

**Zeitschrift:** Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums  
**Herausgeber:** Zürcher Institut für interreligiösen Dialog  
**Band:** 44 (1988)

**Artikel:** Mystik im Judentum  
**Autor:** Rudolph, Kurt  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-960684>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 12.12.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# Mystik im Judentum

von Kurt Rudolph

## Mystik als Thema der Religionswissenschaft

Ich möchte einige Vorbemerkungen vorausschicken, die sowohl das Fachgebiet der Religionswissenschaft als auch das Thema Mystik grundsätzlich betreffen. Zunächst ist sicherlich bemerkt worden, dass die bisherigen Vorträge zu unserem Thema<sup>1</sup> alle den Bereich des Christentums betrafen und vom Boden oder Standpunkt des Christentums betrachtet wurden. Es war sozusagen ein Zwiegespräch unter Gleichgesinnten. Der Zugang zu den Problemen von Mystik *auf* oder *aus* dem Bereich der Christentumsgeschichte ist zwar auch für christliche Theologen zeitlich, räumlich und geistig nicht immer leicht zu finden, aber die Grundlage des christlichen Glaubens und Denkens ist doch trotz aller konfessionellen Unterschiede eine gemeinsame und letztlich verbindende und wohl auch verbindliche. Das Problem der «Fremderkenntnis» scheint mir hier leichter oder schneller möglich zu sein: Die «Selbsterkenntnis» bereitet ohne Zweifel die «Fremderkenntnis» vor und ermöglicht sie.

Anders steht es mit der Mehrzahl der nun folgenden Beiträge unserer Reihe. Sie sollen «Mystiken» aus dem nichtchristlichen Raum vorführen. Die Sprecher stehen allerdings alle ebenfalls mehr oder weniger auf dem Boden des Christentums. Damit wird die Sache schwieriger und führt uns unmittelbar in eine der tiefsten Probleme moderner Religionswissenschaft ein: Ist eine solche «Fremderkenntnis» von einem anderen «Selbstverständnis» eigentlich möglich? Nun, ohne länger auf diese methodologische und hermeneutische Problematik einzugehen – dazu ist hier nicht der Ort und auch nicht der gegebene Anlass – wir bejahen weithin die Möglichkeit des «Fremdverstehens» in gewissen Grenzen, anderenfalls wäre Religionswissenschaft überhaupt nicht möglich und der Pluralismus der religiösen Welten bzw. Kulturen würde einem gemeinsamen hermeneutischen Zugriff entgleiten. Da für die Religionswissenschaft das Selbstverständnis anderer Religionen als Kriterium für falsch oder richtig ausscheidet, ist schon festgelegt, dass der Zugriff einen gemeinsamen Nenner besitzt: die relativ objektive, geisteswissenschaftliche, d.h. philologisch-historische, vergleichend-systematische, soziologische und psychologische

Betrachtung, Analyse und Erklärung der religiösen Tatbestände<sup>2</sup>. Trotzdem bleibt die Frage stehen, ob nicht doch dem Bemühen des Religionswissenschaftlers eine Grenze gesetzt ist, insofern er ja von seiner jeweiligen Tradition und Ausbildung, seinem Vorverständnis und seinen unausrottbaren Vorurteilen auch in seiner Forschung bestimmt ist, die es ihm letztlich nicht möglich machen, dem Ziel des wissenschaftlichen Ethos nachzukommen, nämlich restlos vorurteilsfrei und objektiv zu sein. Das Ideal bleibt, es anzustreben, bleibt kategorischer Imperativ, unser Unge-nügen bleibt *Movens* all unseren Strebens.

Wenn ich das Thema «Mystik im Judentum» behandle, so sei eben gleich eingangs bemerkt, dass ich dazu als Religionshistoriker spreche, der persönlich auf dem Boden eines liberalen protestantischen Christentums steht, wissenschaftlich der philologisch-historischen Tradition verbunden ist, aber kein Spezialist für die sogenannte jüdische Mystik. Diese Voraussetzungen bestimmen nicht unwesentlich meinen Beitrag, aus dem andererseits aber doch so viel gelernt werden kann, wie ein Religionswissenschaftler sich seinem Gegenstand nähert, um ihn einem interessierten Publikum bekannt und verständlich zu machen. Nun muss ich allerdings noch eine weitere Vorbemerkung machen, die sich auf den ambitiösen und abgegriffenen Begriff von Mystik bezieht. Wenn noch nicht aus den bisherigen Beiträgen, so wird sicherlich aus dem folgenden deutlich werden, dass es *die* Mystik eigentlich gar nicht gibt, so wie auch *die* Religion und viele derartige «umbrella terms» historisch nicht nachweisbar sind. Es gibt streng gesprochen nur «Mystiken», d.h. Sachverhalte einer religiösen Überlieferung, die mit dem antiken und christlichen *terminus technicus* Mystik bezeichnet werden, um sie dem komparativen Bemühen der Religionswissenschaft verständlich und überhaupt verfügbar zu machen. Dahinter verbirgt sich eine besondere, vielfach festzustellende Äusserungsform religiösen Lebens und Denkens, nämlich mit dem religiösen Objekt, sei es Gott, Urprinzip oder Uridee, Grund der Welt usw., in einen direkten Kontakt zu kommen, ja möglichst sich zu identifizieren oder zumindest eine *communio* oder *unio* zu erreichen. Nennt man dies Mystik, ist dagegen nichts einzuwenden, aber damit ist nicht viel gewonnen, denn der Historiker ist weniger an Allgemeinheiten interessiert als an dem Charakteristischen, dem Individuellen oder Speziellen. Es gilt also, das Individuelle der jeweiligen als «mystisch» bezeichneten Sachverhalte nicht zu Gunsten einer verallgemeinerten Gleichschaltung oder Einebnung aufzugeben. Man ist hier in den älteren Perioden der Religionswissenschaft oft sehr weit gegangen, so weit, dass man Mystik überhaupt mit Religion gleichgesetzt hat, bzw. sie als Kern oder gar Ursprung angesehen hat; das ist unhistorisch und geradezu falsch. Mystik ist immer eine Teilerscheinung des religiösen Lebens, nicht das Ganze oder gar ihr Ursprung.

Soweit wir sehen, sind Mystiken immer spätere Formen von Religion, nicht ihre Anfangsstadien. Sie setzten bestimmte Traditionen und Fragestellungen einer Religion voraus, ziehen daraus Konsequenzen, die in besonderen Literaturwerken dokumentiert werden, aber auch zu bestimmten religiösen und mitunter religionspolitischen Verhaltensweisen führen (hier ist die Neigung zum sogenannten Häretischen der Mystik angesprochen)<sup>3</sup>.

Diese Überlegungen sollen nun anhand des Judentums und seiner mystischen Überlieferung erläutert werden. Ich möchte dies in folgenden drei Schritten tun: Zunächst mit der Frage, ob Mystik im Judentum überhaupt möglich ist, dann einige Grundzüge ihrer Geschichte und schliesslich ihre Hauptthemen in Kontinuität und Wandel umreissen.

### **Ist Mystik im Judentum möglich?**

Wiederholt ist gerade von jüdischen Gelehrten die Unvereinbarkeit von biblischer Gottesidee und Mystik hervorgehoben worden. Kein Geringerer als Julius Guttman (1880-1950), bis 1935 Professor für Philosophie an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin, dann in Jerusalem an der Hebräischen Universität, hat in seiner Philosophie des Judentums von 1933, aber auch in der revidierten hebräischen Fassung, die 1964 auf Englisch unter dem Titel «Philosophies of Judaism» erschien, einleitend die Grundgedanken biblischer Religion im Unterschied zur Mystik herausgestellt<sup>4</sup>. «Der personalistische Charakter», sagt er, stellt die biblische Religion in durchgreifenden Gegensatz zu dem anderen Typus geistiger und universaler Religion, der der Mystik und des Pantheismus... Die Vorstellung von Gott und seiner Beziehung zur Welt ist in beiden Bereichen grundverschieden». Ich muss mir hier die nähere Aufzählung der Differenzen schenken, wie Schöpfung gegen Emanation, Personalismus gegen Impersonalismus, Überweltlichkeit gegen Pantheismus, Monotheismus gegen Polytheismus, Geschichte gegenüber Mythos und Magie usw. Ähnliche Auffassungen sind gerade in letzter Zeit von Eliezer Schweid, Philosophieprofessor in Jerusalem, gegenüber Gerschom Scholem, dem eigentlichen Schöpfer der modernen Auffassung von «Jüdischer Mystik» erhoben worden<sup>5</sup>. Nun lässt sich gegenüber derartigen idealtypischen Bestimmungen wenig sagen, wenn man sie auf der Ebene philosophischer oder theologischer Reflexion belässt und nicht dazu verwendet zu bestreiten, dass auf dem Felde der Geschichte keine *Metábasis eis allo génos* vorkommen könne. Denn dies ist auf dem historischen Gebiete durchaus der Fall, sonst würde ja mein Beitrag jetzt schon been-

det sein! Julius Guttmann bemerkt übrigens selbst, dass Mystik und Pantheismus (beide hält er offenbar für zusammengehörig) der jüdischen Religion «erst lange nach der biblischen Zeit auf ihrem Weg begegnet sei»<sup>6</sup>. Was allerdings hier zum Nachdenken zwingt und auch für den Historiker gültig ist, ist die Tatsache, dass der allgemeine und gängige Begriff von Mystik in seiner Anwendung auf die jüdische Religionsgeschichte ungeeignet ist. Denn bestimmte Züge von Mystik, die sich meist auf christliche, indische oder islamische Zeugnisse stützen, sind ohne Zweifel im Zusammenhang mit dem Judentum weithin fehl am Platze, wie etwa Pantheismus, *unio mystica*, Akosmismus usw. Aus diesem Grund betonen alle Spezialisten für jüdische Mystik, allen voran Gerschom Scholem, dass der Begriff Mystik hier nur bestimmte Seiten abdeckt, die man sonst damit verbindet. Ich selbst habe mir angewöhnt, vor allem im Zusammenhang mit meinen Forschungen zu Gnosis und Frühjudentum, entweder andere Begriffe dafür zu suchen, wie etwa «Esoterik», oder die authentischen Fachausdrücke der infrage stehenden Überlieferungen zu verwenden, wie *Merkaba*, *Hekhalot*, *Kabbala*. Dies wäre der sachgemässe Weg zum Verständnis dieser Sachverhalte und man käme nicht dauernd in Versuchung, den generellen Begriff Mystik zu rechtfertigen oder die Fakten entsprechend zurechtzustutzen, damit sie passen.

Da nun einmal das Thema «Mystik im Judentum» feststeht, lassen wir es unter Vorbehalt so stehen und wenden uns nun den sogenannten Tatsachen zu<sup>7</sup>. Es bleibt dann dem Leser überlassen, ob er meinen bisherigen vorsichtigen und skeptischen Ausführungen dazu folgen will oder nicht.

### **Jüdische Esoterik: Autoren, Schriften, Quellen**

Die historischen Sachverhalte, die unser Thema abgrenzen, sind kurz folgende: Vom 1. bis zum 18. Jahrhundert unserer Zeitrechnung haben wir im Judentum verschiedene Formen mehr oder weniger esoterischer Überlieferungen, die über die halakhische oder aggadische Auslegung der Bibel hinausgehen und in die göttlichen Geheimnisse einzudringen suchen. Fortlebende Reste dieser Tradition gibt es natürlich bis heute. Überlieferungsorte dieser Traditionen sind einmal Palästina und Babylonien, zum anderen Süd-Frankreich, Spanien, Deutschland, Polen und Russland. Die Träger oder Vertreter solcher esoterischen Bemühungen sind weithin keinesfalls Aussenseiter der jüdischen Gelehrsamkeit, sondern Schriftgelehrte, Rabbis, also Vertreter offiziell jüdischer Tradition. Darunter befinden sich angesehene Leute, denen zumindest derartige Ge-

danken zugetraut, wenn nicht zugeschrieben werden, wie Jochanan ben Zakkai, Rabbi Akiba, Rabbi Jischmael ben Elischa. Esoterische Ideen wurden offenbar an zentralen Lehrstätten weitergegeben. Dabei ist allerdings festzuhalten, dass dies tatsächlich *esoterische Weisheit* war. Die strengen Gebote, derartige Dinge nicht offiziell und publikumswirksam zu verbreiten, lassen darüber keinen Zweifel. Ein Text schreibt z.B. vor: «Man lehrt Inzestgesetze nicht vor Dreien, das Schöpfungswerk nicht vor Zweien und das Thronwagenwerk nicht einmal vor einem einzigen, es sei denn, dieser ist schon ein Gelehrter, der aus eigener Einsicht versteht. Jeder, der vier Dinge erwägt – was oben, was unten, was vorne und was hinten (zugleich auch: was vorher und was nachher ist) – für den wäre es besser, er wäre nicht auf die Welt gekommen»<sup>8</sup>. Erst im späten Mittelalter, etwa vom 16. Jh. an, wurde die esoterische Tradition mehr und mehr volkstümlich und Teil der offiziellen Zeugnisse jüdischen Glaubens, besonders greifbar im kultisch-liturgischen Bereich.

Die Dokumente nun, die uns zur Verfügung stehen, stammen wie gesagt aus verschiedenen Zeiten; meist erst aus mittelalterlichen Abschriften, die aber zum Teil bis in die frühjüdische, römische Zeit zurückzufolgen sind. Es ist interessant, dass einige frühe christliche Autoren, wie Justin und Origenes um solche esoterischen Überlieferungen im Judentum wussten<sup>9</sup>. Meist sind es, wie für die klassische rabbinische Literatur üblich, exegetische Werke, die sich bestimmten biblischen Texten in ganz besonderer Weise annehmen, und zwar einmal dem Schöpfungsbericht in Genesis 1, den sogenannten *Ma'aseh Bereschit* («Werk der Schöpfung»), und der Thronwagenvision in Ezechiel 1, den sogenannten *Ma'aseh Merkaba*. Ein Produkt der ersteren ist offenbar das *Sefer Yezira*, das «Buch der Formung», das der Buchstabensymbolik und -spekulation gewidmet ist<sup>10</sup>; Niederschläge der letzteren, der Beschäftigung mit Ezechiel 1, sind die fragmentarischen Sammlungen der sogenannten *Hekhalot-Texte*, die sich mit den himmlischen «Thronhallen» befassen, wozu z.B. auch das sogenannte 3. Henochbuch gehört<sup>11</sup>.

Magische Handbücher wie der *Sefer ha-Razim*, das «Buch der Mysterien»<sup>12</sup>, oder das nur in Zitaten erhaltene *Raza Rabba* oder «Grosses Geheimnis»<sup>13</sup> gehören ebenfalls hierher. Aus der Blütezeit der Esoterik oder Mystik, dem 12. und 13. Jh., haben wir dann die bekannten grösseren Werke wie den *Midrasch Bahir* («Glanz»), der bereits wesentliche Elemente der Kabbala enthält<sup>14</sup>, und das Hauptwerk dieses Genre überhaupt, der *Sefer ha-Zohar*, «das Buch der Glorie»<sup>15</sup>. Die weitere mystische Literatur wird dann von der grossen Fülle der Schriften der Vertreter des kabbalistischen Judentums gebildet, von denen ein grosser Teil nur handschriftlich vorliegt, und die vielfach eigentlich erst von Gerschom Scholem an das Licht gezogen worden ist.

Was die Quellen der in diesem umfangreichen Schrifttum niedergelegten Ideen anbelangt, so kann nur im allgemeinen gesagt werden, dass sie einerseits stets versuchen an die altjüdische Überlieferung anzuknüpfen, d.h. in Form von Schriftexegese den Kontakt zur Tradition zu wahren oder zu legitimieren wissen, andererseits aber bewusst und unbewusst der jeweiligen Umwelt verhaftet sind, aus der sie das für sie Brauchbare genommen haben. Da ist einmal die apokalyptische Welt mit ihrer himmelstürmenden Neugierde, andererseits die hellenistische Spiritualisierung der Kultusbegriffe greifbar, wobei nach Johann Maier priesterliche Tempelweisheit in Esoterik umgesetzt worden ist<sup>16</sup>. Die griechische Philosophie mit ihrer platonischen Urbild-Abbild-Lehre, der Vorstellung vom Ideenkosmos und von dem Schicksal der Seele, der Makro- und Mikrokosmos-Spekulation und wohl auch gnostische kosmogonische und anthropogonische Gedanken. Frühjüdische Gnosis und Esoterik haben sicherlich gemeinsame Wurzeln in einer hellenistisch-jüdischen Welt<sup>17</sup>.

### Die Frühzeit jüdischer Esoterik

Lassen Sie mich nun endlich zum Inhaltlichen und damit Wesentlichen kommen, so schwierig es auch ist, aus einer über anderthalbtausendjährigen Geschichte Grundzüge von Kontinuität und Wandel herauszustellen. Durchgehend hat es die jüdische Esoterik oder Mystik mit der göttlichen Welt zu tun, und zwar in einer Weise, die Gott als *deus absconditus* einerseits in das fernste oder tiefste Jenseits stellt, andererseits zu einer ganzen lebendigen Welt macht, wofür man den griechischen Ausdruck Pleroma, d.h. «Fülle», verwenden kann.

Schon die ältesten esoterischen Texte, die genannten Hekhalot, streben die Kenntnis und direkte Erfahrung dieses göttlichen Pleromas an. Sind es hier noch die aus Ezechiel, Kapitel 1, herausgesponnenen himmlischen «Paläste» oder «Kammern» in die die Ekstatiker weniger hinauf- als vielmehr hinabsteigen wollen, weshalb sie *yôrdey merkava* «Absteiger zur Merkaba» genannt wird, so sind es dann in der Kabbala die Potenzen Gottes, seine pulsierenden Eigenschaften, die sogenannten Sefirot. Die alten Texte schwärmen in Visionen von dem Thronstaat Gottes, seiner Herrlichkeit (*kavôd*), seinen Engeln und Mächten, ja gehen stellenweise dazu über, die «Masse von (Gottes) Gestalt» (*Schi'ur Qôma*) zu beschreiben, eigentlich ein geradezu blasphemischer Akt im Judentum, aber verständlich aus dem Anliegen, Gott so gross und gewaltig zu schildern, so dass er die Welt erfüllt und neben ihm eigentlich nichts Vergleichbares

besteht<sup>18</sup>. Hier greifen wir übrigens erste Ansätze pantheistischen Denkens: «Wer ist wie unser König, wer wie unser Schöpfer, wer wie der Herr unser Gott? Sonne und Mond lässt er heraus und bringt hervor die Krone seines Hauptes. Pleiaden und Orion und Venusstern, Konstellationen, Sterne und Sternzeichen schiessen und gehen hervor von seinem Kleid, das geschmückt ist und worin er sitzt auf dem Thron seiner Herrlichkeit» (aus *Hekhalot Rabbati*)<sup>19</sup>. Oder in Anwendung und Auslegung des Hohen Liedes 5,10ff kann es heissen: «Mein Geliebter ist weiss 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 Marmorpfeiler, gegründet auf goldene Sockel... Das ist mein Geliebter, das ist mein Freund, ihr Töchter Jerusalems»<sup>20</sup>. Oder an einer anderen Stelle lesen wir: «Ich habe den König der Könige aller Könige gesehen, auf einem hohen und tragenden Throne sitzend, und seine Heere standen vor ihm, zu seiner Linken und zu seiner Rechten»<sup>21</sup>.

Wir kennen aus der Welt des mittelalterlichen deutschen Judentums Texte, die die Allgegenwart Gottes bis hin zu pantheistischen Aussagen beschreiben: «Alles ist in Dir, Du bist in allem; du umgibst das All und erfüllst das All; als das All entstand, warst Du im All; bevor das All entstand, warst Du das All»<sup>22</sup>.

Andererseits wird aber Gottes «Herrlichkeit», der kavôd, in Gestalt seiner sichtbaren und anrufbaren Gegenwart als shekhina gepriesen, dem, wie es Scholem einmal ausdrückt, passiv-weiblichen Moment in Gott. Die *shekhina*, hinter der die alte Gestalt der «Weisheit», der *Sophia* oder *Chochma*, aber auch wohl die «Grosse Mutter» steht, hat dann vor allem in der Kabbala eine dominierende Stellung erhalten, allerdings in grossem Unterschied zur philosophischen Deutung der jüdischen Rationalisten auch eine aktive, nämlich als Mutterschoss der Sefirot, des Lebensbaumes Gottes, des Pleromas, als göttliche Tochter, als Weltprinzip, als Abglanz Gottes, als sein Licht<sup>23</sup>. Andererseits ist sie in einer zweiten, mehr passiven Form die unterste, zehnte Potenz, die sefira, die auch «Reich» (*malkhût*) oder *knesseth Yisra'el*, das himmlische Urbild Israels heisst<sup>24</sup>. Im Zohar werden damit auch kräftige sexuelle Bilder gebraucht, unter Heranziehung des Hohen Liedes und unter Fortwirken uralter *Hieros-gamos-Motive*<sup>25</sup>.

## Kabbala

Wir sind damit schon sehr in die geheimnisvolle Welt der *Kabbala*, der mittelalterlichen und eigentlichen Blüteform der jüdischen Mystik gelangt, mit ihrer vielseitigen und oft verwirrenden Bilderwelt, wie sie zwischen 1200 und 1400 ausgebildet worden ist. Wie bemerkt, setzt sie einerseits fort, was die ältere Esoterik mit der Erkundung und Beschreibung der oberen Welt begonnen hat, andererseits fügt sie dem ganz unerwartet neue Züge hinzu, wie die genannte Welt der zehn *Sefirot*, den «Ziffern» (so die ursprüngliche Bedeutung), die eine Art Leib der unfassbaren Gottheit, dem *deus absconditus*, bilden. Es sind seine «Glieder», «Stufen», «Gesichter», «Gewänder», wie sie genannt werden, Lebensäusserungen Gottes, während das göttliche Geheimnis selbst unerkannt und unerforschlich im *En-sof*, im «Endlosen» oder in der «Endlosigkeit» haust<sup>26</sup>. Wirksam als Schöpfer und Erhalter ist Gott nur in Gestalt der zehn *Sefirot*, die die göttlichen Gewalten und Strukturelemente repräsentieren, die für den Kosmos bzw. die Schöpfung massgebend und bestimmend sind, alsda sind «Krone», «Weisheit», «Verstand», «Gnade», «Macht», «Barmherzigkeit», «Beständigkeit», «Majestät», «Fundament» und «Reich» Gottes oder *shekhina*. Diese Eigenschaften werden nicht nur als Baum Gottes beschrieben, sondern auch als eine Art «Urmensch» (*ʿadam qadmôn*) als ein Makrokosmos, der den Mikrokosmos von Welt und Mensch vorbildet. Es bleibt uns nicht Raum genug, weiter darauf einzugehen<sup>27</sup>.

Die spätere Geschichte dieser Vorstellungen zeigt uns, in welcher Weise diese grundlegende Idee immer wieder ihre faszinierende Wirkung ausgeübt hat und zu neuen Deutungen oder Anwendungen führte. So besonders in der von Isaak Luria begründeten und von Moses Cordovero verbreiteten Form der Kabbala im palästinischen Safed des 16. und 17. Jh. Hier ist der ganze Prozess der Auswicklung Gottes transformiert worden in die grossartige Idee eines «Zusammenschrumpfens» oder «Kontraktion»

(*zimzum*), einer «Selbstbeschränkung» Gottes, so dass erst einmal Raum für die Entstehung des Pleromas, der *Sefirot* gegeben war: der verborgene Gott gibt sich zu erkennen durch einen Akt der Freigabe seines Allseins; er verzichtet und entlässt den Urgrund (*en-Sof*) in den entstandenen Urraum, der eine Art Urbild des Exils Gottes darstellt<sup>28</sup>.

Auch das alte Problem der Entstehung des Bösen, die schon die ältere Kabbala in das Pleroma, der *Sefirot*, verlegt hat, als Auswirkung der «anderen Seite» Gottes, nämlich seiner nach aussen getretenen feurigen «Strenge» gegenüber von «Gnade» und «Milde», wird von der lurianischen Kabbala durch die Metapher vom «Bruch der Gefässe» (*schevîrat hakeîm*) erklärt, d.h. durch die bei der Entstehung des *Sefirot*-Pleromas

eingetretenen Unregelmässigkeiten, die zu einer Art Abfallprodukten führten, die in die Tiefe sanken. Dieser Mangel an der 1. Schöpfung wiederholt sich auf der Ebene der Weltschöpfung im Fall Adams<sup>29</sup>.

## **Buchstaben- und Sprachesorik**

Doch kehren wir zurück aus diesem Bereich tiefsinniger Spekulationen. Um den Zusammenhang von Pleroma bzw. *Sefirot* und dem Menschen zu verstehen, muss ein *zweites Grundthema* jüdischer Esoterik genannt werden: das der *Sprache* oder der *Buchstaben*. Schon die alte Esoterik, die *Ma'aseh Bereschit*, vertrat die kosmologische Idee, dass, wenn die Tora die offenbarte Weisheit Gottes ist, die hebräische Sprache die Sprache des Schöpfers und der Schöpfung ist. Das hebräische Alphabet bildet die Struktur des Kosmos; Gott und seine Welt sind durch die Buchstaben erkennbar. Im «Buch der Formung» (*Sefer Jezira*) wird darüber u.a. ausgeführt: «Auf 32 Pfaden hat Wunderwerke der Weisheit eingegraben Jah, JHVH Zebaoth, der lebendige Gott, der Gott Israels, der allmächtige Gott, der Hohe und Erhabene, der in Ewigkeit Thronende, des Name Heiliger ist, und er hat seine Welt geschaffen in drei Formen; Zahl, Buchstabe und Rede, Zehn überwesentliche Zahlen (*sefirôt belîma*) und 22 Buchstaben, deren Urgrund drei Mütter, sieben doppelte und zwölf einfache sind. Zehn überwesentliche Zahlen, die Zahl der zehn Finger. Fünf gegenüber fünf, und der Bund der Einheit in der Mitte, bestellt durch das Verhältnis der Zunge und das Verhältnis der Blösse»<sup>30</sup>. Oder: «Zehn überwesentliche Zahlen (*sefirôt belîma*) – zehn und nicht neun, zehn und nicht elf, verstehe mit Weisheit, sei weise mit Verstand, prüfe in ihnen, suche jedes Ding nach seiner Gewissheit, und bringe den Bildner auf seine Stätte. Zehn überwesentliche Zahlen – ihr Mass zehn und ohne Grenze; Tiefe des Anfangs und Tiefe des Endes, Tiefe des Guten und Tiefe des Bösen, Tiefe oben und Tiefe unten, Tiefe des Aufgangs und Tiefe des Untergangs, Tiefe der Mitternacht und Tiefe des Mittags, und ein einziger Herr, Gott, der treue König beherrscht sie alle aus seiner heiligen Wohnung bis in die ewigen Ewigkeiten»<sup>31</sup>.

Mit Hilfe dieser Vorstellung hat nun die Kabbala in grandioser Weise die Tiefen der Tora entdeckt: ihre Worte, die einem göttlichen Sprachprozess entstammen, sind symbolträchtig in höchstem Masse und sind dementsprechend Schlüssel zur Erkenntnis der göttlichen Welt. Ein Beispiel aus dem *Zohar* möge dies verdeutlichen: «Als der Heilige die Welt erschuf, erschuf er sie in den Buchstaben der Tora. Jeder Buchstabe stieg vor dem Schöpfer auf, bis sie im Zeichen des *Beth* zur Ständigkeit kamen, und sie wandelten sich in allen möglichen Verbindungen, wodurch die

Weltschöpfung ermöglicht wurde. Als aber hierbei der Buchstabe *Teth* mit dem *Resch* sich paaren sollte, stellte sich *Teth* zur Seite und mochte sich nicht beruhigen – bis der Allheilige es zurechtwies und sprach: ”*Teth, Teth*, warum stellst Du Dich zur Seite und bist mit Deinem Platze unzufrieden?”. Da antwortete der Buchstabe: «Hast Du mich nicht zum Haupte des Wortes ”gut” (hebräisch *tow*) gemacht?». Die Tora selbst setzt ja in den Urbeginn die Worte «Denn es ist gut». «Und jetzt soll ich mich jenem Buchstaben, der das Haupt des Bösen (hebräisch *ra*<sup>c</sup>) bildet, gesellen?». Darauf sprach Gott zu ihm: «Geh an Deinen Platz zurück, denn du bedarfst des *Resch*. Denn der Mensch, den ich im Begriff bin zu erschaffen, wird durch euch beide vollendet als Einheit, du aber sollst zu seiner Rechten und das *Resch* zu seiner Linken sein». Und so kehrten sie beide an ihre Stelle zurück und gesellten sich zueinander. In jener Stunde aber hat der Allheilige zwischen beiden geschieden und jedem von ihnen seine Tage und Jahre, die einen zur Rechten, die anderen zur Linken, gesondert erschaffen. Jene sind genannt «Tage des Guten», diese «Tage des Bösen»<sup>32</sup>.

Auf diese Weise ist jede Zeile der Schrift «zweideutig», d.h., sie bezieht sich einerseits auf die obere und andererseits auf die untere Welt oder Schöpfung. Die Bibel ist so ein symbolisches Buch, das uns das Wissen um Gott und den Kosmos eröffnet. Dass hier auch der Magie Tore und Tür leicht geöffnet sind, ist verständlich. Die Buchstaben- und Zahlenmystik ist ein Teil der praktischen Kabbala geworden und gewesen, die unter anderem von *Abraham Abulafia* (13. Jh.) ausgiebig als «Weg der Namen» näher begründet worden ist<sup>33</sup>. Die bekannte *Golemsage* wurzelt in diesem Bereich<sup>34</sup>. Mit Hilfe der Buchstabenlehre hat der Mensch und insbesondere der Esoteriker oder Mystiker ein Mittel zur Hand, jederzeit die Beziehung zur göttlichen Welt herzustellen. Die meditative Lektüre der Schrift und das Gebet der tiefen Versenkung (genannt *kawwana*) eröffnen ihm diesen Weg. Dies ist die eigentliche *communio mystica* des jüdischen «Mystikers», seine *deveqût*, sein «Anhängen» an Gott, d.h., keine *unio mystica*, keine Gleichsetzung oder Identifizierung mit Gott oder der göttlichen Welt. «Er mus sich arein gein in Ha-schem», heisst es in einem jiddischen Traktat für «Der Mensch soll Gott anhängen» (Pinchas von Koretz)<sup>35</sup>.

Nur die ekstatisch-theosophische Kabbala des *Abraham Abulafia*, eines Zeitgenossen des Zohar im 13. Jd., geht hier einen abseitigen Pfad, indem durch Meditation über Alphabet und Buchstaben der Schrift der Seele ein Weg zur Erlangung einer *unio* mit Gott gewiesen wird; hier lässt sich klassisches Gedankengut der mittelalterlichen Mystik nachweisen (Scholem erinnert dabei sogar an den indischen Yoga)<sup>36</sup>. Die überwiegende Mehrheit der mystischen Texte und Aussagen ist davon allerdings

nicht betroffen. Was jedoch allen gemeinsam ist und die Grundlage des ganzen Gedankenbaus bildet, ist der Zusammenhang von oben und unten, von Pleroma und Welt bzw. Schöpfung. «Alles ist mit allem verbunden bis zum untersten Ende aller Ringe der Kette», sagt der vermutliche Verfasser des *Zohar*, *Moses de Leon*, in einem seiner Werke, «und das wahre Wesen Gottes ist gleicherweise oben und unten, in den Himmeln und auf Erden, und nichts existiert ausser ihm. Und das meinen die Weisen, wenn sie sagen: "Als Gott Israel die Tora gab, öffnete er ihnen die sieben Himmel, und sie sahen, dass dort in Wirklichkeit nichts war als seine Glorie; er öffnete ihnen die sieben Erden, und sie sahen, dass dort nichts war als seine Glorie; er öffnete ihnen die sieben Abgründe und sie sahen, dass dort nichts war als seine Glorie". Meditiere über diesen Sachverhalt und du wirst verstehen, dass Gottes wahres Dasein mit allen Welten verbunden und verkettet ist und alle Wesenheiten miteinander verbunden und verflochten sind, aber aus seinem wahren Dasein ausgehen»<sup>37</sup>.

### **Erlösung in jüdischer Esoterik**

Es bleibt uns noch, einen Blick auf die *Erlösungsvorstellung* der jüdischen Mystik zu werfen. Die frühen esoterischen Texte haben dazu keine eigene Konzeption, es sei denn der «Abstieg» ins göttliche Pleroma ist eine irdische Vorwegnahme des zukünftigen Schicksals der Seele, eine Art Einübung der Seele in ihren vorherbestimmten Weg zu Gott. In der mittelalterlichen Kabbala ist die Idee von der Restitution (genannt *tiqqûn*) beherrschend, d.h. der Wiederherstellung nicht nur der gestörten Harmonie des Pleromas (der Welt der *sefirôt*) durch das Tun und Handeln des Kabbalisten, sondern auch die Rückführung der unsterblichen Seele (der *neschamah*) zu Gott, zentrales Thema. Der Zweck allen Bemühens des jüdischen Mystikers hat nicht nur regionale bzw. national-jüdische, sondern auch kosmische Bedeutung; er schafft mit an der Erlösung der Welt. Der Riss, der durch die obere und untere Schöpfung geht, und der durch das «Exil der *shekhina*» exemplarisch dargestellt wird, wird durch das Verhalten des *zaddiq*, seine *deveqût*, sein «Anhängen an Gott», wenigstens punkt- und zeitweise überwunden. So kann er, wie es heisst, die «Einung» der oberen Welt der *Sefirot* bewirken. Alle Handlungen des einzelnen in der Gemeinde haben Wirkung nach oben. «Der Impuls von unten, ruft den von oben hervor», heisst es in einem Text<sup>38</sup>. Der Fromme verbindet durch sein Tun, besonders durch meditative Schriftlesung und mystisches Gebet, aufgrund der Sympathie von unten und oben, das

Irdische mit dem Himmlischen, die irdische Tora mit der göttlichen<sup>39</sup>.

Die individuelle Erlösung des Mystikers konzentriert sich verständlicherweise auf seine Seele, die *neschamah*, die das eigentliche göttliche Element ist, neben der *nefesch* («Leben»), der *ruach* («Geist») und Körper<sup>40</sup>. Die göttliche Seele, die sündlos ist, erhält der Fromme aufgrund seiner Taten; sie ist ein Funke aus der Sefira *bîna*, dem göttlichen «Intellekt»; mit ihrer Hilfe hat er den eigentlichen Draht zum Pleroma, der ihm auch die Erlösung sichert. Die Kabbala kennt also die Präexistenz und die Postexistenz der Seelen, eine alte rabbinische Vorstellung aber hat sie in nahezu gnostischer Manier ausgestaltet. Die göttliche Seele, die *neschamah*, kann eine andere Seele, nämlich die natürliche, die *nefesch*, erlösen, wenn sie nach dem Tode vom himmlischen Gericht verurteilt worden ist. Eine ebenfalls von der Kabbala einbezogene Vorstellung ist die Seelenwanderung (genannt *gilgûl*), die vor allem der Bestrafung von Sünden dient. «Der Mensch erfüllt Gott seinen Willen», heisst es in den *Tiqqûney Zohar*, «wo er doch nur vorübergehend in dieser Welt ist, und baut Ihm in ihr ein Gebäude. Gott aber baut dem Menschen in seiner Welt ein Gebäude für alle Zeit. Wohl dem, der Ihn in jedem einzelnen Gliede wohnen lässt und Ihm 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 *gilgûl* 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 Gottes»<sup>41</sup>.

Der *tiqqûn*, die *Restitution* oder *Reintegration* Gottes hat dann in der bereits erwähnten lurianischen Kabbala einen ausgesprochen messianischen Zug erhalten, indem der Anteil des Menschen in Gestalt des jüdischen Frommen an eben dieser Vollendung Gottes und damit an der geistigen Urgestalt des Menschen, aber auch an der Erlösung des gefallenen Messias und der Schekhina aus dem Exil zu einem welthistorischen Prozess wird<sup>42</sup>. Die Errettung Israels bedeutet die Errettung aller Dinge, d.h. der göttlichen Funken, die in die Materie gefallen sind. Dazu dienen alle alten und neu geschaffenen Rituale und Gebete, die gerade in Safed, dem Wirkungsort der lurianischen Kabbala entstanden sind und zum Teil bis heute oft unbewusst im jüdischen Festkalender und Zeremonialwesen fortleben. Die lurianische Kabbala wurde zur wahren *theologia mystica* des Judentums, wie Scholem mit Recht bemerkt<sup>43</sup>. «Das ist das Geheimnis, das über Israel verhängt ist», schreibt Chajjim Vital, Schüler Isaak Lurias, «alle 70 Völker werden es, d.h. Israel, knechten, um aus den Völkern die Funken herauszuziehen, die unter sie gefallen sind. So sagen

es unsere Lehrer, ihr Andenken sei zum Segen: Ist nur ein einziger Jude in die Hand einer Nation gefallen, so gilt das, als würde dort ganz Israel geknechtet. Und dieser einzige Jude ist genug, um aufzuheben, was an Funken der Heiligkeit unter diese Nation gefallen ist. Darum muss ganz Israel über alle vier Winde der Erde zerstreut werden, um alle Funken zu heben»<sup>44</sup>.

Vielleicht sind es diese Aussagen eines jüdischen Mystikers, die den grossen Erforscher und vielfach erst Entdecker dieser Seite des Judentums, Gerschom Scholem, dazu geführt haben, in dem Esoterischen desselben ein Zentrum jüdischen Lebens überhaupt zu sehen und von ihm eine zu erhoffende Erneuerung oder Bewältigung der gegenwärtigen und zukünftigen Probleme des modernen Judentums zu erwarten. «Unter welchen Aspekten dieser jetzt unsichtbar gewordene Strom jüdischer Mystik wieder einmal hervorbrechen wird, ist von Menschen nicht abzusehen», heisst es am Schluss seiner Darstellung der jüdischen Mystik, und er fügt übrigens ganz im Sinne von Max Weber hinzu: «Über das Schicksal und den mystischen Wandel zu sprechen, der in der grossen Katastrophe, die über das jüdische Volk in dieser Generation tiefer als je bisher in seiner langen Geschichte hereingebrochen ist, und noch beschieden sein mag – und ich glaube, dass ein solcher Wandel noch bevorsteht – ist Sache der Propheten und nicht der Professoren»<sup>45</sup>.

#### ANMERKUNGEN

1. Ringvorlesung an der Universität Marburg
2. Vgl. dazu meine Haskell-Lectures, die unter dem Titel «Historical Fundamentals and the Study of Religions», 1985 bei MacMillan in New York erschienen sind, bes. S. 31ff und 41ff.
3. Aus der uferlosen religionswissenschaftlichen Literatur zur Mystik nenne ich die für mich weiterführenden: Fritz Staal, *Exploring Mysticism*, Berkeley-Los Angeles 1975 (jetzt auch in Paperback erhältlich); Steven T. Katz (Hrsg.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, New York 1978; ders. (Hrsg.), *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford 1983. Lesenswert, trotz gewisser Einseitigkeiten und Vorurteile, sind die Werke von Robert C. Zaehner: *Mysticism, Sacred and Profane*, Oxford 1957 (Paperback 1961, <sup>3</sup>1980; deutsch: *Mystik – heilig und profan*, Stuttgart 1960), und *Concordant Discord. The Interdependence of Faith*. Oxford 1970 (deutsch: *Mystik, Harmonie und Dissonanz*, Freiburg/B 1980). Dazu: William L. Newell, *Struggle and Submission. R.C. Zaehner on Mysticism*, Washington 1981. Einen kurzen Überblick verschaffen die Artikel «Mystical Union» (J. Marçoulesco) and *Mysticism*, (L. Dupré) in der neuen «*The Encyclopaedia of Religion*», ed. by Mircea Eliade, New York 1986, Vol. 10, 239-261.

4. Die Philosophie des Judentums, Nachdruck des Fourier-Verlages, Wiesbaden 1985, S. 14ff; *Philosophies of Judaism*, New York (Schocken Books) 1973, S. 7ff. In ähnlicher Weise hat bekanntlich schon Martin Buber argumentiert (*Ich und Du*, 1923).
5. *Judaism and mysticism according to Gershom Scholem*, translated from the Hebrew with an Introduction by D.A. Weiner, Atlanta: Scholars Diss, 1985. Das hebräische Original erschien 1983 in der Reihe «Jerusalem Studies on Jewish Thought», Supplement II.
6. A.a.O., S. 16 (engl. S. 9).
7. Die folgenden Ausführungen sind, wie nicht anders möglich, den grundlegenden Arbeiten von Gerschom (Gerhard) Scholem verpflichtet: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Zürich 1957 (Frankfurt: Suhrkamp 1967); *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Zürich 1960 (Frankfurt: Suhrkamp 1973); *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*, Zürich 1962 (Frankfurt: Suhrkamp 1977); *Judaica 1-4*, Frankfurt (Suhrkamp 1963-1984); *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York 1965; *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, Berlin 1962. Eine Sammlung von (revidierten) Beiträgen Scholems zur *Encyclopaedia Judaica* erschien unter dem Titel «Kabbalah», New York (New American Library 1978). Verwiesen sei ausdrücklich auf zwei andere Zugänge zur jüdischen Mystik: D.R. Blumenthal, *Understanding Jewish Mysticism. A Source Reader*, New York 1978 (Quellen in englischer Übertragung, vornehmlich nach G. Scholem); Ben Z. Bokser, *The Jewish Mystical Tradition*, New York 1981.
8. *Chagiga II,1*, zitiert nach G. Stemberger, *Das Klassische Judentum*, München 1979, S. 171f.
9. Vgl. Scholem, *Von der mystischen Gestalt*, S. 23, 24, 25f mit Anm. 24 (S. 276); *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, S. 216f.
10. Vgl. dazu Scholem, *Kabbalah*, 23-30 (Literatur); I. Gruenwald, *A Preliminary Critical Edition of Sefer Yezirah*, in: *Israel Oriental Studies I* (1971), 132-177.
11. Vgl. Scholem, *Kabbalah* 14-21; *Jewish Gnosticism*; I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Leiden 1980; H. Odeberg, *3 Enoch or The Hebrew Book of Enoch*, Cambridge 1928, 2. Aufl. New York 1973; H. Hoffmann, *Das sogenannte hebräische Henochbuch (3 Enoch)*, Königstein/Taunus <sup>2</sup>1985 (Bonner Biblische Beiträge 58). Die kritische Analyse der frühen Merkabahbelege von B.J. Halperin (*The Merkabah in Rabbinic Literature*, New Haven 1980 = American Oriental Series, Vol. 62) kommt gegenüber Scholem zu abweichenden Ergebnissen (ein palästinischer Ursprung ist unsicher, ebenso der esoterisch-mystische Charakter).
12. Vgl. Scholem, *Kabbalah*, 183-186; M. Margalioth, *Sepher Ha-Razim*, Jerusalem 1966; M.A. Morgan *Sepher Ha-Razim. The Book of the Mysteries*, Chico, CA (Scholars' Press 1983 SBL Text and Translations 25/Pseudepigrapha Series 11).
13. Vgl. Scholem, *Kabbalah*, 22, 31, 315.
14. Vgl. Scholem, ebd., 312-316; *Das Buch Bahir*, Leipzig 1923 (Neuausgabe: Darmstadt 1980); R. Margalioth, *Sefer Ha-Bahir*, Jerusalem 1951.
15. Scholem, *Die jüdische Mystik*, 5. Kap. (171-223); *Kabbalah*, 213-243 (Literatur). Es gibt keine vollständige deutsche Übersetzung, nur Auszüge: *Der Sohar. Das Heilige Buch der Kabbala*, hrsg. von E. Müller, Wien 1930 (Nachdruck ohne Jahresangabe, ca. 1986); eine bearbeitete und gekürzte Neuausgabe dieser Auswahl-Übersetzung erschien 1982 (2. Aufl. 1984) in "Diederichs Gelber Reihe" (Köln). G. Scholem, *Die Geheimnisse der Schöpfung. Ein Kapitel aus dem Sohar*, Berlin 1935 (Neuausgabe Frankfurt 1971 = Insel-Bücherei 949); *Zohar. The Book of Splendor, Basic Readings from the Kabbalah*, New York 1949 (<sup>1</sup>1978).
16. *Vom Kultus zur Gnosis*, Salzburg 1964.

17. Vgl. K. Rudolph (Hrsg.), Gnosis und Gnostizismus, Darmstadt 1975 (WdF 262), S. 768-797 (bes. 780ff).
18. Vgl. Scholem, Von der mystischen Gestalt, S. 7-47; M.S. Cohen, The Shi'ur Qomah, New York (University Press of America) 1983.
19. Nach Stemberger, Das Klassische Judentum, S. 180.
20. Nach Scholem, Von der mystischen Gestalt der Gottheit, S. 15.
21. Ebd., S. 17.
22. Scholem, Die jüdische Mystik, S. 17.
23. Vgl. Scholem, Schechina; das positiv-weibliche Moment in der Gottheit, in: Von der mystischen Gestalt der Gottheit, S. 135-191, bes. 156ff. (Belege aus dem Sefer ha-Bahir).
24. Ebd., S. 166.
25. Ebd., S. 176f. Von einer Re- oder Neumythologisierung jüdischer Vorstellungswelt auf dieser Ebene ist öfters gesprochen worden: von einer regelrechten Revolte gegen das offizielle "antimystische Judentum" (vgl. Scholem, Zur Kabbala und ihrer Symbolik, S. 136).
26. Das Wort ist von Haus aus ein Adverb. Vgl. Scholem, Über einige Grundbegriffe des Judentums, Frankfurt (Suhrkamp) 1970, S. 22f.
27. Vgl. Scholem, Jüdische Mystik, S. 224ff, Abbildung S. 233; Kabbalah 96ff. Zeichnungen aus kabbalistischen Handschriften sind (verkleinert) wiedergegeben in: Elie Kedourie (Hrsg.), The Jewish World, New York 1986 (1. Aufl. London 1979), Abb. 19-23 (auf S. 98f.); in diesem Band findet sich auch eine kurze Darstellung der jüdischen Mystik aus der Feder von R. J. Zwi Werblowsky (S. 217-223).
28. Vgl. näherhin Scholem, Grundbegriffe, S. 85ff, wo das hier auftauchende Problem des Seins aus dem Nichts behandelt wird.
29. Vgl. Scholem, Jüdische Mystik, S. 291ff; Kabbalah 129-144.
30. Nach K. Wilhelm, Jüdischer Glaube, Bremen o.J. (Slg. Dieterich) S. 227; zum Begriff sefirôt belîma s. Scholem, Grundbegriffe, S. 26. Vgl. auch den Kommentar von D. R. Blumenthal, Understanding Jewish Mysticism, S. 15f.
31. K. Wilhelm, a.a.O., S. 228; Blumenthal, a.a.O., S. 16.
32. Zitiert nach E. Müller, Der Sohar (Neuausgabe bei Diederichs), S. 159f (alte Ausgabe S. 139).
33. Vgl. Scholem, Jüdische Mystik, S. 136ff. Zur "praktischen Kabbala" siehe den Überblick bei Scholem, Kabbalah, S. 181-189; ferner ders., Alchemie und Kabbala, in Judaica 4 (1984), 19-128.
34. Dazu Scholem, Die Vorstellung vom Golem in ihren tellurischen und magischen Beziehungen, in: Zur Kabbala und ihrer Symbolik, S. 209-259; Kabbalah, S. 351-355.
35. Nach Scholem, Jüdische Mystik, S. 410, Anm. 7.
36. Ebd., S. 156.
37. Nach Scholem, Jüdische Mystik, S. 243.
38. Bei Scholem, ebd., S. 254.
39. Vgl. Scholem, Zur Kabbala, S. 49-116.
40. Vgl. zur Psychologie und Anthropologie der Kabbala den Überblick bei Scholem, Kabbalah, S. 152-165; Jüdische Mystik 261-266.
41. Scholem, Die mystische Gestalt, S. 217; der ganze Beitrag (192-247) beschäftigt sich mit dem Phänomen der jüdischen Seelenwanderungsidee; kürzer in Kabbalah, S. 344-350; Jüdische Mystik, S. 308-312.
42. Vgl. dazu Scholem, Jüdische Mystik, S. 300-308; Zur Kabbala, S. 156f.
43. Jüdische Mystik, S. 312.
44. Nach K. Wilhelm, Jüdischer Glaube, S. 293.

45. Jüdische Mystik, S. 384f; ähnlich in: Zur Kabbala, S. 158. Dazu auch David Biale, Gershom Scholem. Kabbalah and Counter-History, Cambridge, MA 1979 (2nd. ed. 1982), S. 63f, 69f, 127ff, 142ff; Joseph Dan, G. Scholem and the Mystical Dimension of Jewish History, New York 1985. Für Max Weber, dem Scholem hier nahesteht, verweise ich auf "Wissenschaft als Beruf", in: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 6. Aufl. hg. von J. Winckelmann, Tübingen 1985, 582-613, bes. 604ff, 609f.