Ausspruch des Baalschem lautet: «Wenn sich der Führer zu einem Gefäß der *Schechina* macht, so breitet sich der Influxus von ihm auf alle seine Zeitgenossen aus»; vgl. *Toldoth Jakob Josef*, Bl. 88 b.
- ⁷⁸ R. Seew Wolf von Schitomir, *Or Ha-me'ir*, Koretz 1798, Bl. 240b, in einer Predigt zum Bußabbath; vgl. darüber in meinem in Anmerkung 67 zitierten Aufsatz in «Commentary», p. 313, sowie hier am Ende von Kap. 5, p. 237–246.
- ⁷⁹ So faßt R. Nachman aus Tscherein die Anschauung des Rabbi von Polna zusammen; vgl. seine anonym erschienene Anthologie der chassidischen Literatur *Leschon Chassidim*, Lemberg 1876, Bl. 82a.
- ⁸⁰ *Toldoth Jakob Josef*, Bl. 4a.
- ⁸¹ Er meint die Erklärung des Maimonides im *More Newuchim* III, 51, über den Status Moses, den wahren prophetischen Stand der höchsten Stufe, wo in der Tat Bestimmungen gegeben werden, die haarscharf an Mystisches im Sinn der chassidischen Lehre von der *Debekuth* heranreichen, ohne daß man deshalb gleich sufischen Einfluß auf Maimonides annehmen mußte, wie Margaret Smith, *An Early Mystic of Baghdad*, London 1935, p. 285, getan hat.
- ⁸² Diese These wird in R. Bär's Vorträgen und den Schriften seiner Schüler, vor allem des Lewi Isaak von Berditschew, unermüdlich wiederholt und variiert.
- ⁸³ Vgl. über diese Auffassung des Nichts meine Studie im «Eranos-Jahrbuch» 1956, Bd. XXV (1957), p. 87–114.
- ⁸⁴ Diese Formulierung der ekstatischen Zielsetzung des Gebets, die der Chassidismus zu größter Popularität gebracht hat, stammt bemerkens-

- werterweise gerade aus einem berühmten Halacha-Werk, den *'Arba Turim* des Jakob ben Ascher in Toledo, *Orach Chajim*, § 98.
- ⁸⁵ Bär von Meseritz, *Likkute 'Amarim*, Koretz 1781, Bl. 49a; *'Or Tora*, Bl. 71 b.
- ⁸⁶ *Ibid.*, Bl. 2 b.
- ⁸⁷ Nachum aus Tschernobyl, *Me'or Enajim*, Bl. 4b/c. Zur Hierarchie der Buchstaben vom *Aleph* bis zum *Taw* vgl. *Toldoth Jakob Josef*, Bl. 7a.
- ⁸⁸ Ungemein scharf tritt diese Symbolik der Sefira in sexuellen Bildern auf, die der Prediger von Meseritz viel mehr verwendet als sein Lehrer, der Baalschem. «*Zaddik* wird der genannt, der mit Gott so verbunden ist wie der Buhle mit der Buhlerin, die nicht voneinander lassen können. So muß seine Verbundenheit mit Gott in Tora und Gebet sein, daß er seiner *Debekuth* halber nicht von ihm lassen kann, und das deutet auf denjenigen, der das Bundeszeichen am Phallus heiligt, der *Zaddik* heißt»; vgl. *'Or ha-'Emeth*, Husiatyn 1899, p. 49.
- ⁸⁹ *Likkute 'Amarim*, Bl. 36a.
- ⁹⁰ Am großartigsten sind die Äußerungen des Elimelech von Lisensk über die Originalität des Gerechten, *No'am Elimelech*, Lemberg 1788, Bl. 61a, 65a.
- ⁹¹ *Berachoth* 17b, im *Toldoth Jakob Josef* oft im Namen des Baalschem vorgetragen.
- ⁹² *Berachoth*, 35 b; vgl. die Sammlung von Stellen darüber in S. M. Wodik, *Sefer Baal Schem Tow*, Lodz 1938, vol. I, p. 272/73.
- ⁹³ Als Losungswort des Baalschem zitiert in Bärs *Likkute 'Amarim*, Bl. 34 b.
- ⁹⁴ So im Namen des Baalschem zitiert von Mose Elkana aus Zborow, *Brith 'Abram*, Brody 1875, Bl. 22a.
- ⁹⁵ *Toldoth Jakob Josef*, Bl. 16b: Der Abstieg ist sicher, der Aufstieg zweifelhaft.
- ⁹⁶ Diese erst von den Schülern des Baalschem in diesem Sinn verwandte berühmte Formel, *Jeridah Zorech 'Alija*, stammt aus dem Talmud, *Makkoth* 7b. Eine Hauptstelle dafür in *Toldoth Jakob Josef*, Bl. 127/28.
- ⁹⁷ In chassidischen Quellen zum Beispiel bei Gedalja von Linitz, *Teschu'oth Chen*, Berditschew 1816, Bl. 23 d. Das Gleichnis vom Spion, der ins Lager des Feindes geht und sich dementsprechend verhalten muß, wird von R. Bär auf den *Zaddik* übertragen, *Likkute Jekarim*, Lemberg 1864, Bl. 14a/b; *'Or Tora*, Koretz 1804, Bl. 146 b (diese Erstausgabe ist unpaginiert).
- ⁹⁸ *Tikkune Sohar*, Nr. 69.
- ⁹⁹ *Toldoth Jakob Josef*, Bl. 64b.
- ¹⁰⁰ Vgl. meine hebräische Arbeit in *Haguth*, Festschrift zum 60. Geburtstag von Hugo Bergmann, Jerusalem 1944, p. 145–152, sowie Siegmund Hurwitz, *Archetypische Motive in der chassidischen Mystik*, in: *Zeitlose Dokumente der Seele*, Studien aus dem C.-G.-Jung-Institut, Bd. III, Zürich 1952, p. 121–212.
- ¹⁰¹ *'Or Tora*, Koretz 1804, Bl. 115 b; in der Neuausgabe Jerusalem 1956, p. 135.

ANMERKUNGEN ZUM KAPITEL «SCHECHINA»

- ¹ Cf. zum Beispiel H. Ringgren, *Word and Wisdom. Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East*, Lund 1947; G. Boström, *Proverbia-Studien*, Lund 1945; O. S. Rankin, *Israel's Wisdom Literature. Its Bearing on Theology and the History of Religion*, Edinburgh 1936; A. P. Heinisch, *Die persönliche Weisheit des Alten Testaments in religionsgeschichtlicher Beleuchtung*, Münster 1933 – um nur einige charakteristische Publikationen zu nennen.
- ² *De ebrietate*, § 30.
- ³ R. Reitzenstein, *Poimandres*, Leipzig 1904, p. 41 ff.
- ⁴ Dies hat der alte Gfrörer, *Philo*, vol. I, p. 217 (Stuttgart 1831), viel schärfer gesehen als Reitzenstein.
- ⁵ *De Cherubim*, § 49.
- ⁶ *De profugis*, § 9.
- ⁷ Vgl. B. Dinaburgs sehr bemerkenswerten Aufsatz über *Zion und Jerusalem als Gestalten im historischen Bewußtsein Israels*, der hebräisch in «Zion» (a Quarterly for Research in Jewish History), vol. XVI (1951), p. 1–17, erschienen ist, besonders p. 4.
- ⁸ So in der *Pesikta rabbati* Nr. 26, ed. Friedmann, Bl. 129b und 131b, wo Jeremia eine schwarzgekleidete Frau erblickt, die sich ihm schließlich als «Ich bin deine Mutter Zion» zu erkennen gibt. Zion als «Mutter Israels» auch im Targum zum Hohen Lied 8:5. Daß die Rede alt ist, zeigt Paulus' ganz selbstverständlicher Gebrauch dieses Tropus im Galaterbrief 4:26, wenn er vom «oberen Jerusalem» spricht, «das unsere Mutter ist».
- ⁹ In der «Harvard Theological Review», 1922, p. 41. Sachlich identisch, wenn auch weniger scharf formuliert, sind die Ausführungen Moores in seinem großen Werk *Judaism*, vol. I (1927), p. 435–437, und vol. III (1930), p. 133.
- ¹⁰ J. Abelson, *The Immanence of God in Rabbinical Literature*, London 1912, besonders p. 77–149. Die wertvolle Monographie leidet unter einer störenden Neigung zu apologetischen Interpretationen, die den Sinn vieler Zitate ausgesprochen auf den Kopf stellen. Wertvolles über das Gemeinsame in den Konzeptionen von Schechina und Heiligem Geist siehe jetzt bei A. Marmorstein, *Studies in Jewish Theology*, Oxford 1950, p. 130–132.
- ¹¹ *Mechilta*, ed. Horovitz und Rabin, p. 51. Ebenso instruktiv ist die Stelle im *Seder Elijah rabba*, ed. Friedmann, p. 87/88, wo der «Heilige, gelobt sei Er», «mein Vater im Himmel» und Schechina neben- und durcheinander gebraucht werden.
- ¹² Zum Beispiel *Exodus rabba* zu Exodus 2:5.
- ¹³ So zum Beispiel, wenig überzeugend, Abelson, p. 122.
- ¹⁴ Rankin, *Israel's Wisdom Literature*, p. 259.

- ¹⁵ *Echa rabbati* (*Petbichta*, § 25) ed. Sal. Buber, Bl. 15 a. In der Übersetzung von August Wünsche, Leipzig 1881, p. 32.
- ¹⁶ Mischna *Sanbedrin* VI, 5; b. *Sanbedrin* 46a/b und *Hagiga* 15 b.
- ¹⁷ Vgl. Kohut im *Aruch completum*, vol. VII, p. 90, und jetzt J. N. Epstein, *Mabo le-nussach ha-mischna*, vol. I, Jerusalem 1948, p. 87. Freilich erzwingt der Zusammenhang der Stelle hier eine Äußerung Gottes; fährt doch die Mischna gleich dahinter fort: «So also leidet Gott am Blut der Schuldigen mit.» Auch Raschis Erklärung zur Stelle beweist, daß sie als eine Äußerung der Schechina las.
- ¹⁸ b. *Sanbedrin*, Bl. 39 b.
- ¹⁹ Im Targum zu Habakuk 3:4.
- ²⁰ Im *Sefer Hechaloth*, das H. Odeberg unter dem Titel *3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch* zuletzt ediert hat (1928), Kap. 7.
- ²¹ Dort, Kap. 16.
- ²² Vgl. *Alphabeth des R. Akiba*, ed. Wertheimer (1914), p. 29.
- ²³ *Midrasch Mischle*, ed. Sal. Buber, Bl. 47a. Vielleicht hatte diese Stelle Manuel Joel, *Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts*, vol. I, Breslau 1880, p. 114, im Sinne, der den «palästinensischen Lehrern» des 2. Jahrhunderts die Anschauung zuschreibt (sicher mit Unrecht und ohne irgendeinen Beleg anzuführen), auch die Schechina trete neben Gottes Gerechtigkeit und Güte wie ein selbständiges Wesen vor Gott hin, um ihm etwas vorzutragen.
- ²⁴ Mose Taku, Fragment des *Kethab tamim*, ediert in der Sammelschrift *Ozar nechmad*, vol. III, Wien 1860, p. 63 und 67. Er erklärt den Midrasch als unauthentisch oder apokryph.
- ²⁵ Saadja, *Emunoth we-De'oth*, ed. Slucki, Kap. III, p. 63.
- ²⁶ W. Bacher, *Die Bibelexege der jüdischen Religionsphilosophen vor Maimuni*, Budapest 1892, p. 20.
- ²⁷ *Kommentar zum Buch Jezira*, ed. Halberstam (1885), p. 16–18. Stufen im *Kabod* unterscheidet Rabbi Chananel von Kairuan (11. Jahrhundert) in seinem Kommentar zum Talmud *Jebamoth 49b*: «jesch Kabod le-ma'ala mi-Kabod.»
- ²⁸ *Kuzari* IV, 3; vgl. H. Hirschfeld, *Das Buch Al-Chazari, aus dem Arabischen übersetzt* (1885), p. 197–198.
- ²⁹ Maimonides, *Führer der Unschlüssigen* I, Kap. 64 und 76 Ende.
- ³⁰ Ed. Albeck, Jerusalem 1940, p. 27.
- ³¹ *Alphabeth des R. Akiba*, ed. Wertheimer, p. 10: «Da zog ich meine Schechina zurück!»
- ³² Vgl. dort, ed. Wertheimer, p. 83.
- ³³ Sol. Schechter, *Some Aspects of Rabbinic Theology*, London 1910, p. 40. Der von Schechter zitierte Text hat eine enge Parallele zu dem Zitat aus einer unbekanntenen Quelle in Juda ben Barsilajs *Jezira*-Kommentar, p. 22.
- ³⁴ So etwa in einem alten Stück (um 1260 verfaßt), wo es heißt, daß sogar die höchste Sefira «von der Kraft Gottes empfangen muß», die also

- über ihr steht und in sie einströmt. Vergleiche den Text in *Madda'e Hajabaduth*, vol. II, 1927, p. 227.
- ³⁵ *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, p. 142-143.
- ³⁶ *Leviticus rabba*, Par. 27, § 10, und *Pesikta* des Rab Kahana, ed. S. Buber, Bl. 78 a.
- ³⁷ Ein ähnliches Gleichnis wird im alten *Tanchuma*, Abschnitt *Pikkude*, § 4, von der Tora gebraucht, die im Innersten der sieben Gemäcker des Palastes weilt. Zu ihr eintreten ist so viel wie zum König selber eintreten!
- ³⁸ *Midrasch rabba* zum Hohen Lied 3:11.
- ³⁹ *Bahir*, § 36. Auch hier ist das Gleichnis aus einem eng verwandten über das Verhältnis Gottes und der Tora in *Exodus rabba*, zu 25:2, Par. 33, entwickelt.
- ⁴⁰ Durch die Aufnahme des Verses Ezechiel 3:12 in die Liturgie.
- ⁴¹ Vgl. E. Preuschen, *Zwei gnostische Hymnen*, Gießen 1904, dem das kabbalistische Vergleichsmaterial natürlich nicht bekannt sein konnte.
- ⁴² Preuschen, p. 41: «So fehlt die . . . Möglichkeit, die Zahl 32 zu deuten, für die sich keine Parallele finden läßt.»
- ⁴³ Die zweite Sefira, nach der deutlichen Aufzählung in § 96 des *Bahir*.
- ⁴⁴ *Baba bathra*, Bl. 16 b.
- ⁴⁵ An der soeben genannten Talmud-Stelle heißt es im Zuge einer anderen Erklärung dieses Wortes *bakol*: «Ein Edelstein hing am Halse Abrahams, und jeder Kranke, der ihn ansah, genas sofort.» Die *Bahir*-Stelle vereinigt beide Erklärungen, in denen sie nur verschiedene Allegorien für denselben Sachverhalt sieht.
- ^{45a} Genesis 24:1.
- ⁴⁶ Vgl. Hans Jonas' Ausführungen über «das Geworfensein», in: *Gnosis und spätantiker Geist* (1934), p. 105-109, dem diese erstaunliche Stelle, die auch ich 1923 noch nicht richtig verstanden hatte, entgangen ist.
- ⁴⁷ Wie das im *Bahir* § 61 und 131 dargelegt wird.
- ⁴⁸ Aus einer freilich besonders schlechten Handschrift ediert in einer (im wesentlichen leider ganz verfehlten Arbeit) von M. Grajwer, *Die kabbalistischen Lehren des Moses ben Nachman in seinem Kommentar zum Pentateuch*, Breslau 1933, p. 63.
- ⁴⁹ So ist der korrupte Text zu verbessern (*nun* als Abkürzung von *nekeba*).
- ⁵⁰ Vgl. Moses ben Nachman in seinem Kommentar zu Exodus 14:19.
- ⁵¹ Diese Etymologie der *Knesseth Jisrael* findet sich noch nicht im *Bahir*, wohl aber, und sogar in besonders merkwürdiger Form, die Idee, daß die «Braut» die Reichtümer aus dem Haus des Vaters vereinigt, sammelt und durcheinandermischt (§ 104).
- ⁵² Hebräisch: *z'ijum kol ha-kochoth*.
- ⁵³ Diese genaue Übersetzung wird nicht davon berührt, daß im Urtext das Wort Schechina hier ohne Artikel steht. Dieser Sprachgebrauch ist schon im Talmud weit verbreitet, weil die Personifikation dem Begriff etwas von der Qualität eines Eigennamens gegeben hat, der, um determiniert zu sein, den Artikel auch im Hebräischen nicht braucht.

- ⁵⁴ *Barajtha de-ma'asse bereschith*, in der Sammlung *Batte midraschoth*, ed. Wertheimer I (1893), p. 12, und *Midrasch Konen* in Jellineks *Beth ha-Midrasch* II, p. 33. Danach ist meine Übersetzung und die Note dazu (*Das Buch Bahir*, p. 124) zu berichtigen.
- ⁵⁵ Dieselbe Vorstellung und Symbolik steht auch schon hinter § 20 des Bahir, wo die beiden Buchstaben *He* im Gottesnamen IHWH das «obere He» und das «untere He» heißen (und nicht einfach das erste und zweite).
- ⁵⁶ Solch loserer Sprachgebrauch des Terminus Schechina wird auch später noch auf Bahir, § 116, gegründet. Cordovero sagt in seinem 1548 verfaßten *Pardes Rimmonim* (Kap. XVI, § 4): «Der gesamte Bereich der *Aziluth*, der göttlichen Emanationen, und jede Manifestation Gottes als Königs der Welt kann Schechina heißen.»
- ⁵⁷ Das Stück *Sidre de-schimmuscha rabba*, in dem sie vorkommen, stammt nicht, wie ich vor dreißig Jahren noch, auf Jellineks Spuren, annahm, aus dem gaonäischen Zeitalter, das heißt von vor dem Jahre 1100, sondern aus dem frühen 13. Jahrhundert. Vgl. meinen Aufsatz darüber in «Tarbiz», vol. XVI, Jerusalem 1945, p. 196–209.
- ⁵⁸ Das Bild stammt, soweit ich sehe, von den deutschen Chassidim um 1200 und ist vom Sohar lebhaft aufgenommen worden; vgl. II, 118a; III, 17a, 231b, 239b und den *Midrasch ha'ne'elam* zu Ruth 83d. Vgl. auch mein Buch *Reschith ha-Kabbala*, p. 222.
- ⁵⁹ «König» wird im Sohar als Appellativ für die dritte und sechste Sefira gebraucht, in der ersten Bedeutung oft als *malke 'ila'ab* (oberer König) präzisiert; vgl. II, 67b u. ö. Die untere Schechina wird im Sohar nur noch an seltenen Stellen und in sehr verblaßter Form auch als «König», «König schlechthin» oder «unterer König» bezeichnet; vgl. I, 29a, 30a, 199b.
- ⁶⁰ Siehe dazu mein Buch *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, p. 184–188. Die Bedeutung des Terminus schwankt im kabbalistischen Sprachgebrauch auffällig stark, und fast jede der wichtigeren Listen der mystischen Appellativa der Sefiroth aus dem 13. und 14. Jahrhundert ordnet ihn anders ein.
- ⁶¹ Beide Thesen sind in verschiedenen Phasen der Geschichte der Kabbala vertreten worden.
- ⁶² *Gikatilla*, *Scha'are 'Ora*, Kap. 9.
- ⁶³ *Ibid.* (ed. Offenbach 1715), Bl. 9a.
- ⁶⁴ Ein Satz aus dem *Midrasch rabba* zum Hohen Lied 5:1, dessen weitere Ausführungen vom Autor ebenfalls benutzt wurden.
- ⁶⁵ *Bereschith rabba*, ed. Theodor, p. 475, 793, 983.
- ⁶⁶ *Sefer ha-jichud ha-'amitti*, Hs. Florenz, Laurentiana, Plut. II, Cod. 15.
- ⁶⁷ Vgl. dessen *'Abodath ha-Kodesch*, Teil IV, Kap. 11.
- ⁶⁸ *Tikkune Sohar*, Tikkun 22, Bl. 65a.
- ⁶⁹ So zum Beispiel in Isaak von Akkos *Me'irath 'Enajim*, Cod. München 17, Bl. 36a.

- ⁷⁰ Vgl. seine langen, oft mißverstandenen Ausführungen im Pentateuch-Kommentar zu Genesis 46:4.
- ⁷¹ Abelson, op. cit., p. 159. Abelson sagt p. 152, es sei nicht klar, welche spezifische kabbalistische Bedeutung Nachmanides dem *Memra* gebe. Das ist aber irrig. Nachmanides bedient sich einer zwar esoterischen, aber durchaus präzisen Terminologie und identifiziert *Memra* und *Schechina*, indem er die letztere als zehnte *Sefira* versteht.
- ⁷² III, 180a, zum Vers Exodus 3:5: ziehe deine Schuhe ab: «Er befahl Moses, sich von seiner irdischen Frau zu enthalten und sich mit der heiligen, himmlischen Lichtfrau (*ʿittetba de-nebiru*) zu vereinigen, die die *Schechina* ist.»
- ⁷³ So wörtlich I, 228b; vgl. auch II, 101a, und III, 124a.
- ⁷⁴ *Schaʿare ʿOra*, Bl. 59b.
- ⁷⁵ Die ausführliche Analyse A. E. Waites in *The Secret Doctrine in Israel*, London 1913, p. 190–269, wäre sehr wertvoll, wenn sie nicht aufs schwerste dadurch beeinträchtigt würde, daß Waite, der den aramäischen Urtext nicht selber lesen konnte und der gerade an den schwierigsten Stellen der oft völlig phantastischen französischen Übersetzung von Jean de Pauly folgte, den Sohar eine Unmenge Dinge sagen ließe, von denen schlechterdings nichts dort steht. Das nimmt dem Buch den Wert für Laien, die seine Aufstellungen nicht in jedem Falle nachprüfen können.
- ⁷⁶ Vgl. III, 214b.
- ⁷⁷ So Psalm 48 in III, 5a/b; Psalm 52 in III, 21a, durchweg unter nur leicht verhüllter Benutzung der Symbolik der Bildung des Sperma im Menschen.
- ⁷⁸ Wörtlich: «so daß sie den Dienst der Liebe an ihm verrichten.» Indem sie die *Schechina* lieben, vollziehen sie den wahren Gottesdienst. (Das Wort *pulchana*, Dienst, hat im Sohar niemals erotische Bedeutung.) Diese Stelle wurde in der Tat später von den antinomistischen Sabbatianern zur Rechtfertigung ihrer orgiastischen Riten des Frauentauschs und der rituellen Unzucht angeführt, als ob dort stünde: «so daß sie das Ritual der Liebe *an ihr* vollziehen.»
- ⁷⁹ III, 296a/b (*Idra Zutta*). Während hier Zion den Schoß der *Schechina* in ihrer heiligen Funktion bildet, kennt der (etwas später schreibende) Autor der *Tikkune Sohar* eine dem entsprechende Symbolik von der dämonischen Seite her. Gerät die *Schechina* infolge der Sünden Israels in die Gewalt der «anderen Seite», so empfängt an Stelle der *Schechina* vielmehr *Lilith* den Influx des Lebens. In diesem Sinn könne im Exil von einem *puendum* der *Schechina* gesprochen werden. (*ʿErwa de-Schechintba*), welches *Lilith* selber sei, das dämonische Gegenbild der *Schechina* und der Geist der Unzucht, der an die Stelle des schöpferischen Empfangs sich einnistet. Der betreffende Passus steht bei uns im Hauptteil des Sohar I, 27a, stammt aber ohne Zweifel wie die ganzen Seiten dort (I, 22b–29a) aus den *Tikkune Sohar*.

- ⁸⁰ Vgl. zum Beispiel die detaillierten Ausführungen in Cordoveros *Pardes Rimmonim*, Kap. VIII, § 18–23.
- ⁸¹ *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, p. 184–193.
- ⁸² Das wird dort aus einer Exegese über Psalm 87:5 herausgelesen, welcher Vers so aufgefaßt wird, als ob er bedeutete: «Von Zion aber wird gesagt: Männliches und Weibliches wird dort geboren.»
- ⁸³ *Pardes Rimmonim*, Kap. XV, § 4, ed. Krakau 1592, Bl. 91c.
- ⁸⁴ Cordovero entwickelt in dem zitierten wichtigen Kapitel seines großen Werkes in tiefsinnigen Ausführungen seine Auffassung von der Sefiroth-Welt als eines Mediums unendlicher Reflexion, in dessen Ganzem, aber auch in jeder einzelnen Monade oder Sefira, das Licht aller Sefiroth sich unendlich reflektiert. Nicht nur wird das Licht von der Schechina als der letzten Sefira zurückgeworfen und strahlt bis in die oberste zurück, sondern dies reflektierte Licht (*Or chozer*) wird seinerseits wieder zu einem direkten Licht, indem es sich an der ersten Sefira reflektiert. So entsteht hier ein unendlicher Reflexionsprozeß, in welchem, anders als im Sohar, das eigentliche dialektische Leben der schaffenden Gottheit sich bestimmt. Dies ist die Dialektik der Bewegung, «deren Anfang in ihrem Ende und deren Ende in ihrem Anfang beschlossen liegt», wie Cordovero mit einem Zitat aus dem Buch *Jezira* I, 5, sagt. Hier ist natürlich nicht nur die letzte, sondern jede Sefira als Spiegel oder, genauer, als Medium definiert (Bl. 89d), welches das Licht teilweise durchläßt, teilweise aber zurückwirft.
- ⁸⁵ Am besten definiert von Chajim Vital, *Ez Chajim*, Kap. 42, § 1. Das ganze große Kapitel 42 des Grundbuches der Iurianischen Kabbala ist dem Problem der «männlichen und weiblichen Wasser» gewidmet. Irreführend gerade im entscheidenden Punkt ist hier übrigens die Definition bei Knorr von Rosenroth in seinem Lexikon oder Sammlung von *loci communes* der Kabbalisten, Bd. I seiner *Kabbala denudata* von 1677, p. 543: «quo termino denotatur semen seu principium foemininum vel passivum circa generationem seu productionem alicujus rei.» Daß es sich um aktive Kräfte des Weiblichen handelt, ist aus dieser Definition nicht zu ersehen!
- ⁸⁶ Dieser Gedanke ist nicht neu und im wesentlichen in einer interessanten Stelle des Buches Bahir, § 45, dargelegt: «Was bedeutet der Vers [Levitikus 26:28]: Und auch ich werde euch züchtigen, siebenfach für eure Sünden? Das ist so zu verstehen: Gott spricht: ‚Ich werde euch züchtigen‘, und die Gemeinde Israel [das heißt die Schechina] spricht: ‚Glaubt nicht, daß ich für euch um Erbarmen bitte; nicht nur, daß ich das Urteil spreche, sondern ich züchtige euch noch. Und was bedeuten die Worte ‚sieben für ihre Sünden‘? Das bedeutet: Wenn die Gemeinde Israel sagt, ‚auch ich werde euch züchtigen‘, so gesellen sich ihr jene [sieben Sefiroth] zu, von denen es heißt [Psalm 119:164]: ‚Für die sieben preise ich dich täglich‘, und heben an und sprechen: ‚Auch wir sieben – obwohl unter uns eine ist, die über das Verdienst und das

- Gute gesetzt ist – werden uns verwandeln und euch strafen. Und warum? Für eure Sünden. Und kehret ihr zurück, so werde auch ich mit euch zurückkehren, und wir alle wollen den König um Erbarmen bitten.‘»
- ⁸⁷ III, 74a. Daß die Schechina jetzt mit der «anderen Seite» verschlungen ist, sagt zum Beispiel klar I, 12 b.
- ⁸⁸ Das Bild vom «Baum des Todes» ist nicht vom Sohar geprägt, sondern aus einem späten Midrasch über die Sünde Adams genommen; vgl. *Seder Elijahu rabba*, ed. Friedmann, p. 23.
- ⁸⁹ Vgl. zum Beispiel I, 154 b.
- ⁹⁰ Diese These ist vor allem in dem in Anmerkung 1 erwähnten Buch von Boström auf interessante Weise zu begründen versucht worden.
- ⁹¹ Eine ausführliche Beschreibung der dämonisierten Figur des «hurerischen Weibes» als Gegengottheit zur Schechina findet sich zum Beispiel I, 148 a.
- ⁹² Sohar I, 35 b, 221 b, und II, 48 b.
- ⁹³ Zuerst wird diese, eine Formulierung des Sohar benutzende Formel im Namen Moses Cordoveros angeführt von dessen Schüler Elia de Vidas in dem um 1575 verfaßten *Reschith Chochma*, ed. Munkacz, Bl. 198 b.
- ⁹⁴ Dieser ursprünglichste Text des Berichtes ist erst 1940 von S. Assaf aus einem vorher ungedruckten Briefe veröffentlicht worden; vgl. *Kobez al jad*, *Minora Manuscripta Hebraica*, vol. XIII, herausgegeben von der Gesellschaft *Mekitze Nirdamim*, p. 123. Spätere Varianten stehen im *Emek ha-melech* des Naphtali Bacharach, Amsterdam 1648, Bl. 109c, und im anonymen *Chemdath Jamin*, vol. II (Venedig 1763), Bl. 4a.
- ⁹⁵ Gemeint ist, daß sie schwarze Witwenkleidung anhatte, nicht etwa, daß sie unbedeckt war. Der Autor des *Emek ha-melech* schreibt: «Er sah sie, wie sie der Prophet Jeremia gesehen hat, als sie mit zerzaustem Haar aus dem Allerheiligsten herauskam.» Der Safeder Mystiker Abraham Halevi galt allgemein als eine Reinkarnation des Propheten Jeremia. Vgl. auch oben Anmerkung 8.
- ⁹⁶ H. Zeitlin, *Gesammelte Schriften, Ketabim nibcharim* II, 2, Warschau 1912, p. 112, in einem sonst recht schwachen und zur Sentimentalität neigenden Essay «Schechina», das aber als die erste Behandlung des Problems Aufmerksamkeit verdient und vor fast fünfzig Jahren nicht nur auf mich als ein erstes Aufblitzen von Verständnis für kabbalistische Symbole Eindruck gemacht hat.
- ⁹⁷ Vgl. die im 3. Kapitel, Anmerkung 100, angeführten Arbeiten.
- ⁹⁸ John Woodroffe, *Shakti and Shākta, Essays on the Shākta Tantrashastra*, Madras 1920; Heinrich Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, New York 1946.
- ⁹⁹ Zimmer, p. 139.

ANMERKUNGEN ZUM KAPITEL «GILGUL»

- ¹ Vgl. A. Schmiedl, *Studien über jüdische Religionsphilosophie* (1869), p. 157 bis 166.
- ² Walter Stettner, *Die Seelenwanderung bei Griechen und Römern* (1934).
- ³ Die manichäischen Lehren sind speziell von A. Williams Jackson im «*Journal of the American Oriental Society*», vol. 45 (1925), p. 246–268, untersucht worden.
- ⁴ Vgl. Metz, *Die Renaissance des Islam* (1922), p. 58.
- ⁵ Saadia, *ʿEmunoth we-Deʿoth* VI, 7.
- ⁶ Al-Baghdādi, *Moslem Schisms and Sects*, Part II, translated by A. Halkin (1935), p. 92.
- ⁷ Zuerst vollständig mitgeteilt in S. Poznańskis Artikel *Aus Qirgisani's Kitab al-ʿanwar*, «*Semitic Studies in Memory of Dr. Alexander Kohut*» (1897), p. 435–453.
- ⁸ Hans Söderberg, *La Religion des Cathares* (1949), p. 152–154; Arno Borst, *Die Katharer* (1953), p. 168–171. Der Problemmzusammenhang mit der provenzalischen Kabbala ist diesen Autoren fremd geblieben.
- ⁹ Ich verbessere auch hier an verschiedenen Stellen meine 1923 erschienene Übersetzung.
- ¹⁰ Vgl. mein *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, p. 94–109.
- ¹¹ b. *Chagiga* 13b–14a.
- ¹² Zu Ekklesiastikus 12:7 (auf welchen Vers am Ende auch die oben zitierte Bahir-Stelle Bezug nimmt) bringt b. *Schabbath* 152b folgendes: «Die Rabbinen lehrten: ‚und der Geist kehrt zu Gott zurück, der ihn gegeben hat.‘ Gib ihn ihm zurück, wie er ihn dir gegeben hat. Wie er ihn dir in Reinheit gegeben, so gib du ihn ihm in Reinheit zurück. Ein Gleichnis: Einst verteilte ein König unter seine Diener königliche Gewänder. Die Klugen wickelten sie zusammen und legten sie in die Truhe, die Toren aber verrichteten in ihnen ihre Arbeit. Als nach Ablauf der Tage der König nach seinen Gewändern verlangte, gaben die Klugen sie ihm sauber zurück, die Toren aber gaben sie ihm schmutzig zurück. Da freute sich der König über die Klugen und zürnte über die Toren. Bezüglich der Klugen ordnete er an: die Gewänder sind in das Schatzhaus zu bringen, und sie selber mögen in Frieden nach Hause gehen. Bezüglich der Toren aber ordnete er an: die Gewänder sind zum Wäscher zu bringen, und sie selber sperre man ins Gefängnis. So spricht auch Gott vom Leib der Gerechten [Jesaja 57:2]: ‚er komme in Frieden, sie mögen auf ihren Lagerstätten ruhen.‘ Und von ihrer Seele heißt es [I. Samuel 25:29]: ‚so möge die Seele meines Herrn in das Bündel des Lebens eingebunden sein.‘ Über den Leib der Frevler aber spricht er [Jesaja 48:22]: ‚keinen Frieden, spricht der Herr, für die Frevler.‘»
- ¹³ Auch in der stark neuplatonisch gefärbten arabischen Schrift über die Seele des Pseudo-Bachja, ed. Goldziher, p. 64–65, wird die Seele als

- «schönes Gewand» bezeichnet, aber eben im Hinblick auf die eben mitgeteilte Talmud-Stelle. Die Umdeutung der Bahir-Stelle auf die übliche Symbolik (die Körper als die Gewänder der Seelen) bei Robert Eisler, *Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike* (1925), p. 355, erledigt sich durch den Aufweis der talmudischen Quelle. Nicht besser steht es übrigens mit den anderen dort, p. 354, aus Josephus' *Bell. Judaic.* II, 8, 14, und III, 8, 5, und Pseudo-Philos *Liber antiquitatum Biblicarum* beigebrachten Belegen für eine angeblich pharisäische Lehre von einer «Mehrzahl aufeinanderfolgender Wiedergeburten der Seelen der Gerechten», über die ich hier nicht gehandelt habe, da ich in den von Eisler angeführten Quellen nichts davon zu finden vermag.
- ¹⁴ So glaube ich, jetzt die Stelle richtiger deuten zu können als durch die früher (Bahir, p. 112) von mir gegebene Deutung des Einsammelns auf den Tod. Eine alte gnostische Symbolik des «Einsammelns des Samens» ist, in antinomistischen Zusammenhängen, aus Epiphanius' Berichten im *Panarion* bekannt, über die ausführlich L. Fendt, *Gnostische Mysterien* (1922), p. 5 ff., gehandelt hat.
- ¹⁵ Die Symboliken der §§ 104, 123 und 126 des Bahir sind nicht in allen Details, aber doch im wesentlichen identisch und erklären einander.
- ¹⁶ b. *Jebamoth* 63b.
- ¹⁷ Rekanati, *Tora-Kommentar*, Venedig 1545, Bl. 62a und 209a.
- ¹⁸ Nachmanides, *Scha'ar ha-Gemul*, Ferrara 1556, Bl. 9a/b.
- ¹⁹ Der Ausdruck beruht auf einem Wortspiel. *Sod ha-'ibbur* ist im Talmud die Bezeichnung für einen mit der Astronomie zusammenhängenden Sachverhalt: den Ausgleich der Mond- und Sonnenjahre durch «Schwängerung» (*'ibbur*) des Mondjahres durch einen Zusatzmonat. Die Kabbalisten scheinen ihn im Sinn von «Übergang» von einem Körper zum andern benutzt zu haben. Es können aber auch andere Bedeutungsnuancen hineinspielen: auch die mystische Erleuchtung der Frommen durch den Influxus von oben wird als «Schwängerung» bezeichnet.
- ²⁰ Solche Stichverse, die in der alten kabbalistischen Literatur immer wiederkehren, waren (außer den oben gelegentlich des Buchs Bahir genannten) vor allem Exodus 34:7, Deuteronomium 3:26, Deuteronomium 33:6 (auf Grund des Targum), 2. Samuel 14:14; viele Verse in Hiob 33; Ekklesiastikus 1:9, 4:2, 8:10, 8:14. Vgl. auch die Zusammenstellung in dem um 1240 verfaßten *Scha'ar ha-schamajim* des Jakob ben Schescheth von Gerona, gedruckt in *'Ozar nechmad* III (1860), p. 162.
- ²¹ So schon in allen Schriften der Schule von Gerona, besonders bei Esra ben Salomo und Nachmanides in seinem Tora-Kommentar und andern Werken.
- ²² Bohar II, Bl. 95–109; in der englischen Übersetzung *The Zohar*, translated by H. Sperling and M. Simon, vol. III (1933), p. 285–333, freilich von vielen Digressionen unterbrochen.
- ²³ Über die Entstehung und Frühgeschichte dieses hebräischen Ausdrucks für Seelenwanderung habe ich in der hebräischen Zeitschrift «Tarbiz»,

- vol. 16 (1945), p. 135–139, behandelt. Auf einen entsprechenden arabischen Terminus bei den Ismailiten hat G. Vajda in RHR, vol. 107 (1955), p. 91–92, hingewiesen. Genau entsprechend dem hebräischen *bitbgalgel* (wörtlich: sich [von Ort zu Ort] wälzen oder drehen) gebraucht, aber schon lange vor den arabischen und hebräischen Quellen Augustin in seinem Bericht über den Seelenwandelglauben der Manichäer das lateinische *revolvi*; vgl. zwei Stellennachweise bei Söderberg, *La Religion des Cathares*, p. 153. Die Seelen der frommen *auditores* kommen nach ihrem Tod nicht direkt in den Himmel, sondern wandern ihrem Glauben nach in *electi* (*in electos revolvi arbitrantur*).
- ²⁴ Am deutlichsten spricht der *Midrasch ha-ne'elam* zu Ruth, im *Sohar chadasch* (1885), Bl. 89a, die Beschränkung der Seelenwanderung auf Kinderlose aus. Dort heißt es ausdrücklich, daß für andere Vergehen diese Sühne nicht in Betracht komme. Nur an sehr wenigen Stellen ist vom *Gilgul* die Rede, ohne daß sich aus dem Zusammenhang ergibt, daß vorher von Kinderlosigkeit die Rede ist, wie etwa I, 239a, und III, 88b, 182b. Das Gleichnis aus Bahir § 135 wird nun im *Sohar* mit Vorliebe auf die Kinderlosen übertragen und eingeschränkt: vgl. zum Beispiel I, 186b–188a; II, 91b; III, 177a. Freilich könnte II, 91b, auch allgemeiner von früheren Sünden, die nicht näher spezifiziert sind, verstanden werden.
- ²⁵ Vgl. III, 7a.
- ²⁶ Aus Gikatillas *Ta'ame ha-mitzwoth* stammen die zahlreichen einschlägigen Zitate, die Menachem Rekanati in seinen *Ta'ame ha-mitzwoth*, Basel 1580, anonym aus «modernen Kabbalisten» (das heißt solchen vom Ende des 13. Jahrhunderts) mitteilt. Gikatillas großes Werk ist in dem gleichnamigen Buch des Isaak ibn Farchi (um 1520), das sich in vielen Handschriften erhalten hat, plagiiert. Gikatilla setzt aber in einzelnen Fällen solchen *Gilgul* auch für andere Vergehen, wie Liedersingen mit Frauen oder Abschneiden der Ecken des Haupthaars – der Übertreter läuft Gefahr, seine nächste Wanderung als katholischer Priester mit der Tonsur zu verbringen.
- ²⁷ Ich habe diese Abhandlung in «*Tarbiz*», vol. 16 (1945), p. 139–150, veröffentlicht.
- ²⁸ Vgl. zum Beispiel das unten mitgeteilte Stück über die Funken, p. 213, und das Zitat aus Schescheth in «*Tarbiz*», loc. cit., p. 150 oben.
- ²⁹ *Tikkune Sohar*, Nr. 69; Bl. 99b, *Ra'ja Mehemna* III, 216a (Mose ist durch viele *Gilgulim* hindurchgegangen, um Israel im Exil beizustehen). Etwas von Moses' Seele ist in jedem Tora-Gelehrten in allen Generationen vorhanden.
- ³⁰ Dies findet sich zuerst bei Isaak von Akko in einem noch ungedruckten wichtigen Stück der Bibl. Laurentiana in Florenz, Plut. 44, Cod. 14, Bl. 136b, als mündliche Tradition, die er gehört habe.
- ³¹ Als Abschluß einer von den Kabbalisten auf die Seelenwanderung bezogenen Rede: «All das wirkt Gott zwei- oder dreimal an einem Mann:

seine Seele aus der Verwesung zurückzuführen, um im Lichte des Lebens zu leuchten.» Als biblischer Beleg für diese Lehre konnte in der Tat kaum eine passendere Stelle gefunden werden.

- ²² So zum Beispiel Sohar III, 216b (*Ra'ja Mehemna*).
- ²³ Bachja ben Ascher zur Tora (Deuteronomium 33:6), ed. Venedig 1544, Bl. 240b, sowie ausführlich Josef Alkastiell (1482) in seinen Responsen, die ich in «Tarbiz», vol. 24 (1954/55), veröffentlicht habe, p. 194. In Cod. Parma de Rossi, 1230, Bl. 114a, lesen wir (in Traditionen von zirka 1300), es gäbe einen Ort zwischen Paradies und Hölle, der das «Tal der Tränen» (Purgatorium?) heißt. «Dort wohnen die Seelen, die noch einmal in die Welt zurückkehren müssen.»
- ²⁴ Im grade umgekehrten Sinn wird die Lehre nur von David ibn Zimra in dem 1560 verfaßten *Migdal David* vorgetragen: die Gerechten nur dreimal, die Bösen bis tausendmal; ed. Lemberg 1883, Bl. 30a.
- ²⁵ Es heißt von ihm bei Bachja ben Ascher zu Exodus 3:6 (Bl. 69a): «Er schaute mehr von der Schechina, als er erfassen konnte, und verwirkte dadurch sein Leben.» Ähnliches auch bei Isaak von Akko, *Me'irath 'Enajim*, Cod. München, Hebr. 17, Bl. 19a. Viel schärfer über Abels spirituelle Sünde äußert sich das Stück des Pseudo-Jehuschiel (zirka 1250), das ich in «Tarbiz», vol. 4 (1933), p. 69, veröffentlicht habe. Dort werden sowohl Kain als Abel als «Zertreter der [spirituellen] Pflanzungen» definiert.
- ²⁶ Bachja ben Ascher zu Exodus 3:6.
- ²⁷ Am ausführlichsten sind diese Verhältnisse in den *Tikkune Sohar* Nr. 69 und in Isaaks von Akko *Me'irath 'Enajim* besprochen.
- ²⁸ Moses de Leon in *Sod 'Injan Pessach*, Hs. Schocken, Kabbal. 14, Bl. 86b; *Sefer ha-Peli'a* (Koretz 1784), Bl. 101d.
- ²⁹ Moses de Leon, loc. cit., und seitdem sehr oft. Daß Hiob aus einer Leviratsehe stammte, also selber ein Reinkarnierter war, steht zuerst im *Ra'ja Mehemna* III, 216b, und in gleichzeitigen Collectaneen aus der Schule des Salomo ben Adreth in der Hs. Halberstam 174, Bl. 19a (jetzt im Jews' College, London).
- ⁴⁰ H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judentums* (1949), p. 98 bis 116, dessen Berufungen auf rabbinische und kabbalistische Quellen oder Parallelen freilich nur mit Vorsicht und Kritik benutzt werden können.
- ⁴¹ M. de Leon, Hs. Schocken, Bl. 86a; Rekanati, Tora-Kommentar, an zwei Stellen, zwar einmal hinter einem Sohar-Zitat, aber keinen Teil davon bildend (ed. 1545, Bl. 13a). Trotz vielen «Zitaten» dieser Idee aus dem Sohar steht nichts davon in diesem Werk, auch nicht in den *Tikkunim*.
- ⁴² So Joseph ben Schalom (um 1300) in Hs. Paris 842, Bl. 37b, Joseph Alkastiell; vgl. meine Bemerkungen dazu in «Tarbiz», vol. 24, p. 176.
- ⁴³ Vgl. im *Sefer Peli'a* (um 1350 verfaßt), ed. Koretz 1784, Bl. 42a/b.
- ⁴⁴ «Tarbiz», vol. 16, p. 138 (im Namen des Joseph ben Samuel, aus dem Kreis der Geronenser Kabbalisten um 1220). Vgl. auch im Sohar I,

- 131a; II, 100a; III, 306a (wo aber der Terminus «Funken» nicht gebraucht wird); Joseph Alkasti in seinen kabbalistischen Responsen, § 12, «Tarbiz», vol. 24, p. 195 (der von Zweigen statt Funken spricht); David ibn Zimra, *Migdal David*, Bl. 45a.
- ⁴⁵ «Tarbiz», vol. 16, p. 143. Fast dieselbe Auffassung später dann auch bei Chajim Vital im *Sefer Gilgulim*, Kap. 5.
- ⁴⁶ Zuerst in einem Stück aus dem Kreis der Schüler des Sal. ben Adreth, Ms. Parma, de Rossi 1221, Bl. 288b: «Der Gerechte kennt die Seele seines Tieres [Proverbien 12: 10], denn die Seelen der Tiere sind Funken von der Seele des Menschen.» Sehr Ähnliches trägt auch Gikatilla zu diesem Vers vor. Schon im Sohar I, 20b, wird ein Zusammenhang der Menschenseelen und Tierseelen in der Emanation gefunden: Aus den «Schlacken» der Geister und Seelen der Menschen sind die der Tiere entstanden. Der Begriff der Seelenfunken ist wohl vor allem über Josef Gikatillas Werk über die Gebote zu den Kabbalisten des 16. Jahrhunderts gelangt, das um 1520 in Saloniki verbreitet war. 1536 ist die Lehre dem Josef Karo schon ganz geläufig, vgl. R. Z. Werblowsky, *Joseph Karo*, 1962, p. 112–113.
- ⁴⁷ Die Terminologie ist nur an solchen Stellen präzise, wo von den Funktionen und der Teilung der drei «Seelen» gesprochen wird. Wo aber von der einen Seele schlechthin die Rede ist, treten alle drei Begriffe ununterschieden auf.
- ⁴⁸ *Tikkunim* Nr. 70f., 125b–126a und 138a, wo drei Typen der Stimme nach den drei Tönen des Schofar unterschieden werden.
- ⁴⁹ So im Fall der Wiedergeburt aus der Leviratsehe; vgl. am Ende des Tikkun Nr. 26.
- ⁵⁰ All dies vor allem am Ende des Tikkun Nr. 70, Bl. 137b–138a.
- ⁵¹ Tikkun Nr. 70, Bl. 132a. Über den Zusammenhang der «Gestalt des Königs» mit den 613 Geboten dort, Bl. 131a.
- ⁵² Der ausführlichen Darstellung dieser Prozesse ist vor allem Tikkun Nr. 69 gewidmet; Wichtiges dazu ist aber auch in Nr. 26 und den im *Sohar chadasch* gedruckten Tikkunim-Stücken enthalten. «Es gibt keine Sefira, die der himmlische Mensch [[?] Adam 'ila'ab], der die Buchstaben des Gottesnamens *Jod He Waw He* bildet, nicht im *Gilgul* durchläuft.» Hier ist der *Gilgul* der Emanationsprozeß selber! (Tikkun 69, Bl. 102b oben; vgl. dort auch vor allem Bl. 109b–110b.)
- ⁵³ Nur an einer Stelle (Tikkun Nr. 70, Bl. 132b–133a) ist von Seelen der Frevler als Funken (*nitzotzin*) die Rede, die in den Samentropfen geworfen werden.
- ⁵⁴ Zum Beispiel Tikkun 69, Bl. 99b und 102b. Vor allem gehören hierher die häufigen und längeren Ausführungen über die *Gilgulim* Moses, die aber mit der *Ibbur*-Lehre verbunden sind: Etwas von der Seele Moses ist in jedem Gelehrten, der die Tora uneigennützig studiert – eine Lehre, die Cordovero dann unter allegorischer Umdeutung der Tikkunim-Stellen scharf bestritten hat (*Pardes Rimmonim*, ed. 1592, Bl. 65b).

- ⁵⁵ Tikkun Nr. 70, Bl. 133a. Diese Vorstellung schon in dem Aggadoth-Kommentar des Ezra aus Gerona zum Traktat Kidduschin, gedruckt in *Likkute schikhecha wa-Pe'a*, Ferrara 1556, Bl. 14b, aber auch in Gikatillas *Ta'ame ha-Mitzwoth*, Ms. Cambridge, Bl. 15b.
- ⁵⁶ Der Influxus des Emanationsstromes in den Sefiroth selbst heißt ebenfalls *sod ha'ibbur*. Durch ihn wird der Ausgleich der mystischen «Sonne» mit dem «Mond» erreicht und die Verminderung des «Mondes» durch die Schwängerung vom Licht der Sefira *Tif'ereth* aufgehoben; vgl. Menachem Zijoni zur Tora, ed. Lemberg 1882, Bl. 67a.
- ⁵⁷ Vgl. Sohar II, 104a/b, und III, 217a. Der Hauptteil des Sohar kennt keinen festen Begriff für diesen Vorgang, während der *Ra'ja Mehemna* III, 216a, und *Tikkune Sohar* Nr. 69, Bl. 99a, schon von 'Ibbur in diesem bestimmten Sinn sprechen. Eine wichtige Parallele zu der Sohar-Stelle über Nadab und Abihu bei Isaak von Akko in den Supplementen zu *Me'irath 'Enajim*, die nur im Cod. Leiden, Hebr. 93, Bl. 155b, steht: er habe gehört, «daß die Seelen des Nadab und Abihu, da sie unverheiratet und kinderlos starben und ihre Seelen nicht sonderlich vollkommen waren, in Pinchas eingetreten seien, denn solange der Mensch keine Kinder habe, sei seine Seele nur potentiell und werde erst, wenn er einen Sohn oder eine Tochter erzeugt habe, aktualisiert, und solange das nicht eintritt, sei er nicht vollkommen und komme nicht aus der Seelenwanderung (*Gilgul*) heraus». Spätere Kabbalisten haben (im 16. Jahrhundert) auch das spezifische Verhältnis des Jüngers zum Meister durch Seelenschwängerung erklärt; vgl. zum Beispiel Responzen des David ibn Zimra, § 472, und Cordovero zum Sohar I, 192a (in Azulajs *'Or ha-Chamma*). Die Differenz von *Gilgul* und 'Ibbur definiert Isaak von Akko zum Beispiel op. cit., Cod. München 17, Bl. 139b: «'Ibbur findet im Reich der Lebenden statt, *Gilgul* im Reich der Verstorbenen; vom 'Ibbur wird die Seele betroffen [die ‚geschwängert‘ wird], vom *Gilgul* der Körper [in den die Seele bei der Geburt eintritt].»
- ⁵⁸ Moses Cordovero, *Schmu'a Me'injan ha-Gilgul*, gedruckt in *Sefer ha-Schem*, Venedig 1600/01, Bl. 37a, sowie in seinen «Forschungen über die Engel», die am Ende von R. Margalioth, *Mal'akhe 'Eljon* (Jerusalem 1945) gedruckt sind.
- ⁵⁹ Vital, *Scha'ar ha-Gilgulim* (1912), Bl. 22a.
- ⁶⁰ Vgl. meinen Artikel *Dibbuk* in der *Encyclopaedia 'ibbrith*, sub voce. Der Ausdruck kommt zuerst in einem jiddischen Text aus Wolhynien um 1680 vor.
- ⁶¹ David ibn Zimra, *Metzuddath David*, Zólkiew 1862, Bl. 27d, in einer langen und sehr wertvollen Ausführung über die Lehre von der Seelenwanderung (Bl. 27c-30d).
- ⁶² Ms. Jerusalem 8° 597, Bl. 201b (Abteilung der Verbote, § 62).
- ⁶³ Salomo Alkabez, *Schoresch Jischaj* (1891), Bl. 79b, sowie dann bei seinem Schüler Moses Cordovero, *S. Schi'ur Koma* (1883), Bl. 82a.

- ⁶⁴ Die Entrüstung, mit der Reuchlin im zweiten Buch von *De arte cabalistica* über die dem Pythagoras zugeschriebene Lehre spricht, beweist, daß er nichts davon wußte, daß sie auch in der Kabbala vertreten wurde.
- ⁶⁵ *De occulta philosophia*, lib. III, § 41.
- ⁶⁶ Juda Chajjat in seinem Kommentar zum *S. Ma'areketh ha-³Elabuth*, Ferrara 1558, Bl. 204a/b.
- ⁶⁷ In dem Artikel «Kabbala» der *Encyclopaedia Judaica*, vol. IX (1932), col. 707, und in meinem Aufsatz in «Tarbiz», 16, p. 136, habe ich die Ansicht vertreten, daß Esra ben Salomo oder Azriel von Gerona diese Lehre andeutend vertreten haben, muß diese Meinung aber korrigieren. Meine Belegstelle aus Azriels Gebetkommentar in der Parmaer Handschrift Stern 46, Bl. 78a, enthält einen korrupten Text, und der korrekte in Hs. Cambridge Dd. 4. 2.³, Bl. 10b (*nepesch bebemith* statt *'onesch b.*) läßt nichts mehr von solcher Andeutung übrig. Die Stellung des anonymen Autors des Buchs Temuna (um 1240), der die Lehre vom *Gilgul* und den Begriff kennt, ist undurchsichtig. Der alte Kommentar hat ihn, vielleicht mit Recht, für die Lehre vom *Gilgul* auch in Tiere in Anspruch genommen.
- ⁶⁸ So Menachem Rekanati, Meir abu Sahula (am Ende seines Kommentars zum Buch Bahir, der anonym in der ed. Wilna 1883 ediert ist), das Buch Peli'a (besonders ed. Koretz 1784, Bl. 21d), Isaak von Akko. Josef Albo polemisiert um 1425 gegen diese Lehre als von den Kabbalisten vertreten; vgl. *Ikkarim* IV, § 29.
- ⁶⁹ So zuerst bei Josef Gikatilla in den *Ta'ame ha-Mizwoth*, Hs. Cambridge Dd. 4-2⁸, Bl. 49. David ibn Zimra bringt diese Begründung im Namen des Sohar, was vielleicht auf einer Gedächtnisverwechslung mit Gikatilla beruht.
- ⁷⁰ Ibn Zimra, *Migdal David*, Bl. 30c, zitiert eine anonyme Quelle, in der solche Wanderung sogar bis in Würmer geht. Aber zwischen jeder Wanderung in Tiere erfolge eine in den Menschen, um ihm eine Chance zu geben. Versagt er, sinkt er auf eine tiefere Stufe des tierischen Lebens.
- ⁷¹ G. Scholem, *Einige kabbalistische Handschriften im Britischen Museum* (1932), p. 28/29; G. R. S. Mead, *Fragments of a Faith Forgotten*, p. 232, hat in diesem Sinn schon Irenaeus' Referat über die Lehre des Gnostikers Karpokrates (*adv. heres* I, 25, 4) interpretiert – ob mit Recht, scheint mir sehr zweifelhaft.
- ⁷² Sohar II, 94b (die Seite, obwohl im Text des Hauptteils gedruckt, gehört der *Tikkunim*-Schicht an), sowie mehrfach in den *Tikkune Sohar*. In Nr. 70, Bl. 132a, wird eine Umdeutung von Psalm 22:21 erwähnt, die voraussetzt, daß es eine Erklärung gab, die diesen Vers auf die Wanderung der Menschenseele in einen Hund bezog.
- ⁷³ Rabbi Josephs Kommentar zum Buch Jezira, der unter dem Namen des R. Abraham ben David (Rabad) gedruckt ist, war vielleicht die letzte Quelle, auf die Henry Mores Formulierungen der Hauptlehren der Kabbalisten in seiner *Cabala Aëto-Paëdo-Melissaea* zurückgeht, die

- in der *Kabbala denudata*, vol. I (1677), pars 2, p. 294, gegeben wird: aus jedem partikularen Geist könne wohl, wenn er etwa ein Kieselstückchen sei, eine Pflanze werden, aus der Pflanze ein Tier, aus dem Tier ein Mensch, aus dem Menschen ein Engel und aus dem Engel schließlich Gott, der Schöpfer des neuen Himmels und der Erden. Setzt man hier für «Gott» die *Sefiroth* ein (die freilich grade der Pseudo-Rabad *nicht* als wesensgleich mit Gott sah!), so hat man in der Tat die Lehre von der Wandlung aller Wesen, wie sie Rabbi Joseph vorgetragen hat. Vgl. dazu Joh. Wachter, *Der Spinozismus im Jüdenthumb oder die von dem heutigten Jüdenthumb und dessen geheimen Kabbala Vergötterte Welt*, Amsterdam 1699, p. 102–103 und p. 223–243, dessen Kommentar über diese pantheistischen Sätze sehr aufschlußreich ist.
- ⁷⁴ Vgl. meine *Jüdische Mystik*, p. 267–275.
- ⁷⁵ Ich zitiere das «Buch von den *Gilgulim*» nach der besten Ausgabe, Przemysł 1875, die andere Rezension *Scha'ar ha-Gilgulim* nach der Ausgabe Jerusalem 1912.
- ⁷⁶ *Midrasch Schemoth rabba*, Par. 40, und *Tanchuma*, Abschnitt *ke tissa*, § 12.
- ⁷⁷ Vor allem im *Sefer Gilgulim*, Kap. 1–3, sowie im *Scha'ar Gilgulim*, Kap. 11.
- ⁷⁸ Nur Luria hob diesen *Adam Kadmon* noch über die *'Aziluth*-Welt heraus, während sonst die Kabbala des 16. Jahrhunderts nur die vier andern «Welten» kannte.
- ⁷⁹ Vital spricht in seinem Buch *Scha'are Keduscha* III, § 2, von drei *Machtzabim*, einem der Sefiroth, einem der Seelen und einem der Engel. *Machtzeb* heißt wörtlich: das, woraus eine Gestalt herausgearbeitet wird; daher dann bei den Kabbalisten oft so viel wie Ursprungssphäre.
- ⁸⁰ Vgl. *Scha'ar Gilgulim*, Bl. 13 b. Der Vergleich m. d. Baum dort Bl. 32 b.
- ⁸¹ *Ibid.*, Bl. 33 a. Über *Zihara 'ila'a*, Bl. 9a/b, sowie das 19. Kapitel des «Buches der *Gilgulim*».
- ⁸² *Ibid.*, Bl. 12 b.
- ⁸³ So zum Beispiel wird eine Teilung der großen Wurzeln in 70 kleine erwähnt, die sich bis zu 600000 Funken teilen; noch andere Teilungen Bl. 32 a.
- ⁸⁴ *Ibid.*, Bl. 5 a.
- ⁸⁵ Zum Beispiel *ibid.*, Bl. 13 b.
- ⁸⁶ *Ibid.*, Bl. 33 a.
- ⁸⁷ *Ibid.*, Bl. 8 a.
- ⁸⁸ *Ibid.*, Bl. 32 b.
- ⁸⁹ Vital in *Scha'ar ha-Mitzwoth*, Jerusalem 1905, Bl. 15 a; vgl. auch Menachem Azarja Fano, *Kanfe Jona* II, § 104 Ende. Gemäßiger ist die Formulierung im *Sefer Gilgulim*, Kap. 35.
- ⁹⁰ *Scha'ar Gilgulim*, Bl. 9 b.
- ⁹¹ Vgl. auch im *Scha'ar Gilgulim*, Bl. 39 a.
- ⁹² Schon vor Luria beschäftigt sich damit eingehend auch der anonyme Autor des *Galli razajja*, bei dem die Lehre von den Funken, wenn auch nicht in der systematisierten Weise Lurias, überhaupt einen zentralen

- Platz behauptet. Dies führte dann zu der sicher falschen Vermutung, in dem Autor einen Schüler Lurias zu sehen.
- ⁹³ Nach Vital sind die meisten Seelen der letzten Generationen vor der Erlösung solche aus Kain und Abel. Die meisten anderen scheinen ihren *Tikkun* schon beendet zu haben.
- ⁹⁴ *Sefer Gilgulim*, Kap. 23, Bl. 25 b.
- ⁹⁵ Vor allem im *Scha'ar Gilgulim*, Kap. 25. Über den Aufstieg solcher Seelen durch alle vier Naturreiche siehe dort Kap. 22, Bl. 22 b.
- ⁹⁶ So im Referat des Josef Salomo Delmedigo über Vitals Lehre, in *Nobhloth Chochma*, Basel 1631, Bl. 186 a.
- ⁹⁷ *Sefer Gilgulim*, Kap. 5 (wozu auch Kap. 20, wo es heißt, daß Seelen, die zum erstenmal aus den «Schalen» wieder auftauchen, nicht sofort in einen Körper *eutreten*, sondern dreimal in der Aura anderer Menschen erscheinen, die zur selben Wurzel gehören. Erst darnach können sie wirklich in einen Körper eintreten.)
- ⁹⁸ Elia Kohen Ittamari, *Schebbet Mussar*, Kap. 14. Okkulte Praktiken, durch die man seinen *Gilgul* dennoch erfahren kann, werden mehrfach erwähnt, zum Beispiel im *'Emek ha-Melekh* (1648), Bl. 63 a, 94 a.
- ⁹⁹ Zuerst nachweisbar im *Sefer Peli'a* (ca. 1350), ed. Koretz 1784, Bl. 69 c.
- ¹⁰⁰ «Tarbiz», vol. 24 (1955), p. 181.
- ¹⁰¹ Cordovero, *Schi'ur Koma* (1883), Bl. 56 c.
- ¹⁰² *Ibid.*, Bl. 19 d. Nach Luria hat sich beim Fall Adams dessen Seele mit der des *Adam Belial* von der «andern Seite» vermischt, wodurch auch die Seelen durcheinandergeraten sind; vgl. *Scha'ar Gilgulim*, Bl. 1 c.
- ¹⁰³ Vgl. M. A. Fano, *Ma'amar ha-Nefesch*, Petrikow 1903, Bl. 2 d, 19 a/b.
- ¹⁰⁴ *Scha'ar Gilgulim*, Bl. 14 a. Vergleiche damit, was oben über die ganz entsprechende Lehre der Katharer gesagt wurde, p. 195–196.
- ¹⁰⁵ *Sefer Gilgulim*, Kap. 5, *Scha'ar Gilgulim*, Bl. 5 a.
- ¹⁰⁶ *Scha'ar Gilgulim*, Bl. 7 b.
- ¹⁰⁷ *Ibid.*, Bl. 5 a.
- ¹⁰⁸ Die Äußerungen Vitals über die Frage, ob die *Jechida* überhaupt der Sünde fähig sei, sind widerspruchsvoll. Im allgemeinen wird sie aber bejaht, nur für die drei Grade *Neschama*, *Chajja* und *Jechida* der Seelen, die aus der höchsten der vier Welten, *Aziluth*, stammen, wird sie zum Teil direkt verneint.
- ¹⁰⁹ *Sefer Gilgulim*, Ende von Kap. 2.
- ¹¹⁰ *Devekuth, or Communion with God in early Hassidism*, in «The Review of Religion», vol. XV, Januar 1950, p. 115–139.
- ¹¹¹ «Jeder einzelne in Israel kann nach Maß seiner Taten und der Wurzel seiner Seele Funken der Urkönige [die im Bruch der Gefäße gefallen sind], herausheben, der eine mehr, der andere weniger. Das ist der Grund dafür, daß ganz Israel aufeinander angewiesen ist, denn der heilige Funke, den einer je nach der Wurzel seiner Seele aus der *Klippa* herausholen kann, wobei seine Seele jenem spezifischen Funken bei der Selektion beisteht – den kann kein anderer Mensch herausholen, selbst

worden. Beim Erscheinen des vorliegenden Buches dürfte auch schon Martin Pleßners reich kommentierte deutsche Übersetzung herausgekommen sein, wo die betreffenden Stücke, aus denen im folgenden zitiert wird, p. 198–206 stehen. Pleßner hat p. 198 die bisherige Literatur über diese Vorstellung verzeichnet.

- ¹³ In seiner Schrift über die Mysterien IX, 1–9. Bei Jamblichos ist übrigens der Eigendämon keineswegs mit dem Astralleib identisch, auf den V, 26, in ganz anderen Zusammenhängen Bezug genommen wird. Das Incinanderfallen der beiden Vorstellungen gehört offensichtlich einem späteren Entwicklungsstadium an. Jamblichos ist zweifellos die Quelle für die Ausführungen des Agrippa von Nettesheim über den «eigenen Genius» und dessen Funktion und Erscheinung, *De occulta philosophia* III, 21–22.
- ¹⁴ Vgl. Corbins Arbeiten im «Eranos-Jahrbuch» 1949, Bd. XVII, p. 158 bis 187, und in seinem *Avicenne et le récit visionnaire*, Paris 1954, I, p. 102 bis 106. Daß ein so scharfsinniger Kopf wie der als «Wunder der Zeit» angestaunte Abu'l Barakat aus Baghdad die Lehre von der vollkommenen Natur in sein System aufgenommen hat, ist besonders interessant.
- ¹⁵ H. Ritter, «Picatrix, ein arabisches Handbuch hellenistischer Magie», in den *Vorträgen der Bibliothek Warburg 1921/22*, Leipzig 1923, p. 124.
- ¹⁶ Vgl. A. Dietrich, *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig 1923, p. 4, und die Ausführungen bei R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, 3. Aufl., Leipzig 1927, p. 178; Reitzenstein-Schäfer, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig 1926, p. 76 und 112–114.
- ¹⁷ Die Entstehung der Vorstellung vom *soma astroeides* oder *augoeides*, dem «Astralleib», haben G. R. S. Mead, «The Spirit Body: an excursion into Alexandrian Psycho-Physiology», *The Quest*, 1910, p. 472–488, sowie E. R. Dodds in seinem Appendix «The Astral Body in Neoplatonism» zu seiner Ausgabe von Proclus, *The Elements of Theology*, Oxford 1933, p. 313–321, genauer untersucht. Über die Wiederaufnahme und das Fortleben dieser Vorstellung im Platonismus der Renaissance vgl. D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, London 1958, p. 38–40, sowie Walter Pagel in «Ambix», Bd. VIII (1960), p. 127–128 und vor allem p. 133 über Paracelsus.
- ¹⁸ Vgl. K. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae*, Bd. II, p. 15, wo das Rezept zur «Selbstschau» steht, und p. 23, wo sich die oben erwähnte Beschwörung des Eigendämons findet.
- ¹⁹ M. Isserles, *Torath ha-'Ola* I, § 14, Prag 1569, Bl. 19b–19d. An Widerspruch gegen diese kühne Auffassung vom Wesen der prophetischen Vision hat es nicht gefehlt, zum Beispiel bei Josef Salomo Delmedigo in dessen *Nobloth Chochma*. Ob Isserles in Krakau das 60 Jahre vor ihm in der Ukraine verfaßte *Schuschon Sodoth* kannte und sich von dort etwa die Anregung zu seiner Umdeutung holte, läßt sich nicht ausmachen. Jedenfalls zitiert er es nicht, während er gerade in diesem Kapitel andere kabbalistische Schriften anführt.

- ²⁰ Immerhin haben wir in einer Schrift aus dem Kreis der deutschen Chasidim, dem in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts verfaßten *Sefer ha-Chajjim*, Hs. München, Hebr. 207, Bl. 5a, die Deutung, daß der Prophet «im Lichte Gottes und seiner Glorie seine eigene Gestalt wie in einem Spiegel sieht», und bezieht hierauf Hiob 4:16: «eine Gestalt meinen Augen gegenüber», womit also offensichtlich gesagt werden soll, daß Hiobs Freund in der dort geschilderten Vision sich selber geschaut habe.
- ²¹ Der Text der Hss. von Isaaks Abhandlungen, den ich *Madda'e ha-Jabaduth* II, p. 254, gedruckt habe, ist ungewöhnlich stark korrumpiert, läßt sich aber aus einem anonymen Zitat bei Meir ibn Gabbai, *Abodath ha-Kodesch* IV, § 27, wesentlich verbessern, wonach ich übersetzt habe.
- ²² Eleazar, *Chomath ha-Nefesch*, Lemberg 1876, Bl. 17d–18a. Zu der ganzen Vorstellung vgl. *Die jüdische Mystik*, p. 126–127, sowie mein Buch *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, Berlin 1962, p. 100.
- ²³ Ein Problem bildet hier ein sonderbares Pseudepigraph, das in den deutschen Ausgaben *Des Juden Abraham von Worms Buch der wahren Praktik in der uralten göttlichen Magie und in erstaunlichen Dingen, wie sie durch die heilige Kabbala und durch Elohyim mitgeteilt worden* (angeblich Köln 1725), heißt, in den noch verbreiteteren englischen aber *The Book of the Secret Magic of Abra-Melin the Mage, as delivered by Abraham the Jew unto his son Lamech*, die aus französischen Manuskripten von S. L. Mac Gregor Mathers übersetzt und ediert worden sind, zuerst London 1898. In diesem Buch nimmt die Beschwörung des eigenen Schutzengels und das mit ihr zusammenhängende vorbereitende Ritual einen zentralen Platz ein. Ob das Buch aber wirklich von einem jüdischen Okkultisten der Renaissance geschrieben ist, wie es vorgibt und wofür immerhin die besonders guten hebräischen Kenntnisse des Autors sprechen könnten, oder von einem nichtjüdischen, wohl deutschen Verfasser, der sich in das Jüdische einzufühlen suchte, bedürfte noch genauer Untersuchung. Für Abfassung durch einen Nichtjuden spricht nicht nur die mehrfach unterlaufende Benutzung christlicher Symbole, die dem Autor gar nicht mehr als solche bewußt waren – das könnten Interpolationen sein –, sondern vor allem die hier fundamentale Nebeneinanderstellung von «Kabbala und Magia» als eines Schwesternpaares in der göttlichen Wissenschaft. Diese Zusammenstellung verrät einen Verfasser, der unter dem Einfluß der christlichen Kabbala des Pico della Mirandola schreibt, von dem dieses Begriffspaar mit soviel Nachdruck in die Welt der Renaissance-Philosophie eingeführt wurde. In meiner Arbeit *Alchemie und Kabbala*, «Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums», Bd. 69 (1925), p. 95, habe ich mich noch für die Annahme eines jüdischen Autors erklärt, da mir die Abhängigkeit von Pico noch nicht klar geworden war. Das ganze, durchaus interessante Buch bedarf einer gesonderten Untersuchung.
- ²⁴ *Kitab ma'ani al-nafs*, Buch vom Wesen der Seele, ed. I. Goldziher, Ber-

- lin 1907, p. 19–20; in der hebräischen Übersetzung von Isaac Broydé, *Toroth ha-Nefesch*, Paris 1896, p. 25. Auf die Stelle hat zuerst J. Tishby bei seiner Erörterung der *Zelem*-Vorstellung in seinem Buch über den Sohar hingewiesen; vgl. *Mischnat ha-Sohar*, Bd. II, Jerusalem 1961, p. 92.
- ²⁵ Im äthiopischen Buche Henoch sind diese «Gewänder des Lebens», die die Seelen vor dem Herrn der Geister anziehen, in Kap. 62 erwähnt. Von hier aus sind sie in die neutestamentliche und altchristliche sowie in die mandäische Literatur gedrungen, sind aber in der hebräischen Überlieferung auch in dem *Sefer Hechaloth* mit dem gleichen Terminus erhalten; vgl. in dem von H. Odeberg als *3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch* edierten Text, Kap. 18, sowie in seinen Noten zur englischen Übersetzung, p. 62. Vgl. auch den Appendix von Louis Canet über «Vêtements des Ames» in Franz Cumont, *Lux Perpetua*, Paris 1949, p. 429–431. Hier spielt auch die Vorstellung von den Lichtgewändern Adams hinein, den *Kuthnoth 'Or*, die nach dem Sündenfall durch Gewänder aus Haut, *Kuthnoth 'Or*, ersetzt wurden, wie schon, noch vor Origenes, eine aggadische Überlieferung aus dem 2. Jahrhundert in *Bereschith Rabba*, ed. Theodor, p. 196, hat.
- ²⁶ Der Sohar-Autor bezieht sich auf seine Quelle im «Midrasch von der Entstehung des Kindes», wo die meisten Motive dieser Stelle, mit Ausnahme der *Zelem*-Vorstellung, vorgebildet sind; vgl. Jellinek, *Beth ha-Midrasch* I, p. 152–155, sowie die deutsche Übersetzung bei August Wünsche, *Aus Israels Lehrhallen*, Bd. III (1909), p. 213–218.
- ²⁷ Vgl. Sohar I, 224a/b sowie die deutsche Übersetzung dieses Stückes bei Ernst Müller, *Der Sohar, Das heilige Buch der Kabbala*, Wien 1932, p. 157–159, 205–206.
- ²⁸ Zur Vorstellung der Daëna, die das höhere Ich des Menschen selber ist, vgl. vor allem M. Molé, *Le pont Cinvat et l'initiation dans le Mazdéisme*, «Revue de l'Histoire des Religions», Bd. 157 (1960), p. 155–185, sowie August von Gall, *Basileia tou theou*, Heidelberg 1926, p. 99–102, 111–115. Auf den Zusammenhang mit dem gnostischen Hymnus von der Seele in den Thomasakten mit dieser Vorstellung hat G. Widengren, *The Great Vohu Manah and the Apostle of God*, Uppsala 1945, p. 85–86, hingewiesen. Mandäische und manichäische Parallelen dazu bei Alfred Adam, *Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied*, Berlin 1959, p. 69–70.
- ²⁹ Im *Sahih*, al-Bucharis Sammlung des *Hadith*, 1. Buch, Kap. 15.
- ³⁰ Ich habe dies eingehend in meiner Untersuchung über die Stelle im Sohar I, 66a, und den dort gebrauchten Ausdruck *Chaluka de-Rabbanan* für das Gewand der Seelen nachgewiesen, «Tarbiz», Bd. 24 (1955), p. 297 bis 306. Über das Mittelglied zwischen J. ben Nissim und der Vorstellung der Daëna konnte ich damals keine Angaben machen. Inzwischen hat D. Z. Baneth dort, Bd. 25 (1956), p. 331–336, eindeutig die terminologische Abhängigkeit der Vorstellung vom *Chaluk* bei J. ben Nissim von der arabischen Eschatologie erwiesen, wie sie bei Buchari bezeugt ist. Daß die islamische Tradition schon eine Vulgarisierung der Daëna-

Vorstellung ist, sagt Baneth zwar nicht, scheint mir aber der Sache nach völlig evident. So ließe sich die Linie von der persischen Vorstellung bis zu dem in Spanien verfaßten Sohar durch das islamische Zwischenglied lückenlos verfolgen. Ich habe aber inzwischen auch in einem der Merkaba-Literatur angehörigen apokalyptischen Text ein wichtiges innerjüdisches Mittelglied gefunden. R. Ismael sieht dort «Scharen von Engeln des Dienstes, die sitzen und Kleider des Heils weben und Kronen des Lebens machen und darin Edelsteine und Perlen anbringen»; vgl. den hebräischen Text in der New-Yorker Handschrift der «Großen Hechaloth» und in Jellineks *Beth ha-Midrash*, Bd. 5, p. 168. Hier erfahren wir also, daß die «Gewänder des Lebens» des Henoch-Buches von Engeln gewoben werden. Da wir aus der Parallele über die «Kronen des Lebens», die nach der talmudischen Anschauung ja sicher aus den Gebeten Israels gewoben sind, auch auf diese Gewänder schließen können, scheint die Vorstellung zugrunde zu liegen, daß auch die Gewänder von den Engeln aus den guten Taten Israels gewoben werden. Es wäre also sehr wohl denkbar, daß die jüdisch-angelologische Vorstellung der Hechaloth ihrerseits das Mittelglied zwischen der persischen und islamischen Eschatologie bildet. Trotz dieser jüdischen Quelle bleibt das islamische Glied der Kette und dessen Fortsetzung bei J. ben Nissim aus Kairawan durch die Details und die Terminologie eindeutig erwiesen. J. ben Nissims Buch liegt jetzt in J. Obermanns Edition des arabischen Originals vor, *Ibn Shabin's Book of Comfort, known as the Hibbur Yapbe*, New Haven 1933.

³¹ Moses Cordovero, *Pardes Rimmonim*, Kap. 31, § 4, Krakau 1592, Bl. 205 b. Cordovero erklärt übrigens das *Zelem* als «Schatten», weil es eine Aura über dem Haupte des Menschen bilde. Für ihn ist das *Zelem* ein «ätherischer Körper, in den die Formen der verschiedenen Seelenteile in der Form eines Menschen eingepreßt werden». Schon hier haben die drei Seelenteile *Nefesch*, *Ruach* und *Neschama* ihre besondere Art von *Zelem*. Das eigentliche *Zelem* ist das von *Neschama*, die beiden andern sind die «Schatten».

³² Vital, *Sefer ha-Gilgulim*, in der vollständigen Ausgabe Przemysł 1875, Kap. 64, Bl. 85 c. Er spricht von dem *Guf ha-'anwiri be-Sod Zelem hanir'eh le-sakke ha-re'oth*. In der Vorrede zu seinem Moraltraktat *Scha'are Keduscha*, «Die Pforten der Heiligkeit», der sehr oft gedruckt wurde, spricht Vital davon, daß es Menschen gäbe, «deren Seele selber, wenn sie sich aufs äußerste gereinigt habe, ihnen erscheine und sie auf allen Wegen leite». Offenbar ist mit dieser Erscheinung der Seele selber die des *Zelem* gemeint. Ob eine solche Erfahrung höher oder niedriger steht als die im gleichen Zusammenhang dort besprochene Offenbarung des Propheten Elias an die Frommen und ähnliche Erfahrungen, sagt Vital nicht. Zu dem «gereinigten Sehen» vgl. das oben aus Pleßners Übersetzung der *Picatrix*, p. 203, über die Wahrnehmung der vollkommenen Natur mit «pneumatischen Augen» Gesagte.

- ³³ Vital, a. a. O., Kap. 69, Bl. 93 b.
- ³⁴ Mehrere Erklärer der angeführten Sohar-Stelle bringen die zwei Schatzen, die die Gestalt des Menschen oder sein *Zelem* wirft, mit einer Talmud-Stelle, *Jebamoth* 122 a, zusammen, wo es heißt, daß die Dämonen zwar einen Widerschein, *Babbu'a*, ein Abbild oder einen Schatten besitzen, aber keinen Widerschein des Widerscheins. Der Mensch hat also, im Gegensatz dazu, einen solchen Widerschein zweiter Ordnung, so daß man von zwei Schatten sprechen könne.
- ³⁵ Das heißt wohl, daß diese Geister eigentlich mit dem betreffenden Menschen gar nichts zu tun haben, zum Beispiel freischweifende «nackte» Geister sind, die einen Unterschlupf im Körper suchen, oder aber bezieht sich auf Dämonen, die eigens zu diesem Zwecke geschickt werden.
- ³⁶ Schemtob, *Sefer ha-³Emumoth*, Ferrara 1556, Bl. 62 a. Dort, Bl. 77 a, nennt er das *Zelem* geradezu den «okkulten Körper», *Guf ne'elam*, wie auch der Autor des arabischen Textes von *Ma'ani al-nafs* den Astralleib bezeichnet.
- ³⁷ Vgl. in den von mir in «Tarbiz», Bd. 16 (1945), p. 202, gedruckten, aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts stammenden Text der *Sidre de-Schimmuscha rabba*.
- ³⁸ So erklärt zuerst 1291 Bachja ben Ascher in seinem Tora-Kommentar zur Stelle. Auch in seinem *Kad ha-Kemach* unter dem Stichwort *Kin'a*, ed. Breit, II, Bl. 59 a, spricht Bachja von dem «zweiten Gewand, das den Gnostikern bekannt ist, mit dem sich die Seele mit einer körperlichen Form auf überaus feinstoffliche Weise bekleidet und das Realität hat. Und das ist das Geheimnis der Erscheinung des R. Jehuda Nassi, der sich seiner Familie auch nach seinem Tode am Sabbath-Abend zeigte, und hier ist nicht der Ort, darüber ausführlicher zu handeln.»
- ³⁹ Ich habe in meinem Aufsatz über die Gewänder der Seelen, «Tarbiz», Bd. 24, p. 293/94, die einschlägigen Stellen aus den Erklärungen des Schemtob ibn Gaon und des Meir ben Salomo abi Sahula zu dem Passus bei Nachmanides mitgeteilt.
- ⁴⁰ A. a. O., p. 295.
- ⁴¹ Im *Sefer Gilgulim*, Kap. 69, Bl. 93 b, bezeugt Vital, daß er von seinem Lehrer Luria gehört habe, daß es außer den drei Gewändern von *Nefesch*, *Ruach* und *Neschama*, ein besonderes gebe, welches alle umschließt. Über die Einzelheiten dieser Lehre vom *Zelem* und über die Glieder dieses Ätherleibes findet sich Ausführliches in Vitals *Ez Chajim*, Kap. 26 (*Scha'ar ha-Zelem*), in seinem *Scha'ar ha-Kawwanoth* über *Sukkoth*, §§ 6 und 7, Jerusalem 1873, Bl. 106/07, sowie im *Sefer ha-Likkutim*, Jerusalem 1913, Bl. 70 a. An diesen Stellen wird auch die Lehre von den Funken aus dem eigentlichen *Zelem*, die die anderen Gewänder oder Schatten bilden, entwickelt. In den verschiedenen Wanderungen, die die Seele durchmacht, restituiert der Mensch die Glieder dieses *Zelem*, das also die Seelenteile auf ihren Wanderungen begleitet. Dies

ist eine Vorstellung, die offensichtlich weit über die des Sohar hinausgeht, der von einer Wanderung des *Zelem* gerade nichts weiß.

⁴² M. A. Fanos große Abhandlung über die Seele, *Ma'amar ha-Nefesch*, Petrikow 1903, enthält p. 3–10 eine ausführliche Darlegung der Lehre vom *Zelem* als Astralleib, wie er sie aus den Schriften Vitals, übrigens ohne sie zu nennen, und dem Sohar entwickelt hat. Das *Zelem* heißt hier «das Siegel der Seele». Eine kürzere Darlegung darüber findet sich auch in seinen *Assara Ma'amaroth*, im *Ma'amar Chikkur Din* IV, § 14, Venedig 1597, Bl. 40a. Parallel zur Lehre vom *Zelem* spricht Fano, ohne ihn dabei zu erwähnen, an anderer Stelle von einem okkulten Äther – das hebräische Wort bedeutet sowohl Äther wie auch Luft –, der das Medium sei, durch das die Werke des Menschen bis zum Jüngsten Gericht aufbewahrt werden. Er sagt dort II, § 12, Bl. 16b: «Das allgemeine Buch, worin alle Handlungen des Menschen sofort bei ihrem Vollzug eingeschrieben werden, ist der [den Menschen] umgebende saphirfarbene Äther. In ihn sind alle einzelnen Bewegungen des Menschen eingegraben, sowohl die Blicke des Auges als auch die Öffnung des Mundes zum Guten wie zum Bösen. Ja selbst die Gedankenregungen des Herzens bringen notwendigerweise auf seinem Antlitz Freude oder Trauer hervor [und wirken so auf den Äther ein]. Sogleich entsteht eine Auslese der guten Werke vor Gott, sie in den Äther des Paradieses einzzeichnen, der sich in den Äther dieser Welt einkleidet [um so die guten Taten bis zum Jüngsten Gericht in sich aufzunehmen], und ebenso verhält es sich auch mit dem Äther des *Gebinnom*.» Im *Ma'amar ha-Nefesch*, p. 23–24, heißt es ausdrücklich, daß diese Einprägung der Taten des Menschen zuerst in der ihn umgebenden Aura statthat. Diese Aura heißt hebräisch *ha-'Awir ascher sebibaw*, der umgebende Äther. Im Kommentar des Jehuda Löw ben Simon, der in der Ausgabe von Frankfurt 1698 dem Text beigegeben ist, heißt es Bl. 49d hierzu, daß dieser Terminus «bei den Ärzten» geläufig sei. Das bezieht sich, wie mir Dr. Walter Pagel freundlichst mitteilt, auf die zeitgenössische Lehre vom *ambiens nos aër*, der genau dem bei Galen geläufigen Begriff des τὸ περιέχον ἡμῶν entspricht, von der auch in der Schrift des Paracelsus über die Nymphen, Sylphen und Pygmäen, Tract. 2, ed. Sudhoff XIV, p. 125, die Rede ist. Der umgebende Äther ist hier also nicht so sehr ein einheitlicher kosmischer Äther, wie in indischen Vorstellungen, sondern die jeweilige Aura des *Zelem*. Das vom Talmud erwähnte «Buch des Gedächtnisses», das vor Gott aufgeschlagen liegt, ist also in gewisser Weise eine solche «Akascha-Chronik». Vgl. dazu F. J. Molitor, *Philosophie der Geschichte oder über die Tradition*, Bd. III, Münster 1839, p. 461 und 705, der sich auf die Stelle bei Fano beruft.

⁴³ Vgl. Pinchas Selig Gliksman, *Beriche Sabab*, Petrikow 1909, p. 65/66.

⁴⁴ In Franks Lehrworten, «Buch der Worte des Herrn», die sich auf polnisch in der Handschrift der Krakauer Universitätsbibliothek erhalten haben, §§ 305 und 326.

NAMEN- UND SACHREGISTER

- Abel 209, 210, 232, 233, 300
 Abelson, J. 144, 145, 148, 290, 294
 Abgrund 82
Abihu 219
 Abraham, Patriarch 133, 211,
 233, 263
 – ben David 286, 303
 – ben Elieser 117
 – ben Esra 251, 307
 – von Worms 309
 Abulafia, Abraham 251, 306
 Adam 59, 61, 62, 64, 70, 75, 76,
 172, 211, 226, 232, 233, 310
 –-Buch 69
 –s Fall 52, 58, 211, 218, 226, 228,
 229, 230, 232, 234, 305
 – Kadmon 54, 71, 100, 218, 227,
 229, 278, 304
 –, Lichtkleider des 227, 310
Adam de-ʿaxiluth 217
 Adoil 93, 283
Adonaj 97, 98, 174, 181
 Affinität 231
 Aggada 11, 16, 20, 27, 143, 226
 Agnostizismus, mystischer 42
 Agrippa von Nettesheim 222, 308
 Akascha-Chronik 313
 Akiba, Rabbi 13, 144, 151, 275,
 291
 Albo, Josef 303
Aleph der Welt 129, 130
 Alexanderzug 99
 Alkabez, Salomo 221, 225, 231,
 302
 Alkastiell, Joseph 234, 300, 301
 All 93, 100, 130
 – als Symbol 91
 Alphabet 19, 20
 –, hebräisches 20, 41
 – des Rabbi Akiba 275, 276, 291
 Alschech, Moses 126
 Alte der Tage, der 38
 Ambivalenz der → Schechina
 Amulett 15, 20
 ʿAnan 195
 Angelino, Josef, aus Saragossa
 269, 270
 ʿ*Anpin penima*ʿin 32
 Anthropomorphismus 8, 10, 11,
 13, 14, 17, 21, 22, 28, 30, 38, 39,
 45, 47
 Antinomismus 82, 120
 Äon 20, 90, 94, 197
 Apokalyptik 147
 Apokalyptiker 12
 ʿ*Araboth*-Himmel 108
 Archetypisches 286
 ʿ*Arich* ʿ*Anpin* 42, 43
 Aristoteles 51, 52, 153, 195, 215
 Ascher ben David 104, 285
 Aschmedai, Zauberbuch des 266
 Asriel 284
 ʿ*Assijja* 227, 230
 Astarte 185
 Astralleib 249, 250, 253, 256, 260,
 261, 263, 264, 265, 268, 270,
 308, 312, 313
Atbasch-Folge des hebräischen
 Alphabets 20
 Äther, verborgener 175
 – des Lebens 284
 –leib 261
 ʿ*Attika Kaddischa* 38, 40, 42, 43,
 44, 47, 278
 Attribute, auch → *Sefira* 33
 Aufspaltung in zwei Potenzen der
 → Schechina
 Augenbrauen 46
 Aura 203, 234, 305, 311, 313
 Avicenna 257

- ʿAziluth* 227, 230
 —Welt 236, 293, 304
 Azriel von Gerona 303

 Baalschem, Israel 114, 121, 122,
 123, 125, 126, 131, 132, 237,
 239, 241, 242, 243, 245, 247,
 287, 288, 289
 Bacharach, Naftali 76, 296
 Bacher, W. 291
 Bachja ben Ascher 111, 286, 300,
 312
 Baghdādi, Al- 194
 Bahir 37, 56, 57, 63, 64, 88, 89,
 91, 92, 93, 94, 95, 96, 99, 100,
 152, 155, 156, 157, 158, 159,
 160, 161, 163, 164, 165, 167,
 168, 169, 191, 193, 196, 197,
 199, 200, 202, 203, 205, 211,
 222, 281, 282, 284, 292, 293,
 295, 297, 298
 Bakol (Abrahams Tochter) 163,
 165
 Balfour, Blanche 50
 Baneth, D. Z. 310
 Bär von Meseritz, R. 115, 120,
 121, 128, 134, 243, 287, 288,
 289
 Barakāt, Abuʿl 255, 256, 259, 308
 Bathschewa 212
 Baum 31, 32, 35, 36, 54
 — der Erkenntnis 68, 70, 280
 — des Lebens 90, 98, 221, 283, 284
 — des wahren Lebens 34
 — im Paradies 58–65
 — des Sefiroth 34, 55, 88, 281
 — des Todes 70, 184, 185, 295
 Benjamin, Walter 278
 — von Zolositz 245, 246
Bereschith → *Jozar*
Beriʿa 227
 Beroka, Rabbi 123
Bina 35, 36, 44, 46, 55, 56, 76,
 98, 101, 168, 169, 170, 173,
 189, 277, 284
 Boas 219
 Bodhisattwa 209
 Böhme, Jakob 66, 67, 280
 Borst, Arno 279, 297
 Boström, G. 289, 296
 Bourignon, Antoinette 280
 Brautsymbolik 138, 141, 157, 162,
 167, 201
 Bruch der Gefäße 71, 77, 78, 228,
 238, 240, 245
 Buber, Martin 125 ff., 287, 288
 Buchari 263, 310
 Buchstabe(n) 18, 41, 42, 131, 158,
 159, 284, 289
 —kombinationen 19
 —symbolik 17, 18

 Canet, Louis 310
 Cardoso, Abraham Michael 150
 Chajim ben Attar 306
Chajja (Seelenteil) 227, 305
 Chajjat, Juda 257
Chaluk 21
 Chananel von Kairuan 291
 Chanina ben Dossa 131
 Charisma 119
 Charismatiker 85, 287
Chassid 83, 84, 85, 111, 112, 113,
 114, 115, 116, 128, 132, 133,
 281
 Chassidismus 106, 110, 114, 117,
 119, 120, 121, 124, 125, 127,
 128, 136, 188, 226, 237–247,
 288
 Cherubim 284
Chessed 35, 36, 54, 58, 66,
 279
Chijjuth 188, 246
Chochma 35, 36, 44, 46, 55, 140,
 173, 189, 277
communio → *Debekuth*
 Corbin, Henry 255, 308
 Cordovero, Moses 32, 33, 36, 182,
 187, 225, 235, 265, 278, 293,
 295, 296, 301, 302, 311

- Daëna 263, 267, 310
 Dämonen 76
 -fürstinnen 186
 Dämonologie 67
 Daniel 38
 Dante 261
 Dattelpalme 37
 David 149, 211, 212
 - ibn Zimra 220, 300, 301, 302, 303
Debekuth 113, 114, 121, 131, 132, 238, 239, 240, 242, 246, 247, 288, 289, 305
 Delmedigo, Josef Salomo 305, 308
 Demiurg 16, 17, 20, 27, 28, 95, 138, 170
Demuth 9, 259
Dibbuk 220, 302
 Dietrich, A. 308
Dijoqna (Urgestalt) 260, 262, 267
Din 35, 36, 55, 56, 57, 66, 78
 Dinaburg, B. 290
 Dionysius Areopagita 40
 Dodds, E. R. 308
 Doppelgänger 259
 Dresnitz, Schlimel 187
 Duran, Simon ben Zemach 30, 277

Ebion 211
 Edelsteine 163, 164
 Ehe, heilige 89, 103, 106, 107, 109, 139, 178, 179, 180, 187
 Eigendämon 253, 256, 259, 266, 308
 Eisenmenger, Johann Andreas 275
 Eisler, Robert 298
Ekklesia 140, 141, 142, 163
 - Israels 155, 179, 235
El chaj 97, 99
 Eleasar Kalir 28
 - aus Worms 259, 260, 265
 Elia Kohen Ittamari 305
 Elias 61, 123, 268
 Elieser Fischel aus Stryzow 244
Elibu 204
 Elimelech von Lisensk 289
 Elkana aus Zborow, Mose 289
Elohim 175
 Emanation → Traktat
 - linker Hand 71
 Engel 19, 30, 47, 56, 61, 98, 180, 227, 252, 258, 259, 260, 262, 267, 279, 304, 311
 - Gottes 166
 -, persönlicher 253
 - des Todes 61
 Ennoia Gottes 169
En-Sof 31, 34, 38, 43, 77, 78, 80, 81, 98, 104, 154, 175, 189, 242, 278
 Ephraim von Sedylkow 242, 286
 Epstein, J. N. 291
 Erde 160, 171, 184
 Erlösung 82, 201, 211, 229, 237, 238, 271, 280
 Erscheinungen, spiritistische 268
 Erzväter → Patriarchen
 Esau 271
 Esra ben Salomo aus Gerona 58, 73, 178, 279, 282, 298, 303
 Eva 211, 212
 Evangelium der Wahrheit 276
 Exil 109, 150, 162, 181, 245
 Ezechiel 12, 20, 23, 24, 38, 73, 223

 Fano, Menachem Asarja 270, 304, 305, 313
 Faust 255
 Feld 162
 Fendt, L. 298
 Fez 28
 Finsternis 51
 Formen (Gottes) 33, 37, 44
 -wandel 224
 Fortpflanzung 206
 Frank, Jakob 271, 314

- Frieden 99, 105, 131
 Fromme, der → *Chassid*
 ✓ Früchte der Seele 61, 64
 Fundament der Welt 94, 201
 – aller Seelen 89
 Funke(n) 220, 229, 230, 233, 235,
 242, 244
 – im Bösen 70, 71
 –, Erhebung der heiligen 124, 240,
 246, 247
 –, der → Schechina

Galli Razajja (Buch) 225, 304
 Gamaliel, Rabban 146
 Gaster, Moses 18, 25, 276, 277
 Gebet 16, 229, 240, 288, 311
 Gebote 240, 282
 – der → Noachiden
 – der → Tora
Gebura 35
 Gedalja von Linitz 289
 Gegenwart Gottes 143, 144, 145
 Geheimnamen 15
 Gehirnkammern 37, 42, 46
 Gemeinde Israel 140, 156, 163,
 170, 202, 295
 Genesis-Apokryphon 26
 Gerechte → *Zaddik*
 –, Fall des -n 120, 132
 – der Welt 87
 Gerechtigkeit 87, 92, 108, 212
 Gericht (auch → *Din*) 55, 56
 Gerona 97, 171, 173, 203, 209,
 218, 284
 Gesicht Gottes 32
 Gewand (Gewänder) 33, 263
 – Gottes 276
 – des Lebens 261, 310, 311
 – der Seele 260, 263, 269, 270,
 310
 – der Schechina 174
 – der Tage 263, 264
 Gfrörer, 290
 Gikatilla, Josef 66, 73, 75, 76,
 97, 98, 100, 101, 104, 107, 112,
 116, 171, 177, 206, 221, 223,
 279, 280, 283, 293, 299, 301,
 303
Gilgul 193–248, 249, 299, 301, 302,
 303, 305
 – in Tiere 195, 214, 222
 – und → Tieropfer
 Ginzberg, Louis 283
 Glieder (der Gottheit) 14, 15, 17,
 19, 22, 25, 29, 37, 38, 40, 217,
 229
 Glikzman, Pinchas Selig 314
 Glorie Gottes (auch → *Kabod*)
 13, 14, 22, 30, 160, 161
 – verborgene 13, 14, 33
Glossolalie 15
 Gnosis 17, 27, 142, 144, 162, 164,
 165, 169, 200, 276
 Gnostiker 13, 196
Golem 226
 Grabhöhle 286
 Graetz, Heinrich 22, 276
 Grajwer, M. 292
Guf ha-Schechina 13, 19, 148
 Gulkowitsch, Lazar 281
 Gunkel, Hermann 9, 136, 275

 Haare 43
 – des Königs 45
 – der Lilith 186
 – der Luna 186
 Halevi, Abraham 187, 296
 – Juda 149, 150
 Hamburger, J. 277
 Haupt 42
 – des Königs 45
Hechaloth-Schriften 147
 Hegel 100
 Heilige Alte, der → *Attika*
Kaddischa
 heilige Ehe → Ehe, heilige
 Heinisch, A. P. 290
Henoch 61, 93, 268, 283, 310, 311
 Hermes 254
 Herr der Größe 26

- Herrera, Abraham 32
 Herz Gottes 157
hieros gamos → Ehe, heilige
 Hilgenfeld, A. 275
 Hillel (Rabbi) 69
 Himmelschlange 74
 Hiob, Buch 82, 204, 211, 300
 Hippolytos 275
 Hirsch, Samson Raphael 275
Hod 36, 88, 91, 281
 Hofstaat der göttlichen Majestät 12
 / Hohes Lied 13, 15, 23, 24, 25,
 140, 158, 284
 Hölle 52, 66, 68, 69, 207, 208, 223,
 300
 Höllenstrafen 206
 Homilien, pseudoklementinische
 22
 Horowitz, Schmelka 287
 Hurwitz, Jakob Isaak 287
 –, Siegmund 289
 Hypostase 136, 138, 143, 146, 155,
 165, 176
‘Ibbur 204, 213, 219, 220, 221,
 231, 233, 236, 298, 301, 302
 Irenaeus 275, 276, 303
 Isaak
 – von Akko 293, 299, 300, 302,
 303, 307
 – der Blinde 202
 – ibn Farchi 221, 299
 – Kohen 55, 76, 258, 278
 – ibn Latif 249
 – Lewi von Berditschew 288
 Ismael, Rabbi 16, 17, 28, 29, 275,
 311
 Isolation (als Wesen des Bösen)
 63, 64, 65
 Israel (auch → Gemeinde) 140
 Isserles, Moses 257, 308
 Jackson, A. Williams 297
 Jacob, Benno 10, 11, 275
 Jacobs, L. 281
 Jaffe, Israel aus Schklow 287
 Jakob 269, 271
 – ben Ascher in Toledo 289
 – Kohen 278, 283
 – ben Schescheth von Gerona 298
 Jakob ben Nissim aus Kairawan
 263
 Jamblichos 254, 256, 266, 308
Jechida 227, 236, 305
 Jehuda ibn Khalaz 279
 – Nassi, R. 312
 Jeremia 296
 Jerusalem 181, 285
 –, himmlisches 140
 Jesaja 12, 172
Jessod (*‘Olam*) 36, 90, 99, 166,
 178, 182, 184, 279, 284
 Jethro 210
Jezira 92, 227
Jichuda 178
 Jonas, Hans 292
 Josef 86, 101, 178, 225, 284, 298
 – von Polna, Jakob 120, 125, 127,
 128, 241, 243, 245, 286
 – ben Samuel 300
 – ben Schalom 224, 300
Jozer Bereschith 27, 147, 170
 Juda 219
 – ben Barsilaj aus Barcelona 149,
 291
 – Chajjat 222, 303
 – der Fromme in Regensburg 148
 Jung, Carl Gustav 286
 Justinus Martyr 25
Kabod (auch → Glorie) 13, 21, 22,
 30, 149, 151, 160, 161, 168, 257
 Kain 209, 210, 232, 233, 300, 305
 – als Prophet 232
 Kanal 36, 45, 92, 172, 282
 Karäer 28, 29, 195
 Karo, Josef 280, 301
 Kategorien 33
 Katharer 115, 195, 196, 222, 279,
 305

- Katheder 33
 Kaufman, David 277
 Keil, Josef 276
Kelippa 184
Kelippath ha-Noga 73
Keneseth Jisrael 140, 141
Ketber 35, 36, 277
 Kirkisani 195
Klippoth 71, 229
 Knorr von Rosenroth, Chr. 277, 295
Koma 13, 37
 Kombinationen 20
 – der Buchstaben 19
 König, der Heilige 155
 –, Augen des 45
 –, Ehe des 178
 –, Nase des 46
 –, Ohren des 46
 Kontemplation 63, 64
 Korach 68, 69, 211
 Körper
 – der Schechina 13, 19, 148
 – der Wahrheit 19
 Körperlichkeit, Abwerfen aller 128
 Krone 166, 167
 Krönung Gottes 16
 Kultbilder, Verbot der 7, 8

 Lamech 26
 Land des Lebens 98
 Langer, Georg 106, 285
 Lebensbaum → Baum
 Leisegang, Hans 275
 Leviratsehe 205, 221, 300
 Licht 131, 149
 –frau 177, 294
 –funken 218
 –, gedankenvolles und gedanken-
 loses 80, 81
 – Gottes 33, 40, 42, 101, 162
 –natur (des Guten) 51
 –, reflektiertes 182, 295
 –saat 108
 – der Seele 212, 228
 –tropfen 218

 Liebermann, Saul 25, 276, 277
 Lied → Hohes
 Lifschütz, Jakob Köppel 280
 Lilith 186, 294
 Linke → Seite
logoi 174, 279
 Löw ben Simon, Jehuda 313
 Luna 186
 Luria, Isaak 71, 76, 77, 79, 112,
 182, 183, 225, 227, 228, 229,
 230, 231, 232, 233, 235, 237,
 238, 240, 244, 246, 265, 304, 312
 Luzifer 73, 75
 Luzzatto, Moses Chajim 115, 114

 Mach, Rudolf 84, 281
 Maimonides 29, 149, 277, 286,
 288, 291
Majin mukbin 181, 182, 183
Malchuth 35, 36, 170, 178, 279
 Mandäer 26, 37, 147
 Manichäismus 194, 299
 Männliches und Weibliches 64,
 92, 103, 164, 177, 180
Mara de-rabutha 26, 27
 Markos 17, 18, 19, 20, 21, 41
 Marmorstein, A. 281, 290
 Materie (und Form) 51, 52, 113,
 126, 133, 173
Matrona, Matronitha 141, 157, 162
 Maya 190
 Mazdaismus 263
 Mead, G. R. S. 303, 308
 Meir ibn Gabbaj 75, 108, 280, 309
 – abu Sahula 303, 312
 Memra 176, 294
 Mendel von Bar 122
 Mensch, der vollkommene 88
 Merkaba 12, 13, 21, 60, 147, 168,
 172, 221, 275, 277
 –Gnosis 26
 –Literatur 261, 268, 311
 –Mystik(er) 13, 14, 17, 20, 22,
 25, 27, 31, 91, 147, 149, 259
 Messianismus 246

- Messias 82, 98, 119, 133, 150,
 201, 211, 231
 -seele 212
 Metempsychosis 193
 / Mikrokosmos 63
Minim 28
Mischna 146
 Mithrasliturgie 255
Mochiach (Bußprediger) 116, 117,
 118, 122
 Molé, M. 310
 Molitor, Franz Josef 104, 285, 313
 / Mondsymbolik 102, 161, 171, 185,
 186, 284, 302
 Moore, George Foot 143, 290
 Mordechai, R. Josef, von Isbicza
 280
 More, Henry 303
morphé 22
 Moses 41, 68, 172, 210, 211, 257,
 288, 299, 301
 - Hadarschan aus Narbonne 151
 - ben Jakob aus Kiew 250, 307
 - de Leon 97, 177, 211, 212, 279,
 282, 284, 300, 307
 - ben Nachman 166, 176, 203,
 204, 207, 268, 269, 284, 292,
 294, 298, 312
 - aus Tachau 148
 - ben Zur 306
 Mowinckel, Siegmund 136
 Müller, Ernst 310
Muschabbiba 22
 Mu'tazziliten 194
 Mutter 44, 138
 -, Große 156, 169, 170, 180, 181,
 183, 185, 188
 - Israels 140
 - Zion 140, 186, 187
 Mythos 103, 138, 152, 153

 Na'ama 186
 Nachman, R. aus Tscherein 288
 Nachmanides → Moses ben Nach-
 man

 / Nacht 171
 Nachum von Tschernobyl 118,
 289
 Nadab 219
 Namen, geheime 19
 - der Gottheit 8, 17, 18, 20, 21,
 31, 33, 40, 41, 47, 86, 97, 155,
 158
 Narboni, Moses 30, 277
 Nase 278
 Nathan
 - (Rabbi) 251, 307
 - von Gaza 79, 80, 82, 236
 Natur
 -mystik 233
 -, vollkommene 254, 255, 258
 Neander, A. 275
 Nebukadnezar 194
Nefesch 215, 216, 227, 231, 233,
 236, 241, 242, 265, 311
Neschama 215, 216, 227, 234, 236,
 241, 242, 305, 311
 Neuplatoniker 260, 261, 266
 Neuplatonismus 250, 270
Nezach 36, 88, 91, 281
 Nichts 43, 45, 94, 104, 128, 129,
 169, 288
 Nihilismus 271
 Noachiden, Gebote der 234
 Norden 59

 Odeberg, H. 310
 Ohly, Friedrich 276
 Origenes 23, 24, 25, 193, 276
 Osten 59, 63, 89, 91, 94, 200

 Pagel, Walter 308, 313
 Paracelsus 313
 / Paradies 75, 180, 208, 211, 219,
 221, 262, 263, 268, 284, 300,
 313
 -abteilungen 33
 -vorstellung 286
 Parsismus 49
Parzufim 227

- Patriarch(en) 60, 172, 218, 232
 Paulus 211, 276, 290
 Pauly, Jean de 294
 Pflanzungen 62, 63
 -, Abhauungen der 60, 62
 Phallussymbolik 37, 90, 92, 100,
 101, 108, 283, 285
 Philo von Alexandrien 138, 139
 Picatrix 253, 266, 308, 311
 Pico della Mirandola 309
 Pinchas 219
 Plato 50, 51, 52, 215
 Platoniker 196
 Pleßner, Martin 308, 311
 Plotin 256
 Poznański, S. 297
 Prädestination 50
 Preuschen, E. 292
 Privation 51
 Proclus 308
 Prophet(en) 60, 119, 258, 259,
 309
 Prophetie 251, 258
 - der Grade 33
 Pseudo-Bachja 297
 --Klementinen 211, 276
 --Philos 298

 Quelle des Lebens 101

Rachamin 35
 Rachmai, Rabbi 198
 Rahel 140, 177
Ra'ja Mehemna 208, 216, 223, 302
 Rankin, O. S. 145, 290
 Raschi 291
Raxa rabba (Buch) 196
 Raziël, (Buch) 275
 Rechte → Seite
 reflektiertes Licht → Licht
 Reintegration 210
 Reitzenstein, Richard 139, 255,
 290, 308
 Rekanati 223, 298, 299, 303, 307
Rescha chiwwara (→ Haupt) 42

 Reuchlin, Johannes 222, 303
 Ringgren, H. 290
 Ritter, Helmut 255, 308
 Rose 179, 184, 285
Ruach 215, 216, 227, 233, 236, 241,
 242, 311
 Ruth 219

 Saadja 29, 149, 194, 277, 291, 297
 Sabba, Abraham 279
 Sabbatai Raschkower 245
 Sabbath 89, 91, 100, 157, 197, 281
 Sabbatianismus 119, 120, 132, 133,
 150, 188, 238, 270, 287, 294
Sael 72
 Safed 72, 75, 187, 214, 225, 265, 270
 Salmon ben Jeruchim 277
 Salomo 147, 158
 - ben Adreth 208, 300
 Saruk, Israel 76, 280
 Satan 56, 57, 59, 61, 64, 66, 67, 78,
 212, 235, 279
 -, Wiederbringung des -s 72
 Säule (Mittlere, kosmische) 68, 90,
 93, 102
 Seele(n) 160, 227, 230, 235
 -, Ausrottung der 206
 -funken 213, 233, 235, 236, 237,
 241, 244
 - der Gerechten 109
 -, Siegel der 313
 -stämme 229
 - als Vögel 91
 -wanderung → Gilgul
 -wurzel 242, 306
 Sefira (Plural: Sefiroth) 32, 33, 34,
 35, 36, 38, 42, 43, 44, 45, 53, 54,
 55, 56, 57, 58, 62, 64, 66, 67, 68,
 73, 87, 88, 89, 90, 94, 96, 97, 98,
 100, 104, 106, 107, 110, 128, 154,
 155, 157, 162, 163, 167, 168, 169,
 170, 172, 173, 174, 175, 176, 178,
 183, 189, 191, 201, 217, 221, 224,
 227, 229, 235, 240, 279, 281, 283,
 284, 285, 295, 304

Sefiroth-Baum → Baum

Se'ir ³ *Anpin* 43, 44, 47

Seite

–, andere 184, 185

–, linke 68, 184, 266

–, rechte 68, 102

Selbst 251, 252, 257, 263, 264,
265, 271

–begegnung 251, 270

–verschränkung → *Zimzum*

Seligkeit 63, 170, 207

Sexualsymbolik 88, 100, 101, 102,
104, 106, 107, 111, 130, 142, 178,
179, 284, 285, 289

Simon ben Jochai 39, 131, 179

– ben Lakisch 276

Sitra achra 49–82, 183–185,
266, 280

Smith, Margaret 288

Söderberg, Hans 297, 299

Sohar 37, 38, 39, 42, 44, 45, 53, 57,
66, 67, 68, 69, 88, 95, 97, 101,
102, 106, 108, 109, 116, 123, 152,
153, 167, 170, 171, 173, 175, 176,
177, 178, 182, 183, 184, 185, 186,
205, 206, 208, 215, 216, 219, 249,
250, 260, 261, 263, 265, 268, 269,
270, 277, 278, 284, 285, 286, 293,
294, 300, 302, 303, 310, 311, 312

–Autor 69, 111

Sokrates 254, 256

soma astroeides 308

Sonne 302

– des Philosophen 254

Sophia 34, 40, 43, 44, 46, 95, 102,
109, 136, 138, 139, 140, 142,
158, 162, 163, 164, 169, 180,
185, 189, 282

Spiegel, der dunkle 257

Sprach(e)

– der Gottheit 8

–mystik 17, 18, 19

– der Reinheit 17

–theorie 47

Suhrawardi 255

Swedenborg, Emanuel 225

Symbol 12, 21, 31, 35, 51, 87, 96,
105, 110, 111, 129, 155

Sympathie 213, 228, 231, 237, 244,
246, 247

– der Seelen 235

Schahrastani 276

Schakti 169, 188, 190

Schalen (auch → *Kelippa*) 71, 230,
240, 246

Schammai 69

Schatten (*Zel*) 261, 262, 265, 266,
311, 312

Schatzhaus der Seelen 91, 201, 215

Schechina 19, 35, 44, 89, 92, 93, 97,
101, 103, 107, 135–191, 201, 210,
211, 217, 285, 292, 293, 294, 295,
296, 300

–, Ambivalenz der 184

–, Antlitz der 143

–, Aufspaltung der – in zwei
Potenzen 167–169

–, Funken der 188, 190, 240, 241,
243, 244, 245

–, Füße der 184

–, Thron der 217

Schechter, sol. 151, 291

Schefa' 103, 104, 124, 129

Schemtob ibn Gaon 312

– ben Schemtob 268

Schering, Ernst 280

Schescheth des Mercadell 207, 299

Schi'iten 194

Schi'ur Koma 7–48, 147, 217

–Lehre 276

Schlange 73, 74, 75, 211, 280, 286

Schmiedl, A. 277, 297

Schoeps, H. J. 300

Schöpfungsworte 88, 154

Schultz, W. 275

Schutzengel 266

– Stern des Menschen 259

Stettner, Walter 297

- / Stirn des Königs 45
 -linien 216
 Strenge 54, 78

 Taku, Mose 291
Talmid Chacham 83
Temuna (*Sefer ha-*, I. Buch) 8, 41, 42
Temuroth (Gegenformen) 224
 Terach 211
 Tetragrammaton 41, 44, 174
 Teufel 266, auch → Satan
 Theodizee 204, 209
 Theophanie 8, 12, 17, 31
 Thomasakten 267
 Thron (Gottes) 12, 21, 33, 147, 164, 168, 223
 -welt 73, 147
 Tieropfer und *Gilgul* 223
Tifereth 35, 36, 98, 101, 178, 184
Tikkun 210, 231, 234, 238, 239, 240, 245
Tikkune Sohar 34, 208, 210, 216, 217, 218, 223, 232, 277, 293, 294, 302, 303
 Tishby, Jesaiah 280, 310
 Tochttersymbolik 157, 158, 159, 160, 161, 163
 - Gottes 139
 - des Lichtes 162
 Tor 128, 171
 Tora 39, 60, 84, 129, 131, 144, 155, 215, 217, 228, 229, 234
 -, Gebote der 70
 Traktat von der Emanation 56
 Trinität 152
 Troje, Luise 75, 286

 Überschuß 101
 - an Licht 103
 Unbewußte 134, 189
 Unfruchtbarkeit (des Mannes) 218
 Urbilder 218
 Urgestalt (*Dijoqna*) 260
 - (des Menschen) 217, 267
 Uria 212

 Urkönige 39
 Urmensch 19, 20, 36, 37, 38, 41, 54, 277
 Uroborus 286
 Urpunkt 189
 Urquell des Lebens 170
 Urtage 169
 Urwelten 77
 -, zerstörte 56, 278
 Urzahlen 32
 Uthras 26, 147

 Vaillant, A. 283
 Vajda, G. 299
 Valentinus 17, 18, 21
 Vater 44, 180
 Vida, Elia de 296
 Vital, Chajim 73, 112, 225, 226, 233, 235, 236, 240, 265, 270, 286, 295, 301, 304, 305, 311, 312, 313
 Vitalität 118, 124, 125, 129, 131, 188
 Vollkommene Natur → Natur
 Vorsehung 45

 Waage 40
 Wachter, Joh. 304
 Wahrheit 19
 Waite, A. E. 294
 Walker, D. P. 308
 Weibliches → Männliches und -
 Weisheit Salomos 158, 163, 186
 Weiß, Joseph 280, 287, 288
 Weltenbaum 34, 90, 93
 Weltengrund 63, 91, 99, 102, 130
 Weltenleben 91, 282
 Weltenmantel 21
 Werblowsky, R. J. Zwi 280, 301
 Westen 94, 200
 Widengren, G. 310
 Wille 35, 54, 55
 Wodik, S. M. 289
 Wolf von Schitomir 125, 288
 Woodroffe, Sir John 190, 296
 Wort (Gottes) 7, 33
 Wünsche, August 291, 310

- Wurzel 232, 242, 304
 Wurzelstamm 233
 – der Seele 228
 Wurzelstöcke 230

Yantras 189

Zaddik (Zaddikim) 36, 44, 63,
 83–134, 201, 207, 220, 229, 247,
 267, 269, 282, 285, 286, 288,
 289, 301, 306
Zaddikismus 122
Zahl(en) 33
 –mystik 16, 27
Zauberbuch des Aschmedai →
 Aschmedai
Zauberpapyri 254, 256

Zeitlin, Hillel 188, 296
Zel (Schatten) 261, 262
Zelem 9, 31, 249, 250, 256, 259,
 260, 261, 262, 263, 264, 265,
 266, 267, 268, 270, 310, 312
Zelem 'Elohim 9, 37
Zibara 'ila'a 229, 304
Zijoni, Menachem 302
Zimmer, Heinrich 189, 190, 296
Zimzum 77, 80, 81
Zinnoroth 36
Zion 140, 142, 166, 179, 181, 285,
 290, 294, 295
 Mutter – → Mutter
zinnwuga kaddischa 178
Zweifel, Elieser 106, 285
Zwi, Sabbatai 79, 118, 236, 287

