

Jüdische Mystik

von Johann Maier

1 Judentum, Mystik, jüdische Mystik

Das Judentum ist eine vergleichsweise alte Religion, hat aber seit der Spätantike trotz allen Wandlungen bis zur Aufklärung eine konstante Grundstruktur der religiösen Traditionen und Vorstellungen bewahren können.¹ Der Begriff »Mystik« stammt nicht aus diesem Erbe, auch nicht aus dem jüdischen Sprachgebrauch. Das Wort wurde erst als Fremdwort in den modernen hebräischen Sprachschatz aufgenommen, nachdem es – abgesehen vom innerchristlichen religiösen Sprachgebrauch – religionswissenschaftlich im Blick auf christliche, islamische sowie fernöstliche Sachverhalte verwendet worden war und so auch in die »Wissenschaft des Judentums« Eingang gefunden hatte. Und zwar, als man auf der Suche nach Entsprechungen zur christlichen und islamischen Mystik damit bestimmte religiöse Strömungen in der jüdischen Religion ebenfalls als »Mystik« zu betrachten begann und in der Folge eine Reihe von Richtungen bzw. Tendenzen sogar als spezifisch »jüdische Mystik« definierte.² Dabei variiert bei den einzelnen Autoren nicht nur der Begriffsinhalt von »Mystik«, es kommen auch unterschiedliche Auffassungen des Jüdischen zum Zug. Angesichts der langen Geschichte der jüdischen Religion konnten eben die Definitionen des »Mystischen« und des »Jüdischen« nicht für Phänomene aller Perioden auf gleiche Weise zutreffen. Daher herrscht eine Tendenz vor, den Inhalt des Begriffes »Mystik« eher weit zu fassen, was jedoch nicht gerade zur Klärung der Sachverhalte beiträgt, es sei denn, man spricht einfach von verschiedenen Arten jüdischer Mystik.³

Um die Wende vom 19. zum 20. Jh. wurde dem Geist der Zeit entsprechend auch im Judentum nach dem ureigenen »Wesen« der eigenen »völkischen« Gruppe gefragt. Das »Arteigene« sollte aufgezeigt werden, um das »Fremde« abgrenzen zu können. Einen Ansatzpunkt für eine solche Abgrenzung fand man in einer alten Gegenüberstellung. Im Mittelalter wurde von manchen Autoren die Philosophie und mit ihr mehr oder minder die gesamte profane Bildung als Fremdgut eingestuft. Unter Philosophie verstand man dabei aber in

1 Johann MAIER, *Geschichte der jüdischen Religion*, Berlin 1972 (Freiburg i. B. 1992).

2 Armand ABÉCASSIS / Georges NATAF (eds.), *Encyclopédie de la mystique juive*, Paris 1977; ferner s. Joseph DAN / Frank TALMAGE (eds.), *Studies in Jewish Mysticism*, Cambridge/Mass. 1982; Joseph DAN, *Jewish Mysticism and Jewish Ethics*, Seattle 1986; DERS., *'Al ha-q'dušah*, Jerusalem 1997; DERS., *Jewish Mysticism*, Northvale N. J./Jerusalem, Bd. I: Late Antiquity, 1998; Bd. II: The Middle Ages, 1998; Bd. III: The Modern Period, 1999; Bd. IV: General characteristics and comparative studies, 1999; J. H. LAENEN, *Jewish Mysticism*, Louisville 2001.

3 Vgl. z. B. Joseph DAN, *Three Types of Ancient Jewish Mysticism*, Cincinnati 1984.

4 Zur Diskussion in einem weiteren Rahmen vgl. Jean-Pierre ROTHCHILD, *En quels sens l'histoire de la philosophie juive reconnaît l'existence d'une »mystique philosophique« dans le moyen âge occidental?*, in: Paul B. FENTON / Roland GOETSCHEL (ed.), *Expérience et écriture mystiques*, Leiden 2000, 113-129.

5 S. A. HORODETZKY, *Jah'dût ha-sekäl w'-jah'dût šäl rägāš* (»Das Judentum der Vernunft und Judentum des Gefühls«), Bd. I-II, Tel Aviv 1946/7. Darüber s. Johann MAIER, *Intellektualismus und Mystik als Faktoren jüdischer Selbstdefinition*, in: *Kairos* 27 (1985) 229-240.

6 Siehe darüber für den christlichen Bereich Otto LANGER, *Christliche Mystik im Mittelalter*. Mystik und Rationalisierung – Stationen eines Konfliktes, Darmstadt 2004.

7 David R. BLUMENTHAL, *Maimonides: Prayer, Worship, and Mysticism*, in: Roland GOETSCHEL (ed.), *Prière, mystique et judaïsme* (Colloque de Strassbourg 1984), Paris 1987, 89-106.

erster Linie die aristotelische Philosophie und deren averroistische Ausläufer. Die platonischen bzw. neuplatonischen Traditionen hingegen wurden – wie auch im Christentum und im Islam – als unproblematisch empfunden, weshalb das neuplatonische Welt- und Menschenbild unangefochten die Religiosität aller drei monotheistischen Religionen, und dabei insbesondere der »mystischen« Bewegungen in ihnen, bestimmen konnte. Auch in der jüdischen Mystik wurden daher auf dieser Basis ohne polemische Redaktionen philosophische und profanwissenschaftliche Bildungstraditionen aufgegriffen und für eigene Anliegen adaptiert.⁴ Sogar noch in der modernen Forschung hat man den postulierten Gegensatz zwischen Philosophie und Mystik gelegentlich verabsolutiert, als Gegensatz zwischen rationalen und irrationalen Tendenzen, und die ganze jüdische Geistesgeschichte im Sinne der Spannung zwischen einem »Judentum des Verstandes« und einem »Judentum des Gefühls« gedeutet.⁵ Dergleichen spielte zwar in der Tat eine Rolle, deckt sich aber nicht ohne weiteres mit der Spannung zwischen Philosophie und Mystik und lässt sich auch nicht immer auf zwei Fronten verteilen, denn rationale und irrationale Tendenzen gingen manchmal durchaus Hand in Hand.⁶ Und zwar als gleichzeitig wahrgenommene Alternativen zur Zeit des Humanismus bzw. der Spätrenaissance und dann neuerlich zur Zeit der Aufklärung, und in unserem hoch technisierten Zeitalter haben esoterisch-mystische Tendenzen eine wahre Hochsaison. Die Widersprüchlichkeit solcher Tendenzen erklärt sich aus der Suche nach neuen Orientierungsmöglichkeiten nach dem Zusammenbruch eines über Jahrhunderte verfestigten Menschen- und Weltbildes. Im 16. Jh. war es der wieder entdeckte Platonismus, der eine neue Welterklärung zu versprechen schien. In diesem Rahmen kam es auch zu einer neuen Sicht der Natur, zur Suche nach ihren verborgenen Kräften, zu einer experimentierfreudigen Neugier, die sowohl zu wissenschaftlich-technischen Erkenntnissen wie zu magischen Praktiken führen konnte. Die Grenzen zwischen Naturwissenschaften und Magie waren fließend und gebildete Kreise interessierten sich brennend für geheimnisumwitterte Traditionen und Praktiken. In dieser Zeit hat auch die jüdische Mystik in Form der Spätkabbalah den Ruf einer hauptsächlich magischen Disziplin erhalten und die so genannte »praktische Kabbalah« wurde derart populär, dass Nichtjuden unter Kabbalah eigentlich nur mehr Magie verstanden.

Die Behauptung, »Philosophie« sei im Gegensatz zur »Weisheit Israels« etwas Fremdes und für die Religion Schädliches, war im Mittelalter eine polemische Unterstellung, die in der Folge lang anhaltende Vorurteile nach sich gezogen hat und noch heute virulent ist. Tatsächlich war es vielmehr so, dass die Religiosität eines aristotelisch und somit intellektualistisch orientierten Juden der eines (neu)platonisch orientierten Mystikers emotional keineswegs nachstehen musste. Die Überzeugung, das gottbestimmte Ziel des Menschen sei mit dem erworbenen Intellekt und durch die sittliche Vervollkommnung der eigenen Persönlichkeit zu erreichen, konnte eine ebenso intensive Religiosität gewährleisten, wie es die neuplatonische Seelenlehre vermochte.⁷ Doch hatte der Neuplatonismus den Vorteil, nicht als fremde Philosophie zu gelten, da seine Grundzüge schon von der späten Antike her in popularisierter Form unschwellig integriert waren und somit nicht für eine geistige Eliteschicht allein kennzeichnend waren. Und die Vorstellung einer präexistenten, zeitweilig inkorporierten, und dann wieder an ihren Ursprung zurückkehrenden unsterblichen Seele war für breitere Kreise religiös auf jeden Fall griffiger als die sehr elitär klingende Lehre von einem potentiellen und gegebenenfalls erworbenen Intellekt.

Im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert sahen einige jüdische Autoren in der Mystik die Alternative zur vorherrschenden rationalistischen Selbstdarstellung des Judentums. Dieser Rationalismus war von der Aufklärung her im Westjudentum fest etabliert und wurde von einem optimistischen, technischen wie moralischen Fortschrittsglauben bestimmt. Alle von

der Aufklärung ausgehenden Spielarten des modernen Judentums, Reformjudentum, konservatives Judentum und selbst Neoorthodoxie, gaben sich betont rationalistisch und setzten sich so vom Christentum als einer dogmatisch gebundenen und dem Irrationalen und letztlich auch noch dem Paganen verhafteten Religion demonstrativ ab. Eben darum erhob man für das Judentum auch den Anspruch, eine Weltreligion zu sein, nämlich die effektivste Repräsentation der allgemeinschlichen, ethisch akzentuierten Vernunftreligion, des »ethischen Monotheismus«, im Gegensatz zu einem höchstens »physischen Monotheismus« unter Nichtjuden. Dieser »ethische Monotheismus« sollte durch das Judentum solange in angemessener Absonderung bewahrt werden, bis auch die Nichtjuden entsprechende Fortschritte erzielt haben. Für diese Auffassung der »Wahrheit des Judentums« berief man sich auf die »sittliche Botschaft der Propheten« und stellte das »prophetische Judentum« dem »talmudischen Judentum« der Tradition gegenüber. Diese rationalistische Ausrichtung nahm der praktischen jüdischen Frömmigkeit die traditionelle, v.a. kabbalistisch-mystisch bestimmte Motivschicht, womit der Sinn der religiösen Praxis in Frage gestellt erschien und eine Entwicklung einsetzte, die weithin jener des Kulturprotestantismus im Christentum entsprach. Religiöse Vorstellungen irrationaler Art wie Kabbalah und Chasidismus galten demgemäß als verpönt und wurden in der Regel auf den Einfluss christlichen Aberglaubens zurückgeführt. Einer der prominentesten Vertreter dieser mystikfeindlichen Linie war der konservativ-jüdische Historiker Heinrich Graetz, der mit seiner für das jüdische Geschichtsbewusstsein maßgeblich gewordenen *Geschichte der Juden* diese negative Wertung aller irrationalen Facetten der jüdischen Religion auf Jahrzehnte zementiert hat.⁸ Daher hat auch die im frühen 19. Jh. aufgekommene »Wissenschaft des Judentums« diese Seite der jüdischen Religionsgeschichte recht stiefmütterlich behandelt. All dies hat schließlich Widerspruch hervorgerufen, denn der Preis, den man dafür zahlte, eine weitreichende Sinnentleerung der jüdischen Religionspraxis, begünstigte eine ansteigende Tendenz zu religiöser Gleichgültigkeit und letzten Endes auch zum Abfall vom Judentum überhaupt. Im Reformjudentum suchte man diese Entwicklung durch die Preisgabe eines großen Teils der unverständlich gewordenen rituellen Praktiken aufzuhalten, denn die Orthodoxie bot mit ihrer ziemlich formalistischen und emotional unbefriedigenden Frömmigkeitspraxis Angriffspunkte, die »aufgeklärte« Juden wie Christen und schließlich insbesondere Antisemiten wahrnahmen, um das Judentum überhaupt zu verunglimpfen. Folglich ergab sich das Bedürfnis nach einer neuen inhaltlichen Sinnggebung der Praxis. In der Neo-Orthodoxie des Westjudentums bemühte man sich – manchmal recht pathetisch – um eine gleichermaßen symbolistische wie rationale Sinnggebung der traditionellen Vorstellungen und Praktiken, doch wie im Reformjudentum mit Hervorhebung ethischer Aspekte. Zur selben Zeit hatten auch in der Umwelt von der Romantik aus schon Gegenbewegungen zum Rationalismus eingesetzt, und in diesem Rahmen erwachte auch ein gewisses Interesse an jüdischen »mystischen« Traditionen. Publikationen mit derartigen Tendenzen haben dann auch die Anfänge der Erforschung der jüdischen Mystik mitbestimmt.

8 Jonathan M. ELUKIN, *A New Essenism: Heinrich Graetz and Mysticism*, in: *Journal of the History of Ideas* 59 (1998) 135–148.

9 Joshua ABELSON, *Jewish Mysticism (The Quest Series)*, London 1913; New York 1969; 1981; 2001.

10 Siegfried WAGNER, *Die Essener in der wissenschaftlichen Diskussion vom Anfang des 18. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts*. Eine wissenschaftsgeschichtliche Studie (BZAW 79), Berlin 1960. Die geistesgeschichtliche Bedeutung der nichtwissenschaftlichen Essenerliteratur geht weit über die von Wagner behandelten Bereiche hinaus.

11 Gershom SCHOLEM, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1941 u. ö.; 1995, bzw. *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Zürich 1957, Frankfurt 1967; 2004. Was er dabei unter »Mystik« voraussetzte, ist im ersten Kapitel dieses Werkes dargelegt.

In der vor allem in Osteuropa und in der islamischen Welt verankerten Altorthodoxie und im osteuropäischen Chasidismus lebte die traditionelle jüdische Praxis und Spiritualität ungebrochen weiter und wurde im Westen meist mit Verachtung gestraft. Gegen 1900 begannen einige westjüdische Autoren diese traditionalistische Linie aber wieder positiver einzuschätzen, und wenn auch nur wegen der Bewahrung spezifisch jüdischer Merkmale in Religion und Lebensweise, also wegen der Erhaltung der Judenheit als einer ethnischen Gruppe. Im Sinne des modernen, von der Romantik her geprägten Volks- und Nationsverständnisses, das sich politisch in der zionistischen Weltbewegung manifestierte, wurde diese bewahrende Leistung des Ghettojudentums wieder hoch veranschlagt. Im religiösen Bereich lief dies alles auf eine Rehabilitierung bzw. Neubewertung der traditionellen und irrationalen Komponenten der jüdischen Tradition hinaus, was im Reformjudentum die Revision einiger klassischer Standpunkte erzwang. Es waren nämlich Fragestellungen und Bedürfnisse, die gerade in der liberalen und säkularisierten jüdischen Bildungsschicht des Westens aufkamen, von Orthodoxen und Chasidim selber hingegen kaum wahrgenommen wurden.

Auch die Frage nach einer jüdischen Mystik diente in der Folge als Mittel jüdischer Selbstfindung. Nicht immer auf direktem Wege. Martin Buber (1878-1965) etwa, der die »mystische« Spielart des osteuropäischen Chasidismus für seine kulturzionistische Auffassung vom Judentum auszuwerten trachtete, hatte sich zuvor intensiv mit fernöstlicher Mystik befasst. Die erste ernst zu nehmende religionswissenschaftliche Darstellung jüdischer Mystik hat etwa zur selben Zeit Joshua Abelson (1873-1940) verfasst.⁹ Er hat, wie es im 19. und frühen 20. Jh. allgemein (und oft sehr spekulativ ausgebaut) üblich war, im Essenismus den Ansatz jüdischer Mystik gesehen.¹⁰ Anschließend behandelte er die Merkabah-Spekulation, den *Sefar Jetzirah* (das *Buch der Schöpfung*), und die Kabbalah. Das Ganze ergab eine auf Pantheismus zugespitzte Interpretation der in der jüdischen Tradition bis ins Mittelalter aufweisbaren Aussagen über die Immanenz Gottes, aber kein religionsgeschichtlich überzeugendes Bild einer jüdischen Mystik.

Wirklich nachhaltig hat die Verwendung des Begriffs der jüdischen Mystik Gerhard Scholem (Gershom Shalom) bestimmt, wobei ein bemerkenswerter Sachverhalt ins Auge springt: Scholem hat zwar nie den Anspruch erhoben, selbst Mystiker zu sein, dennoch hat er sich dem Gegenstand keineswegs nur als Religions- bzw. Geisteswissenschaftler bzw. Religionshistoriker zugewandt. Seit den frühen Zwanzigerjahren hatte er sich zunehmend mit literarischen Zeugnissen der Kabbalah (s. u.) befasst, eine große Zahl von bislang unbekannt gebliebenen Quellen erschlossen und analysiert, und während des zweiten Weltkriegs eine Sicht des Judentums und der jüdischen Mystik entwickelt, die bis heute für viele maßgeblich geblieben ist.¹¹ Seine Darstellung der jüdischen Mystik beginnt mit der Beschreibung der antiken rabbinischen Traditionen über den *kabôd*, die *Herrlichkeit Gottes* auf dem Gottesthron, und über die sieben Himmel. Scholem setzte dabei eine mystische Frömmigkeit voraus, deren Rolle und Bedeutung innerhalb des damaligen Judentums er aber nicht genauer bestimmen konnte. Sicher ist, dass die diesbezüglichen Texttraditionen, stetig anwachsend und in vielfältigem Wandel bis ins Mittelalter heraufreichend, dem so genannten aschkenasischen Chasidismus (s. u.) als Ausdrucksmittel gedient haben. Doch erwiesen sie sich angesichts der geistesgeschichtlichen Situation im Hochmittelalter allerdings als unzureichend, so dass neue spekulative Ansätze zur Lösung des Problems der Vermittlung zwischen absolut transzendenter Gottheit und Welt bzw. Menschenwelt gesucht werden mussten. Dafür bot aber die zur selben Zeit jedoch in Südfrankreich und Nordspanien aufkommende Geheimtradition der Kabbalah weit überzeugendere Mittel. Sie griff ebenfalls die rabbinische Esoterik auf und verwertete sie, aber nur als Bausteine im Rahmen umfassender Systembildungen, die den schlichteren aschkenasischen Chasidismus rasch ver-

drängten. Dieser Kabbalah und insbesondere ihrer »theosophisch«-spekulativen Seite galt das Hauptinteresse G. Scholems. Für das Spätmittelalter und die frühe Neuzeit konstatierte er ein dynamisches Zusammenwirken zwischen popularisierter kabbalistischer Frömmigkeit und traditionellen messianischen Erwartungen mit der sabbatianischen Bewegung des späten 17. Jh. als Kulminations- und Wendepunkt. Das Scheitern der messianischen Bewegung des Sabbatai Zvi wurde in Osteuropa durch den osteuropäischen Chasidismus und seiner Religiosität bis zu einem gewissen Grad aufgefangen und neutralisiert. Die aufgeklärten Juden Mittel- und Westeuropas hingegen verwarfen »mystische« Phänomene im Judentum und so spielten diese für die moderne jüdische Spiritualität lange keine Rolle mehr.

G. Scholem wahrte zwar als Forscher die gebotene Distanz zum behandelten Gegenstand, war aber als Kulturzionist wie M. Buber bemüht, einen Beitrag zur modernen Selbstdefinition des »Jüdischen« zu leisten, das sich für ihn gerade in den mystischen Traditionen manifestierte. Obschon unter Orthodoxen und Chasidim die Kabbalah auch noch in der Moderne weiterlebte, sah er darin keine maßgebliche religiöse Kraft im Judentum der Gegenwart.¹² Dies beruhte auf seiner Vorstellung vom Verhältnis von Religion und Politik, die der Epoche des Säkularismus entsprach,¹³ doch schon seit 1977 hatte sich mit dem politischen Erfolg des Rechtszionismus eine Situation ergeben, die den Einschätzungen Scholems nicht mehr entsprach, und unter Scholems Schülern haben sich folgerichtig auch entsprechend unterschiedliche politische und religiöse Orientierungen herausgebildet.

Scholem hat die Erforschung der jüdischen Mystik in fast allen ihren Bereichen auf eine solide Quellenbasis gestellt. Seine philologisch fundierten Ergebnisse und Urteile sind bis heute vorbildlich und maßgeblich geblieben, auch wenn in den letzten Jahrzehnten neues Material erschlossen und teilweise andere Akzente gesetzt werden konnten. Neu erschlossen wurden vor allem Texte zum aschkenasischen Chasidismus. Für diese Richtung hat die Tradierung und Interpretation der so genannten Hekalot-Literatur eine große

12 Gershom SCHOLEM, *Mystique juive et le monde moderne*, in: *Les Nouveaux Cahiers* 1 (1965) 14-23.

13 Eric JACOBSON, *Metaphysics of the Profane: The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, New York 2003.

14 Moshe IDEL, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, Albany, N. J. 1987 deutsch: Abraham Abulafia und die mystische Erfahrung, Frankfurt a. M. 1994; DERS., *Studies in Ecstatic Kabbalah*, Albany, N. J. 1988; DERS., *Language, Torah and Hermeneutics in Abraham Abulafia*, Albany, N. J. 1989; DERS., *Abraham Abulafia. An ecstatic kabbalist*, Lancaster 2002.

15 Moshe IDEL, *Kabbalah. New Perspectives*, New Haven/London 1988; 1990; DERS., *Jewish Mystical Leaders and Leadership in the 13th Century*, Northvale, N. J./Jerusalem 1998; DERS., *Golem. Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid*, Albany, N. J. 1990.

16 Peter SCHÄFER, *Mirror of his Beauty. Feminine Images of God from the Bible to the Early Kabbala*, Princeton 2002.

17 Über Scholem siehe zuletzt vor allem Eliezer SCHWEID / Caroline MCCRACKEN-FLESHER, *Judaism and Mysticism According to Gershom Scholem: A Critical Analysis and Programmatic Discussion*, Atlanta 1985; Joseph DAN, *Gershom Scholem and the Mystical Dimension of Jewish History*, New York/London 1988; Paul R. MENDES-FLOHR (ed.), *Gershom Scholem, the Man and His Work*, Jerusalem 1994; Stéphane MOSÈS / Sigrid WEIGEL (Hg.), *Gershom Scholem - Literatur und Rhetorik*, Leipzig/Köln/Wien 2000.

18 Siehe dazu die umsichtige Darstellung von Elisabeth HAMACHER, *Gershom Scholem und die Allgemeine Religionsgeschichte* (Rlg.VuV 45), Berlin 1999.

19 Georges VAJDA, *Introduction à la pensée juive au Moyen âge*, Paris 1947; DERS., *L'amour de Dieu dans la théologie juive du Moyen âge*, Paris 1957; DERS., *Recherches sur la philosophie et la kabbale dans la pensée juive du Moyen âge*, Paris 1962; Weiteres s. bei Paul FENTON, *Alfei Yehudah. Bibliographie de l'œuvre de Georges Vajda*, Louvain 1991. Zur Thematik selbst s. ferner besonders

die gesammelten Aufsätze von David R. BLUMENTHAL, *Philosophic Mysticism: Essays in Rational Religion*, Ramat Gan 2005.

20 Colette SIRAT, *Les théories des visions surnaturelles dans la pensée juive du moyen âge* (Études sur le judaïsme médiéval 1), Leiden 1969; Elliot R. WOLFSON, *Through a Speculum That Shines. Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton 1994; DERS., *The Hermeneutics of Visionary Experience. Revelation and Interpretation in the »Zohar«, in: Religion* 18 (1988) 311-345; DERS., *Forms of Visionary Ascent as Ecstatic Experience in the Zoharic Literature*, in: Peter SCHÄFER, *Gershom Scholem's »Major Trends in Jewish Mysticism«*, Tübingen 1993, 209-235. Zum Vergleich mit der christlichen Umwelt s. Hedwig RÖCKELEIN, *Otloh, Gottschalk, Trugdall, Individuelle und kollektive Visionsmuster des Hochmittelalters* (EHS III, 319), Frankfurt a. M. 1986; Peter DINZELBACHER, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Stuttgart 1981; Peter DINZELBACHER, *Himmel, Hölle, Heilige. Visionen und Kunst im Mittelalter*, Darmstadt 2002.

Rolle gespielt, aber diese erwies sich angesichts der neuen Lage als unzureichendes Mittel der Selbstexplikation und daher brachte man darüber hinaus auch eine besondere Art spekulativ-mystischer Literatur hervor, die in der Forschung nun in den Brennpunkt des Interesses rückte. Im Blick auf die Kabbalah wurden die so genannte ekstatische bzw. prophetische Kabbalah des Abraham Abulafia¹⁴ eingehender untersucht und allgemein wurden die theurgisch-magischen Komponenten mehr betont.¹⁵ Einige Aspekte, die inzwischen in den Vordergrund gerückt wurden, etwa die Bedeutung des Weiblichen, entsprechen allerdings eher einem derzeit modischen Trend.¹⁶ Scholems Werk war in den letzten Jahren wiederholt Gegenstand von Diskussionen und kritischen Erörterungen,¹⁷ doch sein Ruf als des maßgeblichen Erforschers vieler Bereiche dessen, was als jüdische Mystik gilt, bleibt unangefochten.

Bei der Behandlung der jüdischen Mystik hat Scholem in einer Hinsicht seine an sich streng historisch-kritische Linie verlassen, und dafür gab es drei Gründe. Der eine lag im wissenschaftsgeschichtlichen Kontext seiner religionswissenschaftlichen Forschung und der damit verbundenen theologisch-ideologischen Vorgaben, wie sie v.a. in der so genannten religionsgeschichtlichen Schule der protestantischen Theologie zum Tragen kamen.¹⁸ Der andere lag im jüdisch-ideologiegeschichtlichen Bereich, da Scholem bestrebt war, seine dezidiert zionistische (genauer: kulturzionistische) Einstellung durch eine inhaltlich definierte Judentumsdeutung von einer spezifisch jüdischen Mystik her zu untermauern. Dabei spielte der im Mittelalter manchmal polemisch zugespitzte Gegensatz zwischen der fremden Philosophie und der angeblich uralten und authentischen jüdischen Tradition der Kabbalah eine Rolle, und verstellte den Blick auf andere, auch als »mystisch« zu klassifizierende Phänomene in Antike und Mittelalter. So blieb bei Scholem im Blick auf die Antike die mystische Frömmigkeit des hellenistischen Judentums ausgeklammert und auch die nicht-kabbalistische, philosophierende Mystik des Mittelalters wurde nur beiläufig erwähnt. Eine ausgewogenere Einschätzung und religionsgeschichtliche Einordnung des Verhältnisses von jüdischer Mystik und Philosophie bot in derselben Zeit der ebenfalls große, aber weit weniger bekannt gewordene französisch-jüdische Gelehrte Georges Vajda (1908-1981).¹⁹

2 Die Rolle der Torahtheologie

Sucht man nach einem verlässlichen Kriterium für die Konstatierung »jüdischer« Mystik, bietet sich von selbst eines als ein in jedem Fall maßgebliches an: die Bedeutung der Torah im Rahmen der religiösen Vorstellungswelt und Praxis.

Alle mystischen Tendenzen im Judentum haben bis auf häretische Extremfälle (etwa im Sabbatianismus) die traditionelle Torahfrömmigkeit und Torahtheologie als selbstverständliche Basis zur Voraussetzung und sie haben nie eine prinzipielle Infragestellung der traditionellen Religion nach sich gezogen. Die jüdische Mystik hat die traditionelle Torahpraxis vielmehr motiviert und intensiviert und letzten Endes sogar die gesetzeselehrte Autorität gestärkt.

Und da die Torahpraxis eine kollektive Verpflichtung Israels darstellt, waren der Entfaltung individualistischer Mystik und einer rein kontemplativen persönlichen Frömmigkeit enge Grenzen gesetzt. Gott hat sich Israel in der Torah offenbart und daher rückt das persönliche Gottesverhältnis des Individuums auf einen nachgeordneten Rang. Das gilt auch für die auch in jüdischen Quellen nicht seltenen Behauptungen visionärer »Erfahrungen«, deren Bandbreite von philosophisch-mystischer Kontemplation bis zu hagiographisch-biographischen Legenden reicht.²⁰ Heiligmäßige Gestalten wurden manchmal auch mit

Beinamen wie »der Heilige«, »der Prophet«, »der Asket« und dergleichen ausgezeichnet, aber sie haben in dem durch die Erwählungs- und Torahtheologie abgesteckten Rahmen in erster Linie beispielhafte Bedeutung.

Religiöses Denken und Empfinden sind vor allem auf den Gott Israels und damit auch auf seine vollkommene und allumfassende Torah ausgerichtet, das Individuum findet seine Zweckbestimmung in der Erfüllung der kollektiven Erwählungsaufgabe. Eine extreme Askese, die den Einzelnen aus der Erwählungsgemeinschaft herausführt, oder ihm die Kraft zur Erfüllung der Gemeinschaftspflichten raubt, hat somit als Mittel mystischer Frömmigkeit keinen Platz. Soweit Askese aber der Toraherfüllung dienlich ist, wird sie bejaht und gefordert.

Nur im osteuropäischen Chasidismus der Neuzeit haben sich Sonderentwicklungen ergeben, die bis zu einem gewissen Grad aus diesem Rahmen fallen, doch haben diese Extremerscheinungen auf längere Sicht die Grundrichtung jüdischer Mystik nicht verändern können.

Ein Hauptziel der mystischen Tendenzen, die Verinnerlichung der religiösen Praxis und eine stärkere ethische Akzentuierung, wird in allen drei monotheistischen Religionen angestrebt.²¹ Während aber die islamischen und christlichen Mystiker zu einem guten Teil eine kritische Position zu den eigenen religiösen Institutionen und Autoritäten bezogen haben, gilt für die jüdischen eher das Gegenteil.

Im Judentum hat die große Zahl von Vorschriften, gerade auch nicht einsichtig begründbarer Verbote und Gebote, in besonderem Maß die Gefahr einer Veräußerlichung der Frömmigkeitspraxis nach sich gezogen, und daher fordert die jüdische Erbauungsliteratur stets eine religiöse Praxis mit *kawwanah*, d. h. eine Praxis mit angemessener innerer Konzentration und Anteilnahme,²² mit dem Ziel der *d^ebeqûl*, einer entsprechenden »Anhaftung« an Gottes Willen. Als Wille Gottes galt aber die Torah des Mose in ihrer doppelten Gestalt, der Schriftlichen Torah im Pentateuch und der Mündlichen Torah in der rabbinischen Überlieferung. Sie deckt prinzipiell alle Bereiche des Rechts, der Ethik und des politisch-sozialen Zusammenlebens ab, gilt als vollkommen, also unerschöpflich, als Schöpfungsplan Gottes und insofern als Natur- und Schöpfungsordnung, ja als Quelle aller Erkenntnis. Die Torah liegt auf Hebräisch, also in der Sprache der Schöpfung, offenbart vor. Sogar die einzelnen hebräischen Buchstaben, die zugleich Zahlzeichen darstellen, gelten als schöpferische Potenzen, vor allem gilt dies für Gottesnamen und Gottesattribute. Verinnerlichte Torahverwirklichung ist der »wahre« Gottesdienst und Israels Weg zu Vollkommenheit und Heil. Wenn diese Frömmigkeit durch Mystik vertieft oder überhöht werden sollte, musste dies durch eine elitäre Form der Torahfrömmigkeit erfolgen, bei der dem einzelnen Mystiker eine vorbildhafte und in gewissem Maß auch stellvertretende Funktion gegenüber den anderen Bundesmitgliedern zukam. G. Scholem hat dies durch die Gegenüberstellung von *unio (mystica)* und *communio* zum Ausdruck gebracht.²³

Der kollektive Charakter der Bundesverpflichtung bedingt auch eine heilsgeschichtliche Dynamik der Torahfrömmigkeit: Torahvollzug treibt den Lauf der Heilsgeschichte ihrem Ziel zu, Ungehorsam und Sünde verzögern diesen Prozess. Torahfrömmigkeit

21 Joseph DAN, *’Al ha-q^dûššah*. Mûsar û-mîstiqah ba-j^hadûl û-b^e-datôt ’aherôt. Mâhqar ’al qabbalah, t^efillah, t^esûbah, mešihjût û-mîstiqah, Jerusalem 1997.

22 Seth KADISH, *Kavana – Directing the Heart in Jewish Prayer*, Northvale 1997.

23 Gershom SCHOLEM, Deekuth, or communion with God, in: *Review of Religion* 14 (1949/50) 115-139.

24 Moshe IDEL, *Messianic Mystics*, New Haven 1998.

25 Andrei A. ORLOV, *The Enoch-Metatron Tradition* (TSAJ 107), Tübingen 2005.

26 Elliot Reuben WOLFSON, Seven Mysteries of Knowledge: Qumran Esotericism Recovered, in: Hindy NAJMAN / Judith H. NEWMAN (eds.), *In The Idea of Biblical Interpretation: Essays in Honor of James L. Kugel* (JSJ.S 83), Leiden 2004, 177-213.

konnte daher immer auch in eine geschichts-mystische Frömmigkeitspraxis ausmünden, die vor allem im Fall akuter Endzeiterwartungen eine Beschleunigung des Heilsgeschichteslaufes anstrebte.²⁴

Jüdische Mystik verbindet sich daher leicht mit akuten Endzeiterwartungen und wird durch diese wieder selber intensiviert.

Mystik hat im Judentum also stets das Bewusstsein der kollektiven Erwählungsverpflichtung und ihre praktische Umsetzung durch den Einzelnen motiviert und unterstützt. Und da die Verpflichtung auf die Torah in vollem Umfang den Männern Israels gilt, waren die Möglichkeiten zur Entfaltung einer Frauenmystik über das Ideal inniger Frömmigkeit hinaus eher begrenzt, anders als im Christentum, wo sich überdies mit der monastischen Lebensweise eine eigene soziale Basis für Frauenmystik darbot.

Die strenge Bindung an die Gemeinschaftsaufgabe hat auch die Ausprägung heiligmäßiger Persönlichkeiten eingeschränkt. Zwar kam es zum Auftreten heiligmäßiger Gestalten, die auch als Vorbilder und sogar als stellvertretend wirksame Mittler angesehen wurden. Vor allem Märtyrer wurden verehrt, aber das Martyrium für den Gott Israels und die Torah wurde als »Heiligung des Namens« (Gottes) schlechthin bezeichnet, als Gipfelpunkt des Gottes-Dienstes, zu dem jeder Israelit durch den Sinaibund verpflichtet ist. Anders als im Christentum spielt darum die Personbezogenheit mystischer Frömmigkeit sowohl im Blick auf das Gottesverhältnis wie im Blick auf heiligmäßige Gestalten eine eher geringe Rolle.

3 Mystische Tendenzen im antiken Judentum

3.1 Denken und Frömmigkeit im hellenistischen Judentum

Einige der Quellen für Vorstellungen, die in so genannten »mystischen« Texten der Spätantike zu finden sind, sind in allgemeinerorientalischen Bildungstraditionen zu suchen, deren Ursprung in den ältesten Phasen der Menschheitsgeschichte angesetzt wird und die mit bestimmten vorgeschichtlichen Figuren in Verbindung gebracht wurden. So nimmt auch in der biblisch-jüdischen Tradition die Henochgestalt eine solche Position ein.²⁵ Dass solche Bildungs- bzw. Schreiber-Traditionen im antiken Judentum ihren Sitz im Leben in erster Linie im kultischen Bereich hatten, versteht sich angesichts der sozialen und religiösen Bedeutung des Kultes in der Tempelprovinz Juda/Judäa von selbst. Und ebenso selbstverständlich ist, dass derartige Überlieferungen an sich als berufsspezifisches, nicht für Außenstehende bestimmtes Wissen gewertet wurden und von »Geheimnissen« die Rede ist. Doch während in Qumrantexten solche Bildungsinhalte noch in einem priesterlich beherrschten Milieu weiterentwickelt wurden, kam es auch zu literarischen Verarbeitungen in anderen Kreisen und zu neuen Zwecken. Es ist daher fragwürdig, auf Grund von Befunden, deren »Sitz im Leben« man nicht mehr definieren kann, eine »jüdische Esoterik« oder »Mystik« zu postulieren.²⁶

Übergeht man eher unkritische Verwendungen des Begriffs »mystisch«, wie sie bei modernen Autoren auf Grund persönlicher Wunschvorstellungen da und dort anzutreffen sind und manchmal auch im Zusammenhang mit bestimmten Qumrantexten auftauchen, kann von jüdischer Mystik in der Antike aber nur in Bezug auf manche Tendenzen im hellenistischen Judentum die Rede sein.

Schon für die griechischsprachigen Juden der Antike, die eine mehr oder minder umfassende Kenntnis hellenistischer Popularphilosophie erworben hatten und entsprechend stärker individualistisch ausgerichtet waren, aber dennoch Juden bleiben wollten, blieb das

»Gesetz des Mose« oberste Autorität und das Mittel zur Selbstvervollkommnung schlechthin. Philo von Alexandrien, das prominenteste Beispiel für einen solchen philosophisch geprägten Juden,²⁷ wurde mit einigen guten Gründen wiederholt als »Mystiker« betrachtet.²⁸ Doch es handelt sich letzten Endes doch um jüdische Gesetzesfrömmigkeit.

Nicht so klar ist diese Torahbezogenheit in jenen literarischen Zeugnissen, die aus Kreisen stammen, deren religiöse Vorstellungswelt und Sprache mehr oder minder von der Mysterienfrömmigkeit der hellenistischen Umwelt bestimmt worden ist.²⁹ Von der Torahtheologie her bewertet, handelt es sich gewiss um Randphänomene, aber soziologisch und geistesgeschichtlich gesehen kommt ihnen im Rahmen des griechischsprachigen Judentums doch eine beträchtliche Bedeutung zu. Ihr Einfluss reichte nämlich bis in die Kreise der Vertreter einer bewussten Torahtheologie, auch Philo wurde davon geprägt.³⁰ Wieweit man daraus eine spezifisch hellenistisch-jüdische Religiosität erschließen darf, ist umstritten,³¹ nicht minder die Frage, ob von jüdischen Mysterien die Rede sein kann.³² Es ist jedoch wohl gerechtfertigt, in diesen Fällen von mystischer Frömmigkeit zu sprechen, und daher sollte dergleichen auch einen Platz in einer Geschichte der jüdischen Mystik haben, obschon es durch die geschichtlichen Umstände bedingt zu keiner weiteren innerjüdischen Wirkungsgeschichte kommen konnte. Das frühe Christentum hingegen dürfte von hellenistisch-jüdischer Seite sehr wohl Anregungen erhalten haben.³³

3.2 Merkabah und Hekalot – Überlieferungen

Vielfach neu gedeutete Vorstellungen und Überlieferungen aus der kultischen Sphäre haben sich im Dienst unterschiedlicher religiöser Tendenzen so verdichtet, dass der Eindruck besonderer Strömungen mystischen Charakters entstehen kann.

Der Besuch des Heiligtums mit seinen abgestuften Heiligkeitsbereichen und demgemäß ebenfalls differenzierten Reinheitsvorschriften und entsprechenden Kontrollen, hin bis an die Grenze des für Laien und weiter innen für Kultpersonal Erlaubten, um »Gott zu schauen«, hatte an und für sich dramatischen Charakter. Dazu kam, dass die komplizierte Einteilung des Heiligtums im Sinne konzentrisch abgestufter Bereiche mit nach innen zum

27 Martin HOSE, Philon und die hellenistische Philosophie, in: Werner STEGMAIER (Hg.), *Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition*, Frankfurt a. M. 2000, 113-132.

28 Joseph PASCHER, *He basilike hodot*. Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philo von Alexandrien, Paderborn 1931; repr. 1969; Walther VÖLKER, *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien*. Eine Studie zur Geschichte der Frömmigkeit (TuJ 49,1), Leipzig 1938; Christian NOACK, *Gottesbewußtsein*. Exegetische Studien zur Soteriologie und Mystik bei Philo von Alexandrien (WuzNT II/116), Tübingen 2000; Bernhard HEININGER, Paulus und Philo als Mystiker? Himmelsreisen im Vergleich (2Kor 12,2-4; SpecLeg III 1-6), in: Roland DEINES / Karl-Wilhelm NIEBUHR (Hg.), *Philo und das*

Neue Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen (I. Internationales Symposium zum Corpus Judaico-Hellenisticum 1.-4. Mai 2003, Eisenach/Jena) (WUNT 172), Tübingen 2004, 189-204.

29 Zur Orientierung s. zuletzt: Walter BURKERT, *Antike Mysterien*. Funktion und Gehalt, Darmstadt 1990; Marion GIEBEL, *Das Geheimnis der Mysterien*. Antike Kulte in Griechenland, Rom und Ägypten, München/Zürich 1990. Zum Judentum s.v. a. Dieter SÄNGER, *Antikes Judentum und die Mysterien* (WUNT II,2), Tübingen 1980.

30 Christoph RIEDWEG, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin 1987; R. MELNICK, On the Philonic Concept of the Whole Man, in: *JSJ* 11 (1980) 1-38; Naomi G. COHEN, The Mystery Terminology in Philo, in: DEINES / NIEBUHR (Hg.), *Philo* (wie Anm. 28), 173-187.

31 Sehr extrem verfochten durch Erwin R. GOODENOUGH, *By Light, Light*, New Haven 1935; ferner s.: Marc PHILONENKO, *Joseph et Aséneth*, Leiden 1968, 89ff.

32 A. D. NOCK, The Question of Jewish Mysteries, in: *Gnomon* 13 (1937) 156-165 (= in: *Essays in Religion and the Ancient World*, Bd. 1, Oxford 1972, 459-468).

33 Zum allgemeinen Hintergrund: H. LEWY, *Sobria ebraitas*. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik, Gießen 1929, und Guy G. STROUMSA, *Hidden Wisdom*. Esoteric Traditions and their Roots of Christian Mysticism (Numen Book Series 70), Leiden 2005. Detaillierter, aber z. T. auch mehr spekulativ: Peder BORGES, *Philo, John and Paul*: New Perspectives on Judaism and Early Christianity, Atlanta 1988; Jarl E. FOSSUM, *The Image of the Invisible God*. Essays on the Influence of Jewish Mysticism on Early Christiani-

Brennpunkt der »Heiligkeit« und Ort der kultischen Gottesgegenwart sich verdichtenden Numinosität von jeher mit kosmologischer Symbolik befrachtet war, und zwar noch dazu in dem Sinne, dass am Heiligtum Himmlisches und Irdisches zumindest funktional zusammenfallen. Priester verstanden sich daher im Kultdienst den Engeln gleich, die im himmlischen Heiligtum vor Gott Dienst versehen. Welch ein Ausmaß solche Vorstellungen erreichen und wie sie sich liturgisch niederschlagen konnten, zeigen die so genannten Sabbatopfer-Lieder aus den Texten von Qumran³⁴ und ein ursprünglich recht umfangreiches Spektrum von Ezechieltraditionen aus einer priesterlich dominierten Richtung.³⁵ Leider wissen wir über die Verwendung der durch Qumranfragmente belegten hohen Zahl liturgischer Texte so gut wie nichts,³⁶ daher ist es auch ziemlich müßig, Feststellungen über persönlich-individuelle Erfahrungswerte treffen zu wollen³⁷ und vorschnell von Mystik zu sprechen oder direkte Traditionsfäden zur späteren rabbinischen Esoterik zu spinnen. Sicher ist, dass manche Elemente solch kultliturgischer Traditionen auch außerhalb priesterlicher Kreise für unterschiedliche Kontexte aufgegriffen und literarisch weiterentwickelt worden sind.³⁸ Das geschah in besonderem Maß im Anschluss an biblische Passagen, in denen bereits kulttheologische Motive verwendet worden sind, vor allem in Ez 1-3 und 10 (sowie Jes 6,1-7), wo der Thron(wagen) Gottes, die *märkabah*, Gegenstand einer »Schau« ist, der Thron, auf dem der menschengestaltige Thronende zu sehen ist, der *kabôd* (»Herrlichkeit«, terminus technicus für die kultische Gottesgegenwart, später: *šekinah*), ein Motiv, das zwar die Erhabenheit Gottes vor Augen führen sollte, aber wegen des krassen anthropomorphistischen Charakters (verstärkt durch das Motiv der Gottebenbildlichkeit des Menschen) später noch zu schweren theologischen Kontroversen geführt hat.

Exegetisch-spekulative Weiterentwicklungen des Ezechielstoffes begegnen sowohl im Rahmen apokalyptischer Visionsberichte als auch in narrativen Kontexten, in der Zeit nach der Tempelzerstörung (70 n. Chr.) entwickelte sich in bestimmten rabbinischen Kreisen eine besondere, esoterische Lehrdisziplin, *ma`aseh märkabah*. Während aber bei Ezechiel der Prophet zum Zweck der Schau entrückt wird, setzt diese Disziplin voraus, dass ein berühmter rabbinischer Lehrer zur *märkabah* aus eigener Initiative emporsteigt.³⁹ Bemerkenswerter Weise begegnet daneben eine zweite esoterische Disziplin solcher Art, *ma`aseh be-re`šit*,

ty (OA 30), Fribourg 1995;
J. M. SCOTT, Throne-Chariot Mysticism in Qumran and in Paul, in: Craig W. EVANS / P. W. FLINT, *Eschatology, Messianism, and the Dead Sea Scrolls* (Studies in the DSS), Grand Rapids 1997, 101-119; J. PAILLARD, *In Praise of the Inexpressible: Paul's Experience of the Divine Mystery*, Peabody, MA 2003.

34 C. NEWSOM, Songs of the Sabbath Sacrifice, in: Lawrence H. SCHIFFMAN / J. C. VANDERKAM, *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, I-II, Oxford/New York 2000, 887-889.

35 Kurzer Überblick bei: J. DAVILA, *The Dead Sea Scrolls and Merkavah Mysticism*, in: Timothy H. LIM / Larry W. HURTADO / A. G. AULD / A. JACK (eds.), *The Dead Sea Scrolls in their Historical Context*, Edinburgh 2000, 249-264.

36 Johann MAIER, Liturgische Funktionen der Gebete in den Qumrantexten, in: Albert GERHARDS / A. DOEKER / P. EBENBAUER (Hg.), *Identität durch Gebet*. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum (Studien zum Judentum und Christentum), Paderborn 2003, 59-112.

37 Etwa: Andrea LIEBER, Voice and Vision: Song as a Vehicle for Ecstatic Experience in Songs of the Sabbath Sacrifice, in: Craig A. EVANS (ed.), *Of Scribes and Sages: Early Jewish Interpretation and Transmission of Scripture: Volume 2: Later Versions and Traditions* (Studies in Scripture in Early Judaism and Christianity/Library of Second Temple Studies 10/51), London 2004, 51-58.

38 So auch im frühen Christentum, vgl. dazu: H. LÖHR, Thronversammlung und preisender Tempel. Beobachtungen am himmlischen Heiligtum

im Hebräerbrief und in den Sabbatopferliedern aus Qumran, in: Martin HENGEL / Anna Maria SCHWEMER (Hg.), *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt* (WUNT 55), Tübingen 1991, 185-205; Robert A. BRIGGS, *Jewish Temple Imagery in the Book of Revelation* (Studies in Biblical Literature 10), New York/Bern/Frankfurt a. M. 1999.

39 Auch auf christlicher Seite kam es zu entsprechenden Bemühungen um die Ezechiel-Visionen; vgl. zuletzt: Timo ESKOLA, *Messiah and the Throne: Jewish Merkavah Mysticism and Early Christian Exaltation Discourse*, Tübingen 2001; Angela Russell CHRISTMAN, *«What Did Ezekiel See?»*. Christian Exegesis of Ezekiel's Vision of the Chariot from Irenaeus to Gregory the Great (The Bible in Ancient Christianity 4), Leiden 2005.

zum Schöpfungsbericht in Gen 1-2. In den folgenden Jahrhunderten der talmudischen Periode und im frühen Mittelalter tritt das kosmologische Element stärker hervor. Wie beim irdischen Heiligtumsbesuch durchschreitet der in die himmlische Welt Aufsteigende die einzelnen Bereiche vor dem Gottesthron, die sechs Hallen (*hēkalôt*), aus eigenem Antrieb, daher gefährdet durch Wächterengel, die seine Würdigkeit in Zweifel ziehen. Wenn der Betroffene, in der Regel ein berühmter rabbinischer Gelehrter, dabei als würdig anerkannt wird und heil hinein- und herauskommt, dient dies in entsprechendem Maß seinem persönlichen Prestige und dem seiner Schule. Losgelöst von dieser persongebundenen Zweckbestimmung haben Inhalte solcher Texte aber auch eine eigene Bedeutung erhalten, so sind vor allem die *hēkalôt*, deren Engelscharen (das himmlische Kultpersonal) und deren Liturgie in den Vordergrund des Interesses getreten.

Für diese Phase der jüdischen Mystik, die Scholem anhand eines Qumranfragments der Sabbatopfer-Lieder sehr früh ansetzen wollte,⁴⁰ gilt, dass die einschlägigen Texte zwar wenig explizite Torahsymbolik aufweisen, die Torahfrömmigkeit aber durchaus als Basis und als das eigentliche Mittel zur Erreichung der Zielsetzungen vorausgesetzt wird. Ein gewichtiges Thema ist nämlich neben der Frage, welcher Mensch zum Aufstieg würdig sei, ob und warum die Menschen überhaupt würdig sind, dass ihnen Mose bei seinem Aufstieg auf den Gottesberg, d. h. in den Himmel, die Torah auf die Erde gebracht hat.⁴¹

Es handelte sich um Traditionen, die einer gewissen Arkandisziplin unterlagen, so dass man mit Fug und Recht von »Esoterik« sprechen kann, ob auch von Mystik, sei dahingestellt.⁴² Letzteres hängt vor allem davon ab, welchen Stellenwert man über die literarischen Gegebenheiten hinaus der individuellen »Erfahrung« der Repräsentanten solcher Traditionen zuschreibt, wobei der Begriff »Erfahrung« in hohem Maß von seiner aktuellen geistesgeschichtlichen Relevanz bestimmt wird.⁴³ Historisch betrachtet handelt es sich bei diesen Quellen nämlich v. a. um Aussagen zu Untermauerung der Autorität bestimmter Schulen bzw. Schulhäupter, und ihr Wert als biographische Angaben kann nicht zuverlässig bemessen werden, bleibt also der subjektiven Auffassung der einzelnen modernen Autoren unterworfen.

40 J. STRUGNELL, *The Angelic Liturgy at Qumran*, 4QSerek sivot 'olat has-sabat (VTS 7), Leiden 1960, 318-345; Gershom SCHOLEM, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York 1965, 128f; s. dazu E. HAMACHER, Die Sabbatopferlieder im Streit um Ursprung und Anfänge der jüdischen Mystik, in: *JSJ* 27 (1996) 119-154.

41 David J. HALPERIN, *The Faces of the Chariot*, Tübingen 1988; Peter SCHÄFER, *Der verborgene und offenbare Gott*. Hauptthemen der frühen jüdischen Mystik, Tübingen 1991; Joseph DAN, *The Revelation of the Secret of the World: The Beginning of Jewish Mysticism in Late Antiquity*, Providence 1992; Rachel ELIOR, *Miqdaš ū-mārkabah, kohannim ū-mal'akim, hēkal w'-hēkalôt ba-misṭiqah ha-j' hūdīt ha-q'dumah*, Jerusalem 2002. Als recht spekulativ einzustufen ist hingegen James R. DAVILA, *Descenders to the Chariot. The People behind the Hekhalot Literature* (JSJ.S 70), Leiden 2001.

42 DAN, *Mysticism* (wie Anm. 2), Bd. I: Late Antiquity; Rachel ELIOR, *The Three Temples: On the Emergence of Jewish Mysticism*, New York/Oxford 2004.

43 Der Begriff Erfahrung erhielt – von christlich-pietistischem Sprachgebrauch einmal abgesehen – in den antirationalistischen Tendenzen der philosophiegeschichtlichen und religionswissenschaftlichen Situation um die Wende vom 19. zum 20. Jh. eine prominente Bedeutung. Neuerdings begegnet er wiederum gehäuft, kommt aber hauptsächlich aus dem wenig präzisen Sprachgebrauch US-amerikanischer christlicher Gemeinschaften.

44 David R. BLUMENTHAL, *Philosophic Mysticism: Essays in Rational Religion*, Ramat Gan 2005.

45 Karl ALBERT, *Einführung in die philosophische Mystik*, Darmstadt 1996.

46 Samuel ROSENBLATT, *The Highways of Perfection of Abraham Maimonides*, Bd. I, New York 1927; Bd. II, Baltimore 1938 (reprint I-II Jerusalem 1970).

47 David R. BLUMENTHAL, An Illustration of the Concept »Philosophic Mysticism« from Fifteenth Century Yemen, Hommage à Georges Vajda: Études d'histoire et de pensée juive, Louvain 1980, 291-308.

48 Vgl. David R. BLUMENTHAL, Some Methodological Reflections on the Study of Jewish Mysticism, in: *Religion* 8 (1978) 101-114.

4 Philosophische Mystik im Judentum⁴⁴

Wie bereits erwähnt, wurde nicht nur die christliche und islamische, sondern auch die jüdische Frömmigkeit grundlegend durch popularisierte platonische/neuplatonische Vorstellungen geprägt, und zwar so stark, dass man sich des fremden Einflusses gar nicht bewusst wurde. Die exaktere Verwertung und Anwendung philosophischer Begriffe und Vorstellungen war daher in allen drei Religionen gut vorbereitet.⁴⁵ Das gilt insbesondere für die Auffassung von der Seele, von ihrer Präexistenz und von ihrem Geschick im menschlichen Leib, und von der Rückkehr an ihren Ursprung als Erfüllung der Zweckbestimmung menschlichen Daseins. Das hat sicher eine gewisse Akzentverlagerung auf das Geschick des Individuums bzw. auf das eigene Seelenschicksal bewirkt, aber den Weg zur Vervollkommnung der Erkenntnis und des Ethos sah man durch die Torah als der gemeinschaftlichen Erwählungsaufgabe Israels gewährleistet. Dazu kommt, dass im Judentum auch das Geschick der Einzelseele in Parallele zum Geschick Israels gesehen wurde, so dass es nicht zu einer derart individualistisch-asketischen Spiritualität kam, wie sie im Islam Fuß fassen konnte. Der Einfluss, der von der islamischen Mystik der *Lauteren Brüder* bzw. allgemeiner vom Sufismus auf das Judentum ausgeübt wurde, war im arabischsprachigen Judentum allerdings beträchtlich, und das nicht nur in philosophisch gebildeten Kreisen, wie etwa unter den Nachkommen des aristotelisch orientierten Mose ben Maimon in Ägypten. Sein Intellektualismus, der im 19. Jh. zu Rationalismus umgedeutet wurde, konnte durchaus auch als mystisch aufgefasst werden, wenn es um die Intensität der Religiosität ging, er wurde ja sogar als Kabbalist in Anspruch genommen, aber solche Etikettierungen als mystisch sind nur begrenzt sinnvoll, zu Korrektur eines verabsolutierten Gegensatzes; darüber hinaus verwischen sie eher die historischen Sachverhalte. Sein Sohn Abraham bietet mit einigen Gleichgesinnten ein beredtes Beispiel für eine mystische Religiosität auf philosophischer Grundlage,⁴⁶ aber eben auf der Basis der Torah als dem zuverlässigsten Weg zur Erreichung der Zweckbestimmung des Menschen bzw. der Gotteserkenntnis. Dergleichen war auch weiter verbreitet,⁴⁷ und das gilt auch für weniger philosophisch gebildete Kreise. Unter dem Einfluss der islamischen Mystik wurde jedenfalls schon relativ früh eine jüdisch-mystische Spiritualität inspiriert, die auch deshalb einen angemesseneren Platz in der Geschichte der jüdischen Mystik verdient,⁴⁸ weil einige der literarischen Zeugnisse dieser Frömmigkeit durch die rasche Verbreitung hebräischer Übersetzungen die jüdische Frömmigkeit allgemein nachhaltig bestimmt haben. Bachja ibn Paqudas *Buch der Herzenspflichten* aus dem späten 11. Jh. blieb z. B. bis heute eine der am meisten gelesenen jüdischen Erbauungsschriften. Die ethische Ergänzung der formalen Torahfrömmigkeit (der Beobachtung des Erlaubten und Verbotenen) durch eine entsprechende innerliche Ausrichtung (*kawwanah*), wie sie die Tradition forderte, wurde hier mit dem Konzept der »Herzenspflichten« überboten, indem eine stärkere persönlich-emotionale Komponente ins Spiel kam. Weil im jüdischen Recht der Islam als Monotheismus anerkannt war, war diese enge Verwandtschaft in der Frömmigkeit auch kein religiöses Problem. Man kann sicher auch Entsprechungen in gewissen Ausprägungen christlicher Gottesmystik finden, doch da wirkte sich die Abgrenzung zum götzendienstverdächtigen Fremdkult weit schärfer aus. Der entscheidende Unterschied zur Mystik beider Tochterreligionen besteht in der Bindung der jüdischen Mystik an die Torahfrömmigkeit mit deutlichen, auch religiös-praktisch und sozial ins Auge fallenden Unterschieden.

5 Der aschkenasische Chasidismus

Der so genannte aschkenasische Chasidismus lässt sich nur bedingt als einheitlich definierbare Größe darstellen.⁴⁹ Die Bezeichnung stammt aus einer neuzeitlichen Tendenz, die sich vor allem auf den *Sefār Ch^hsidim* (»Buch Frommer«) berief, um eine vergleichsweise strenge und intensiv motivierte Frömmigkeitsrichtung innerhalb aschkenasischer Gemeinden zu begründen, und dafür dienten auch bestimmte, legendenumkränzte Fromme des Mittelalters als beispielhafte Fromme mit besonderen Frömmigkeitspraktiken.⁵⁰ V. a. war es Judah hä-Chasid, der als Verfasser des *Sefār Chasidim* galt. Theologisch waren aber andere Autoren entscheidend, etwa Eleazar von Worms, der ab 1217 eine Reihe von spekulativen Traktaten publiziert hat, und eine Gruppe, die ihre Kosmologie in Form einer Nuss-Symbolik zum Ausdruck brachte.⁵¹

Man hat auf Grund der traditionellen Wertung des *Sefār-Chasidim* und dieser theologisch-spekulativen Literatur eine spezifische mystische Frömmigkeitsrichtung postuliert und ihr z.T. erhebliche soziale Bedeutung zugemessen. Das Gesamtphänomen ist allerdings vielgestaltiger und diffuser, als es in der Regel dargestellt wird, denn in den betreffenden aschkenasischen Gemeinden gab es von früh an recht strenge, zu Askese neigende Tendenzen.⁵² Theologisch stand vor allem das Verhältnis des Schöpfers zur Welt zur Debatte, weil sich ein strengeres Verständnis der Transzendenz Gottes ausgebildet hatte und der Widerspruch zum recht personhaften, mit Anthropomorphismen und Anthropopathismen belasteten Gottesbild in den biblischen und rabbinischen Schriften deutlicher bewusst wurde. Die alten Vorstellungen vom *kabôd* bzw. von der *š^ekīnah*⁵³ erwiesen sich für die Beschreibung der Vermittlung zwischen Gottheit und Welt als unzulänglich und wurden

49 Joseph DAN, *Tōrat ha-sōd šāl h^hsidūt 'aškⁿaz*, Jerusalem 1968; DERS., *Ijūnim b^e-sifrut h^hsidūt 'aškⁿaz*, Ramat Gan 1975; DERS., Chasidismus, aschkenasischer, in: *TRE* 7 (1981) 705-710 (hier ältere Literatur); Ivan G. MARCUS, *Piety and Society. The Jewish Pietists of Medieval Germany* (Études sur le judaïsme médiéval 10), Leiden 1981; Joseph DAN, *Chasidūt 'Aškenaz*, Jerusalem 1992; DERS. (ed.), International Conference on the History of Jewish Mysticism. II. The Beginnings of Jewish Mysticism in Medieval Europe (MJMJ 6,3-4), Jerusalem 1993; Karl-Erich GRÖZINGER / Joseph DAN (eds.), *Mysticism, Magic and Kabbalah in Ashkenazi Judaism* (International Symposium Frankfurt a. M. 1991) (StJd 13), Berlin 1995.

50 Ivan G. MARCUS, *Haside 'Askenaz – Private Penitentials*. An introduction and descriptive catalogue of their manuscripts and early editions, in: DAN / TAMALAGE (eds.), *Studies* (wie Anm. 2), 57-84; Joseph DAN, *Religious Virtuosi and the Religious Community. The Pietistic Mode in Judaism*, in: Jacob NEUSNER (ed.), *Take Judaism for Example*, Chicago 1983, 93-116.

51 Daniel ABRAMS, *Sexual Symbolism and Merkabah Speculation in Medieval Germany*. A Study of the Sod ha-egoz texts, Tübingen 1997.

52 R. CHAZAN, *The Early Development of Hasidut Ashkenaz*, in: *JQR* 75 (1984/5) 199-211.

53 Hanspeter ERNST, *Die Schechina in rabbinischen Gleichnissen* (J et Chr 14), Bern 1994.

54 N. GOLDBERG, *Rabbinic Concept of shekhinah and its Development in the Thought of Saadia Gaon and Judah Halevi*, in: *Nitzanim* 2 (1983) 101-117; Joseph DAN, *Ijūnim be-sifrut h^hsidūt 'aškⁿaz*, Ramat Gan 1975, 26-33, 80-82, 85ff, 169-180. Für die Verwendung in christlichen Kreisen siehe: G. JAVARY, *À propos du thème de la Sekina: Variations sur le nom de Dieu*, in: Gershom SCHOLEM (ed.), *Kabbalistes chrétiens*, Paris 1979, 281-306.

55 Joseph DAN, *The «Unique Cherub's Circle»*. A school of mystics and esoterics in medieval Germany, Tübingen 1999.

56 Joseph DAN, *Prayer in Ashkenazic Hasidic Esotericism*, in: *FJB* 19 (1991/2) 185-215.

57 Debra L. STOUT, *Parallels between Jewish and Christian Mystical Experiences in Medieval Germany*, in: Peter MEISTER (ed.), *German Litera-*

ture between Faiths. Jew and Christian at Odds and in Harmony (Studies in German Jewish History 6), Oxford/Bern/Frankfurt a. M. 2004.

58 N.J. COHEN, *Shekhina ba-Galuta: A Midrashic Response to Destruction and Persecution*, in: *JSJ* 13 (1982) 147-159.

59 Johann MAIER, *Anthropomorphismen in der jüdischen Gotteserfahrung*, in: Walter STOLZ (Hg.), *Kosmische Dimensionen religiöser Erfahrung*, Freiburg i. Br. 1978, 39-99.

60 Das Standardwerk zur Frühkabbalah ist nach wie vor: Gershom SCHOLEM, *Ursprung und Anfänge der Kabbala*. Mit einem Geleitwort von Ernst Ludwig Ehrlich und einem Nachwort von Joseph Dan, Berlin ²2001. Dazu: Joseph DAN (ed.), *The Early Kabbalah*. Texts translated by R. C. Kiener, preface by M. Idel, New York 1986.

61 Gershom SCHOLEM, *Kabbalah*, Jerusalem 1974.

62 Moshe IDEL, *Jewish Kabbalah and Platonism in the Middle Ages and Renaissance*, in: Lenn E. GOODMAN (ed.), *Neoplatonism and Jewish Thought*, Albany 1992, 319-351.

63 Johann MAIER, *Die Kabbalah*. Einführung, klassische Texte, Erläuterungen, München 1995.

nun wie in philosophierenden Kreisen entsprechend umgedeutet,⁵⁴ zum Teil auch durch die Vorstellung vom funktional entsprechenden »Speziellen Kerub« (*ha-k'arub ha-m'e'juh'ad*) ersetzt.⁵⁵ Ursprünglich die kultische Gegenwart der Gottheit im Heiligtum bezeichnend, wurde daraus eine erschaffene Mittlerfigur zwischen transzendenter Gottheit und geistiger und materieller Schöpfung, auf die sich auch das Interesse bzw. die Gebets-*kawwanah* des frommen Individuums konzentrierte.⁵⁶ Soweit gesehen galt das Interesse dieser Chasidim einem Grundproblem der mittelalterlichen Theologie überhaupt und gewisse Züge der Frömmigkeit sind auch in der Umwelt aufzuweisen.⁵⁷ Aber auch hier kommt die kollektive Bindung zum Zug: Wie die inkorporierte Seele sich in der körperlichen Welt im Exil befindet, so auch Israel in der Völkerwelt und mit Israel die göttliche Gegenwart selbst.⁵⁸ Individuelles Seelenschicksal, kollektive Geschichte Israels und Gott bleiben eng verbunden, vor allem durch die Torahpraxis.

Wirkungsgeschichtlich lief aber die Kabbalah diesen spekulativen Ansätzen alsbald den Rang ab, denn schließlich handelte es sich um Lösungsversuche mit intellektuell eher bescheidenen Mitteln der jüdischen Tradition. Theologisch-spekulativ wirkten sie nicht mehr angemessen. Umso weniger, als im 12./13. Jh. ein intensiver Streit über die Gestalthaftigkeit bzw. Körperlichkeit Gottes ausbrach, der das Judentum zu spalten drohte. Nur eine Richtung vermochte die aufgebrochene Problematik in ihrer Komplexität und Widersprüchlichkeit überzeugend zu lösen, die Kabbalah.⁵⁹

6 Kabbalah

Die Vertreter einer neuen religiösen Richtung, die seit dem späten 12. Jh. im südfranzösischen und nordspanischen Judentum aufkam, nannten sich *meq'ubbelim*, Empfänger von Tradition, und was sie als Geheimlehre in ihren Zirkeln zu übermitteln hatten, wurde dann auch *qabbalah* genannt, also »Tradition« schlechthin.⁶⁰

Die Kabbalah hat sich zwar demonstrativ von der »fremden« Philosophie abgesetzt und sich bewusst mit Mitteln der jüdischen Tradition und in hebräischer (und aramäischer) Sprache dargestellt.⁶¹ Aber ihr Weltbild fußte ganz und gar auf dem Neuplatonismus und einige ihrer Grundvoraussetzungen stammten sogar aus der aristotelischen Tradition.⁶² Dazu gehört das Konzept einer absolut transzendenten, daher auch unpersönlichen Gottheit, die neuplatonische Emanationslehre, die Vorstellung von den zehn Sphären, die neuplatonische Lehre von den drei Seelenkräften, ergänzt um die aristotelische Lehre vom angeborenen und erworbenen Intellekt, letztere jedoch beschränkt auf Israeliten und Kabbalisten.

Der Konflikt über die Frage der menschenähnlichen Gestalthaftigkeit Gottes und über die Berechtigung profaner Studien verschärfte sich im 13./14. Jh. bis an den Rand eines Schismas. Es war die »klassische« Kabbalah mit dem Buch *Zohar*, der es allmählich gelang, die traditionelle Torahfrömmigkeit mit ihren mystischen Verinnerlichungstendenzen im vollen Umfang in ein umfassendes, in sich geschlossenes Welt- und Gottesbild einzubauen und die im Judentum aufgebrochenen Gegensätze zu überwinden und aufzuheben.⁶³ Die Gottheit selbst bleibt wie nach den Philosophen unerfassbar und verborgen. Aber aus ihr entströmen zehn Wirkungskräfte bzw. *Sefirot* (von *s'firah*, »Zählung«), die sich oberhalb der zehn Sphären zu einer bestimmten Struktur formieren: Die oberste (I) und die beiden untersten (IX und X) *Sefirot* bilden mit der *Sefirah* VI eine mittlere Säule, die zweite, vierte und siebente eine rechte, und die dritte, fünfte und achte eine linke Säule. Die linke Seite wirkt für sich negativ, ihre Kräfte bringen das Böse hervor, die rechte Seite bringt absolut

Gutes hervor, das für sich ebenfalls ungünstig wirkt, so dass durch die Sefirot der mittleren Säule die gegensätzlichen Sefirotkräfte ausgeglichen werden müssen, um positiv nach unten weiter wirken zu können.

Nur diese aus der verborgenen Gottheit, dem Unendlichen (*'ên sôf*), emanierenden Wirkungskräfte, die zehn Sefirot, sind – mit Ausnahme der höchsten, die bereits fast transzendent ist – mit Vorbehalten erfassbar. Sie bewirken und bestimmen in ihrem Zusammenspiel alles, was darunter emaniert und geschieht, also im Bereich der separaten Intelligenzen (in den zehn Sphären), in der Engelwelt, in unserer sublunaren Welt, und in den verborgenen Tiefen. Und wie im Neuplatonismus überhaupt, wird der Emanationsstrom nach unten immer dünner, das Materielle, Dunkle und Böse nimmt zu. Alles, was wird und geschieht, kann als Reflex und Chiffre für Sachverhalte und Vorgänge in den zehn Sefirot verstanden werden, wo alles präfiguriert wird. Sinn und Ziel der Gotteseerkenntnis ist das Begreifen der Einheit hinter der Vielfalt der Sefirotwirkungen, die es zu kennen und den einzelnen Sefirot richtig zuzuordnen gilt. Diese intellektualistische Komponente wird durch eine theosophisch-theurgische ergänzt, denn auch von Unten her können die Sefirotwirkungen beeinflusst oder ausgelöst werden, nämlich durch Israels Torahgehorsam oder Sünde. Sünden verursachen Störungen der Harmonie im Sefirotssystem und so wirken sich extreme Kräfte unausgeglichen nach Unten hin negativ aus. Durch Torahgehorsam hingegen wird die Harmonie wiederhergestellt, und das ist der Prozess des *tiqqûn*, doch dieser erfordert mehr als normale Torahfrömmigkeit. Zwar verfügt jeder Israelit über die Potenz, die kabbalistische Weisheit zu erfassen, doch nur die Kabbalisten können diese Potenz aktualisieren, und sie wissen daher, welche Gebotserfüllung und welche Vorgänge mit welchen Sefirotkräften und Sefirotaspekten zu verbinden sind. Für diese zielgerichtete Anwendung der kabbalistischen Kenntnisse und Praktiken wird der traditionelle Begriff *kawwanah* aufgegriffen und umgedeutet, und die *d^obeqûl*, das »Anhaften« der rabbinischen Frömmigkeit, die auch in philosophierenden Kontexten weiterreichende Konnotationen erhalten hatte,⁶⁴ wird zur Bezeichnung der Beziehung zu den jeweils zuständigen Sefirot. Der Erkenntnisprozess wird als Einwirkung der Sefirot auf den Kabbalisten und als Rückwirkung auf das Sefirotgeschehen begriffen, nicht bloß als intellektueller Akt oder als Bekenntnis der Einheit, angestrebt wird damit »Einung« der Gottheit, der *jichûd*. Jedes noch so kleine Detail der mit der richtigen *kawwanah* ausgeübten Torahpraxis wirkt auf das Sefirotgeschehen positiv ein, hat eine dynamische Funktion von überweltlicher Reichweite.⁶⁵ Das hatte also auch theurgische Aspekte,⁶⁶ die im Fall einer Herauslösung aus der Torahpraxis im Lauf der Popularisierung der Kabbalah in Spätmittelalter und Neuzeit immer weiter in abergläubische, magische Praktiken abgleiten konnte.

Ein gewichtiger Unterschied zur christlichen und islamischen Mystik wird durch die traditionelle Torah-Sprachsymbolik hervorgerufen. Die Kabbalisten haben im Gegensatz zu

64 A. HUGHES, Two approaches to the love of God in medieval Jewish thought, The concept of »devequt« in the works of Ibn Ezra and Judah Halevi, in: *StR* 28 (1999) 139–151.

65 Gershom SCHOLEM, The Meaning of Torah in Jewish Mysticism, in: *Diogenes* 14 (1956) 36–47; 15 (1956) 65–94.

66 Edward HOFFMAN, *The Heavenly Ladder: Kabbalistic techniques for inner growth*, San Francisco 1985.

67 GOETSCHEL (ed.), *Prière* (wie Anm. 7).

68 Gershom SCHOLEM, Zur Entwicklungsgeschichte der kabbalistischen Konzeption der Schekinah, in: *Eranos-Jb* 21 (1952/53) 45–107 (= in: Gershom SCHOLEM, *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, Berlin 1962, 147ff.); DERS., Von der mystischen Gestalt der Gottheit, Zürich 1962, 135–191; Georges VAJDA, *Le commentaire d'Ézra de Gérone sur le Cantique des cantiques*, Paris 1969, 320–332.

69 Peter SCHÄFER, Tochter, Schwester, Braut und Mutter. Bilder der Weiblichkeit Gottes in der frühen Kabbala, in: *Saeculum* 49 (1998) 259–279. Die Formulierung »Weiblichkeit Gottes« ist allerdings irreführend und von kabbalistischer Warte aus beurteilt geradezu blasphemisch.

den philosophierenden Theologen ihre Werke nur in hebräischer (und teilweise aramäischer Sprache) abgefasst, in der Sprache der Torah, und damit meinte man auch: in der Sprache der Schöpfung. Die ganze traditionelle Symbolik des Hebräischen und seiner Schrift wurde im Rahmen der Auslegung biblische Texte und der Gebete, der Sefirot-Symbolik einverleibt und entsprechend adaptiert. Die Bindung an das Hebräische verleiht der jüdischen Mystik also einen zusätzlichen exklusiven Zug, der erst in der Neuzeit und vor allem in neuerer Zeit eine gewisse Aufweichung erfährt.

Wie für die traditionelle Torahfrömmigkeit, so gilt auch für die kabbalistische Frömmigkeit, dass alles Denken, Fühlen und Handeln torahbezogen und insofern auch israelbezogen ist, wie ja auch nur Israeliten in der Lage und befugt sind, diese Weisheit zu erfassen und zu praktizieren. Die Möglichkeit der Verbindung mit den Sefirot ist keine allgemeinemenschliche, normale Menschen verfügen nur über die drei Seelenkräfte der neuplatonischen Tradition, ein Israelit darüber hinaus über eine Art von potentiellm Intellekt, dessen Aktualisierung den Kabbalisten ausmacht.

Dies alles wird an der – sehr reichen und in den Details verwirrend variablen – Symbolik der einzelnen Sefirot deutlich.

Sefirah I »(Höchste) Krone«, an der Spitze des Sefirotsystems, repräsentiert das göttliche Denken und Wollen und bleibt so gut wie transzendent.

Sefirah II »Weisheit«, auf der Rechten repräsentiert die noch undifferenzierte, ganzheitliche Torah, in etwa die Ur-Idee der Torah.

Sefirah III »Einsicht«, auf der Linken, repräsentiert die Torah bereits differenziert in Gestalt geistiger Buchstaben.

Sefirah IV »Gnade«, auf der Rechten, wirkt als absolute Güte Gottes, die für sich allein nicht nur positiv wirkt.

Sefirah V »Macht«, auf der Linken ist als absolute Strenge die Hauptursache für alle negativen Erscheinungen »unten«. Die beiden Extremkräfte IV und V bewirken unausgewogen Unheil, sie werden, sofern keine Sünden Israels störend einwirken, aber ausbalanciert, und zwar in der

Sefirah VI, in der Mitte. Diese zentrale, ausgleichende Sefirah trägt den Gottesnamen JHWH, heißt »Jakob« und repräsentiert die Schriftliche Torah. An ihrer Symbolik wird die erwählungsbedingte Exklusivität der »jüdischen Mystik« besonders deutlich.

Die Sefirot VII und VIII, wieder zur Rechten und zur Linken, sind von geringerer symbolistischer Bedeutung.

Die Sefirah IX »Fundament«, ist wieder zentral postiert und repräsentiert das männliche Prinzip.

Die Sefirah X, meist »Herrschaft« (*malkût*) oder »Weisheit« (*ḥokmah*) genannt, stellt das weibliche Prinzip dar. Ebenfalls zentral postiert, vermittelt sie als letzte von Oben und erste von Unten alle Emanationen und Wirkungen, und auf sie richtet sich daher auch vorrangig die *kawwanah* des Kabbalisten, auf sie hin richtet sich zunächst auch jedes Gebet aus.⁶⁷ Erst durch diese Sefirah vermag der Kabbalist, Funktionen und Wirkungen höherer Sefirot zu erfassen und zu beeinflussen. Die zehnte Sefirah repräsentiert übrigens auch die Mündliche Torah (in Entsprechung zur Sefirah VI mit der Schriftlichen Torah), außerdem die »Gemeinde Israels«, und die *š'kinah*, die Gottesgegenwart.⁶⁸ »Gemeinde Israels« und »Schekinah« begegnen häufig in dramatischer Personifizierung, und mit dieser weiblichen Gestalt wird die ganze aus der allegorischen Hohelieddeutung bekannte weibliche Rollensymbolik von Frau, Mutter, Tochter, und Braut verbunden,⁶⁹ auch die dramatische Personifizierung Jerusalems/Zions zu einer weiblichen Figur. Diese kabbalistische Sexualsymbolik wird zurzeit oft missdeutet, ist jedoch eine ausgesprochen funktionale. Es geht nicht um

das Weibliche oder Männliche an sich, sondern um die Wechselbeziehung der Sefirot VI, IX und X. Sie soll auf irdischer Ebene in der ehelichen Beziehung des Kabbalisten repräsentiert werden, wodurch die traditionell eher strenge Sexualmoral eine theosophisch-theurgische Überhöhung erfährt und eine quasi-sakramentale Bedeutung erhält.⁷⁰ Aber der kollektive Aspekt dominiert, und der der Sefirah X entspricht die weibliche Gestalt der »Gemeinde Israels« der in der Sefirah VI in derselben kollektiven Bedeutung angesetzte Figur des Jakob, Ahnvater der zwölf Stämme Israels. Als »untere Weisheit« entspricht die Sefirah X zudem der Sefirah II als der »oberen Weisheit«. Es ist vor allem dieses auch aus antiken Überlieferungen wohlbekannte Motiv der Weisheit bzw. Sophia, das im christlichen Bereich die Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat, aber natürlich losgelöst von der Beziehung zwischen Schriftlicher und Mündlicher Torah und insofern wesentlich verfremdet ist.

Obschon das kabbalistische System jede persönliche Gottesbeziehung ausschließt und überdies lange Zeit als Geheimdisziplin gepflegt wurde, hat die kabbalistische Frömmigkeit die jüdische Spiritualität und Religionspraxis bis zur Aufklärung auf intensive Weise geprägt. Sie kam jedoch in Verruf, nachdem im 17. Jh. die messianische Bewegung des Sabbatianismus in einem Desaster gipfelte und überdies in ausgesprochen häretischen Konventikelbildungen ausmündete.⁷¹ Von da an beobachteten die rabbinischen Autoritäten sowohl messianische Bußbewegungen wie kabbalistische Studien mit Argwohn und suchten letztere auf Personen im gesetzten Alter und mit solider rabbinischer Bildung einzuschränken. Diese Ausklammerung der intensivsten Formen jüdischer Mystik hat der religiösen Praxis den Großteil ihrer Motivation geraubt und die Frage nach ihrer Sinnhaftigkeit aufgeworfen, die im aufgeklärten Judentum ganz anders beantwortet wurde als im traditionalistischen Judentum Osteuropas.

7 Osteuropäischer Chasidismus

Der osteuropäische Chasidismus⁷² ist durch Martin Bubers ekklektizistische und ästhetisch-modernisierende Deutung, die von G. Scholem auf weite Strecken hin in Frage gestellt worden ist, für viele und vor allem nichtjüdische Leser zum Inbegriff jüdischer Mystik geworden

70 Gershom SCHOLEM, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Zürich 1960, 140-149; Seymour J. COHEN, *The Holy Letter: A study in medieval Jewish sexual morality*, New York 1976; K. GUBERMAN, *The Language of Love in Spanish Kabbalah. An examination of «Iggeret haQodesh»*, in: David R. BLUMENTHAL (ed.), *Approaches to Judaism in Medieval Times*, Chico 1984, 53-106.

71 Gershom SCHOLEM, *Sabbatai Zwi*, Frankfurt a. M. 1992; Gershom SCHOLEM, *Erlösung durch Sünde*, hg. M. BROCKE (Judaica 5), Frankfurt a. M. 1992; M.-A. WOLF, *Quand le mysticisme mène à la folie: essai sur la mystique juive, Sabbatai Zevi et le Rabbi de Kotzk*, Paris 1998; Klaus Samuel DAVIDOWICZ, *Jakob Frank, der Messias aus dem Ghetto*, Frankfurt/M. 1998.

72 Shmuel BOTEACH, *Wisdom, Understanding and Knowledge. Basic Concepts of Hasidic Thought*, Northvale 1996.

73 Paul R. MENDES-FLOHR (ed.), *Martin Buber. A Contemporary Perspective*, Jerusalem 2003.

74 Rivka SCHATZ-UFFENHEIMER, *Hasidism as Mysticism. Quietistic elements in eighteenth century hasidic thought*, Princeton 1993.

75 Moshe IDEL, *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*, New York 1995; Alan BRILL, *Thinking God: The Mysticism of Rabbi Zadok of Lublin*, New York 2002.

76 Reuven P. BULKA (ed.), *Mystics and Medics. A comparison of mystical and psychotherapeutic encounters*, New York 1979; A. EVEN-YISRAEL, *The Candle of God. Discourses on Chasidic Thought*, Northvale, N. J./Jerusalem 1998; Yoram JACOBSON, *Hasidic Thought*, Tel Aviv 1998.

77 Vgl. dazu Susanne GALLEY, *Der Gerechte ist das Fundament der Welt: Jüdische Heiligenlegenden aus dem Umfeld des Chassidismus*, Wiesbaden 2004; Norman LAMM, *The Religious Thought of Hasidism. Text and Commentary*, New York 1999 (Anthologie).

78 Aaron WERTHEIM, *Law and Custom in Hasidism*, Hoboken 1992.

79 Gershom SCHOLEM, *On the Possibility of Jewish Mysticism in Our Time and Other Essays*, ed. A. Shapira, Philadelphia 1997.

80 Vgl. in: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt 1975, 20: »... dem großartigen Beispiel eines echten jüdischen Mystikers«, und dazu Anm. 17 auf S. 388: »das letzte Beispiel produktiven kabbalistischen Denkens«.

und hat entsprechendes Interesse geweckt. Buber hatte damit seine eigene Auffassung vom Judentum zu untermauern gesucht⁷³ und den Eindruck erweckt, es handle sich um eine traditionskritische mystische Richtung. Tatsächlich richtete sich die Kritik des Chasidismus nur gegen das Regime der rabbinischen Gelehrtenkaste und gegen die verkrusteten Gemeindestrukturen, die der sozialen Misere im Ostjudentum nicht mehr gewachsen waren. Grundsätzlich blieb der Chasidismus aber innerhalb der traditionellen Torahfrömmigkeit und er verteidigte diese auch vehement gegen Aufklärung und Emanzipation und blieb daher bis auf Ausnahmen intellektuell anspruchslos und volkstümlich. Merkmale mystischer Frömmigkeit sind zweifellos von früh an erkennbar,⁷⁴ aber entscheidend und neu ist eine markante Personbezogenheit. Die chasidischen Gemeinschaften scharen sich um ihren jeweiligen »Rebbe« bzw. »Zaddik«, betrachten diesen als eine Art Mittler zwischen Gott und Gemeinschaft, und respektieren ihn widerspruchlos auch in nichtreligiösen Belangen als maßgebliche Autorität. Streng genommen ist der Zaddik allein der eigentliche Mystiker der Gemeinschaft, an dessen religiöser Erfahrung die einzelnen Chasidim nur partizipieren.⁷⁵ Jedoch modernen Tendenzen kommt diese Form der Religiosität durchaus entgegen, vor allem, wenn sie popularisiert und von der strengen Bindung an den Zaddik getrennt wird, jedenfalls ist ein einschlägiges Interesse festzustellen.⁷⁶ Dennoch blieb mit dieser Eigenheit der Fixierung auf eine Mittler-Person der Chasidismus eine Ausnahmeerscheinung in der jüdischen Religionsgeschichte,⁷⁷ die eher durch eine deutliche Zurückhaltung gegenüber Personenkult und von Skepsis gegenüber Verabsolutierungen persönlicher Autoritätsansprüche geprägt ist. Was vielfach faszinierte, war und ist die besondere Art des Gemeinschaftserlebnisses im chasidischen Zirkel, speziell in Gegenwart des Zaddik, von dessen zentraler Rolle diese Art jüdischer Frömmigkeit nicht getrennt werden kann, ohne eine erhebliche Umdeutung zu verursachen. Man hat diese Atmosphäre, geprägt von Tanz und Gesang, als Alternative zur Lebenswelt des traditionellen rabbinischen Schulbetriebs empfunden und geschätzt und dabei die mystische Komponente in der Moderne wohl oft zu hoch veranschlagt. Vor allem bleibt festzuhalten, dass auch im Chasidismus die traditionellen Lebensweisen und Frömmigkeitspraktiken einen festen Platz haben⁷⁸ und dass es sich insofern um eine ausgesprochen konservative Kraft im Spektrum der jüdischen Religion handelt.

8 Neueste Ausprägungen jüdischer Mystik

8.1 Kabbalah, messianische Bewegung und Zionismus

G. Scholem hat die Möglichkeiten der jüdischen Mystik im Rahmen des modernen Judentums als recht begrenzt eingeschätzt.⁷⁹ Doch die Kabbalah wurde in den letzten Jahrzehnten auf zwei völlig verschiedenen Gebieten überraschend aktuell. Einmal erwies sich erneut ihre heilsgeschichtlich-politische Dynamik im Zusammenhang mit einer messianischen Bewegung, und zwar der so genannten Siedlerbewegung. G. Scholem registrierte seinerzeit Abraham Isaak Kook (1865-1935), den Oberrabbiner des Landes Israel, als einen ernst zu nehmenden modernen Kabbalisten, der imstande war, das säkulare zionistische Aufbauwerk als einen Beitrag zur Beförderung der Heilsgeschichte zu würdigen und daher auch religiöse Devianzen zu tolerieren.⁸⁰ Infolge der Eroberung der Westbank im Sechstagekrieg vom Juni 1967 kam es innerhalb des religiösen Zionismus jedoch zu einer messianischen Bewegung, die auf Grund der realpolitisch nahe liegenden Annahme, man werde mit der Großmacht USA im Rücken in der Lage sein, in den endgültigen Besitz des »ganzen Landes

Israel« zu gelangen, langatmiger ausfiel als frühere messianische Bewegungen. Nur im Land Israel sind ja alle Vorschriften der Torah anwendbar, die volle Verfügung über das Land gewährleistet die volle Verwirklichung der Torah, der Gottesherrschaft bzw. messianischen Hoffnungen. Außerdem schrieb man bereits in der Tradition dem Land Israel besondere Qualitäten zu. So ist z. B. die (biblische) Prophetie nur im Lande möglich, und nach einer kabbalistischen Ansicht können Gebete nur vom Land Israel aus nach »Oben« gelangen. Zvi Jehuda Kook (1891-1982), der Sohn des vorhin erwähnten Rab Kook, wurde zum Cheftheologen der so genannten Siedlerbewegung, deren intolerante Ideologie allmählich einen großen Teil des religiösen Zionismus und selbst Teile der bis dahin nicht-zionistischen und sogar der antizionistischen Orthodoxie erfasst hat.⁸¹ Ihre territorialen und politischen Zielsetzungen deckten sich weitgehend mit jenen der rechtszionistischen Kräfte, die seit dem Wahlsieg Menachem Begin im Mai 1977 die Politik des Staates Israel bestimmen. Das betrifft nicht nur engere, religiös-zionistische und rechtsextreme Kreise, denn darüber hinaus hat sich bis in säkulare Kreise hinein die Überzeugung vom berechtigten Anspruch auf das Land als derart selbstverständlich eingewurzelt, dass rational-sachpolitische Argumente nicht mehr greifen und fast jedes Mittel zur Gewinnung des Landes gerechtfertigt erscheint. Dieses Zusammenspiel zwischen nationalistischen und mystisch-traditionalistischen Tendenzen stieß im Diasporajudentum anfangs noch auf heftige Abwehr, doch verstummte die Kritik unter dem Vorzeichen der inzwischen aufgekommenen Holocaust-Welle. In deren Folge wird inzwischen nicht bloß einer Kritik von außen, sondern auch innerjüdischer Kritik sofort mit dem Vorwurf begegnet, einen neuen Holocaust mit herauf zu beschwören. Und das, obwohl gleichzeitig die Einzigartigkeit und Unvergleichlichkeit des Holocaust auf eine Art und Weise betont wird, die bislang der Rede von Gott vorbehalten war, ein Phänomen, das von der Tradition her als höchst bedenklich erscheinen muss. Religions- und ideologiegeschichtlich geschulte Beobachter haben auch schon seit geraumer Zeit festgestellt, dass diese Holocausttheologie bzw. -ideologie inhaltlich zwar wenig zu bieten hat und für das jüdische Bewusstsein selbst bedenkliche Folgen zeitigt, aber eben eine fast unverzichtbar gewordene Ersatzfunktion erfüllt. Die organisierte, demonstrative Erinnerung an die *Scho'ah*, die Katastrophe des europäischen Judentums, stellt nämlich den einzigen gesamtjüdischen Nenner dar, der politisch wirksam und ohne das Risiko von Gegenargumenten eingesetzt werden kann. Die kabbalistische Sinnggebung verleiht dem Phänomen die Würde der Tradition und sie bringt in die – vor allem von nichtreligiösen Seiten propagierte – Holocaustideologie eine irrational-mystische, ja mythische Komponente ein. Im Bewusstsein, in der entscheidenden Phase der Wende zur Heilszeit und gleichzeitig unter der Drohung eines neuen Holocaust zu leben, verlieren die normalen Maßstäbe ihr Gewicht und es nimmt das Gefühl überhand, alles auf die eine Karte setzen zu müssen. Die Dynamik dieser mystisch unterfütterten politischen Entwicklung hat inzwischen im Zusammenwirken mit christlich-fundamentalistischen und massiven wirtschaftlichen bzw. machtpolitischen Interessen (v. a. der USA) den gesamten Vorderen und Mittleren Orient in einen Krisenherd verwandelt und die Weltpolitik in eine schwer kalkulierbare Richtung gelenkt. Kabbalistische Mystik und große Politik sind im Rahmen der Sefirotsymbolik zwar eine Selbstverständlichkeit,

81 E. RAWITZKI, *Ha-qeç ha-megülläh û-medînat ha-Jehûdîm. M^ošihjût, çijjônût w^o-radiqalîzm datî b^o-Jisra'el*, Tel Aviv 1993;
Dov SCHWARTZ, *Faith at the Crossroads. A Theological Profile of Religious Zionism*, Leiden 2002.

denn durch die Sefirotwirkungen wird ja alles entschieden, was »Unten« geschieht. In der Vergangenheit kam es aber nur sporadisch zu nennenswerten politischen Auswirkungen mystisch-endzeitlicher Tendenzen, etwa beim Auftreten des David ha-Re'ubeni und des Salomo Molko im 16. Jh. Die beiden haben einige Zeit sowohl im Vatikan wie an einigen Königshöfen ein gewisses Interesse auf sich ziehen können, scheiterten zuletzt aber am realpolitischen Sinn Karls des V. Derzeit steht es anders, wenigstens solange, als die Großmacht USA ihre weltpolitischen Prioritäten nicht ändert. Wird jedoch irgendwann diese messianische Bewegung wie alle bisherigen messianischen Bewegungen als pseudomessianisch anerkannt werden müssen, werden Orthodoxe und gerade kabbalistische Mystiker als erste in der Lage sein, zu erklären, warum diese Generation nicht würdig war, den Messias zu empfangen, und sie werden wie immer schon um so mehr eine Verinnerlichung der Torahfrömmigkeit und eine Abwendung von »Dieser Welt« fordern. Selbst wenn Zionismus und Staat Israel scheitern, wird das traditionalistische und insbesondere kabbalistisch-mystisch fundierte Judentum davon nicht in seinen Grundfesten erschüttert werden. Man ist sich in orthodoxen Kreisen dessen durchaus bewusst. Viele säkulare Juden erahnen zumindest diese Funktion der Orthodoxie als Garantin jüdischer Kontinuität und werden dadurch in ihrer Ablehnung der Orthodoxie entsprechend gebremst.

8.2 Moderne Wellness-Esoterik

Die moderne Kabbalah hat in den letzten Jahrzehnten eine zu Scholems Zeiten noch kaum denkbare Popularisierung erfahren, und das über die Grenzen des Judentums hinaus. Überboten wird diese Popularisierungstendenz durch eine Modewelle, die buchstäblich ins Gegenteil der geschilderten ethnozentrischen und messianischen Tendenzen führt – ein kurioses Phänomen, das sich für die jüdischen Gemeinschaften in zunehmendem Maß als ernsthaftes Problem erweist. Es handelt sich um eine Spielart der derzeitigen religiösen Modeerscheinungen, und sich wendet sich ganz bewusst über die Grenzen des Judentums hinaus an alle Interessierten und weiß die Möglichkeiten des Internet voll zu nutzen. Dabei wird die Kabbalah, einst arkane Disziplin der rabbinischen Bildungselite, die allein Israeliten zugängliche Weisheit, von den USA ausgehend mittels so genannter »Kabbala-Zentren« auf kommerziell erfolgreiche Weise zu einer allgemein-menschlichen, intellektuell völlig anspruchlosen populär-esoterischen Anleitung für ein erfolgreiches und glückliches Dasein in »Dieser Welt« umgestaltet. Und zwar zu einer Art Wellnessprogramm für Erfolgreiche und solche, die es werden möchten, und die dafür auch einiges zu zahlen bereit und imstande sind. Die Rückbezüge auf das Judentum sind dabei nur mehr vage. Torahtheologie und Torahfrömmigkeit entfallen mit der Bindung an Israel sowieso. Betont werden hingegen formale und allgemeiner bekannte Komponenten wie Buchstaben- und Zahlensymbolik und vor allem nicht kontrollierbare kosmologische Bezüge, wie sie auch in der derzeit die Buchhandlungen dominierenden esoterischen Literatur zu finden sind.

In den Augen ernsthafter Vertreter des Judentums ist diese ausufernde Entwicklung besorgniserregend. Das ist sie auch in einem weiteren Sinne, denn sie gaukelt ein Judentum vor, das es so nicht gibt, und verstellt den Blick auf die wirklich wichtigen Prozesse im Bereich der Religion und Politik des Judentums. Doch die religionsgeschichtliche Entwicklung ist nicht kalkulierbar, und dem entspricht, dass diese Kabbalah-Mode auch unter Juden selbst – und nicht zuletzt auch Israelis – durchaus Anklang findet, offenbar als Ersatz für die Religiosität, die man in den offiziellen jüdischen Gemeinschaften nicht oder nicht mehr zu finden vermeint.

Zusammenfassung

Der Begriff der Mystik wurde von außen an das Judentum herangetragen. In den letzten 150 Jahren gibt es damit einhergehend Tendenzen, den Mystikdiskurs innerjüdisch als Selbstfindungsprozess zu verstehen, abseits der vorherrschend rationalistischen Orientierung (vgl. Heinrich Graetz). Der Beitrag nennt an dieser Stelle Gerschom Scholem und Martin Buber, die sich um die Frage nach der Mystik im Judentum verdient gemacht haben. Für die jüdische(n) Mystik(en) sind neben dem zentralen Stellenwert der an die hebräische Sprache gebundenen Torah – der dem individuell-persönliche Gottesverhältnis also dem Ideal inniger Frömmigkeit, der Askese, der kritischen Positionierung gegenüber der eigenen Glaubensgemeinschaft oder in weiterer Folge der Frauenmystik einen nachgeordneten Platz zuweist – (neu)platonische Einflüsse von Bedeutung, wie dies u. a. in der Kabbalah im Zusammenhang mit den zehn Sefirot deutlich wird. Diese können als zehn emanierende und vermittelnde Wirkkräfte Gottes gesehen werden. Der neuerdings zu beobachtende mystizistische Trend, der u. a. auch vor der Kabbalah nicht halt macht, bringt die Gefahr mit sich, ein Judentum vorzugaukeln, das es nicht gibt, und stellt darüber hinaus ein zunehmendes Problem für die jüdischen Gemeinschaften dar.

Summary

The concept of mysticism was brought into Judaism from the outside. In the last 150 years there have been attendant tendencies to understand the discourse concerning mysticism internally as a process of self-discovery and apart from the predominantly rationalistic orientation (cf. Heinrich Graetz). At this juncture the contribution mentions Gerschom Scholem and Martin Buber who both rendered a great service with respect to the question of mysticism in Judaism. The role of the Torah, which is bound to the Hebrew language, is central here, and allocates a subordinate place to the individual-personal relationship with God, that is, to the ideal of fervent piety, to asceticism, and to the critical positioning of oneself over against one's own faith community or, subsequently, over against female mysticism. In addition to this role of the Torah, (Neo-) Platonic influences are important to Jewish mysticism and Jewish mystics. This becomes clear in, among other things, the Kabbalah in connection with the ten Sephiroth which can be seen as ten emanating and mediating forces of God. The mysticistic trend, which has been observed recently and does not even stop short of the Kabbalah, entails the danger of leading one to believe in a Judaism that does not exist. In addition, it also constitutes a growing problem for Jewish communities.

Sumario

El concepto «mística» aparece en las investigaciones de los últimos 150 años junto a tendencias que definen el discurso místico desde una perspectiva judía como un proceso de autoclarificación al margen de la orientación racionalista dominante (cf. Heinrich Graetz). El artículo nombra en este contexto a Gerschom Scholem y Martin Buber, que tienen sus méritos en la investigación de la mística en el judaísmo. Para la mística judía, aparte del valor central de la Torá – ligada a la lengua hebrea y que relega a un segundo plano la relación personal-individual con Dios, es decir el ideal de piedad intimista, así como la ascesis, la posición crítica respecto a la propia comunidad de fe y la mística femenina – son importantes las influencias (neo)platónicas, que pueden constatarse claramente por ejemplo en la Cabala en relación con los diez Sefirot. Estos pueden ser entendidos como diez potencias emanantes y mediadoras de Dios. La tendencia un tanto narcisista, que se puede constatar en los últimos tiempos y que no se detiene tampoco ante la Cabala, trae consigo el peligro de hacernos creer en un judaísmo que no existe. Es además un problema creciente para las comunidades judías.