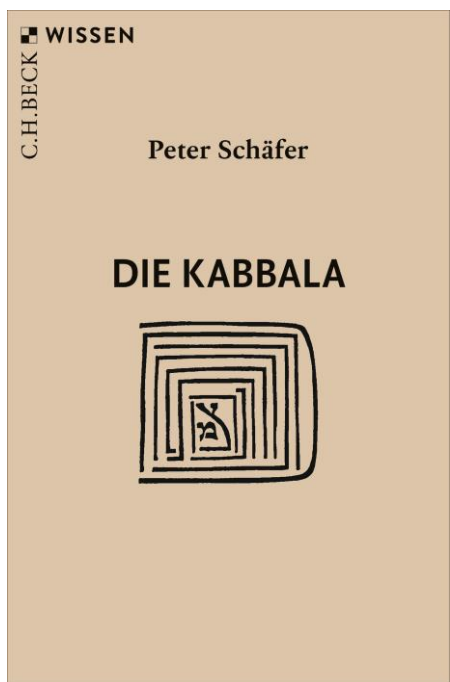


Unverkäufliche Leseprobe



Peter Schäfer
Die Kabbala

2026. 128 S., mit 1 Abbildung
ISBN 978-3-406-85092-9

Weitere Informationen finden Sie hier:
<https://www.chbeck.de/40783246>

C.H.BECK  **WISSEN**

«Kabbala» bedeutet den Empfang eines exklusiven Wissens. Gemeint sind die «Geheimnisse der Torah», «wahre Weisheit», magische Techniken oder auch – aber nicht nur – das theosophisch-mystische Wissen um eine verborgene göttliche Ordnung. Peter Schäfer beschreibt, welche biblischen und antiken Traditionen in die kabbalistischen Lehren des hohen Mittelalters eingegangen sind, wie sie von den «Frommen» im aschkenasischen Judentum, in Südfrankreich im Buch *Bahir*, in Spanien im *Sohar* oder in der lurianischen Kabbala in Palästina vertreten wurden. Er schildert die häretischen Bewegungen des Sabbatai Zvi und Jakob Frank in der Neuzeit sowie die Rezeption der Kabbala im osteuropäischen Chasidismus und im New Age. Sein souveräner Überblick setzt der von Gershom Scholem geprägten Verengung der Kabbala auf «jüdische Mystik» ein neues, umfassenderes Verständnis der Kabbala entgegen.

Peter Schäfer ist Professor em. für Judaistik, hat an der Freien Universität Berlin und der Princeton University gelehrt und war bis 2019 Direktor des Jüdischen Museums Berlin. Er hat jahrzehntelang zur Kabbala und den sie prägenden mystischen und rabbinischen Traditionen geforscht. Bei C.H.Beck erschien von ihm zuletzt «Das aschkenasische Judentum» (2024).

Peter Schäfer

DIE KABBALA

C.H.Beck

Originalausgabe

© Verlag C.H.Beck GmbH & Co. KG, München 2026

Wilhelmstraße 9, 80801 München, info@beck.de

Alle urheberrechtlichen Nutzungsrechte bleiben vorbehalten.

Der Verlag behält sich auch das Recht vor, Vervielfältigungen dieses Werks zum Zwecke des Text and Data Mining vorzunehmen.

www.chbeck.de

Reihengestaltung Umschlag: Uwe Göbel (Original 1995, mit Logo),
Marion Blomeyer (Überarbeitung 2018)

Umschlagabbildung: Diagramm der Sefirot aus einer Ausgabe von
Moses Cordoveros «Pardes Rimmonim», Krakau 1592

Satz: C.H.Beck.Media.Solutions, Nördlingen

Druck und Bindung: Druckerei C.H.Beck, Nördlingen

Printed in Germany

ISBN 978 3 406 85092 9

www.chbeck.de/nachhaltig
produktsicherheit.beck.de

Inhalt

I. Einführung	7
1. Kabbala	7
2. Mystik	9
II. Vorstufen	14
1. Bibel	15
2. Apokryphen und Pseudepigraphen	16
3. Qumran	18
4. Neues Testament	19
5. Rabbinisches Judentum	20
6. Das Werk des Thronwagens	23
Gott 24 Der «Mystiker» 26 Die magische Beschwörung und der Torah-Mythos 29 Drittes Henochbuch 31	
7. Das Buch der Schöpfung	32
III. Die Frommen aus Deutschland	35
1. Die Kalonymos-Familie	35
2. Die Magie der Buchstaben und Zahlen	37
3. Die theosophische Lehre von Gott	38
4. Der Kavod	40
IV. Die Kabbala in der Provence: Das Buch Bahir	43
1. Ursprung und Herkunft	43
2. Der Gott des Bahir	45
3. Die Schechina: Die weibliche Seite Gottes	47
4. Das Böse	50
V. Die frühe Kabbala im 13. Jahrhundert	53
1. Philosophische Spekulation und rabbinischer Glaube	53
2. Der 'Ijyun-Kreis	56
3. Isaak der Blinde	57
4. Das kabbalistische Zentrum in Gerona	58
5. Die Kohen-Brüder in Kastilien	60
VI. Abraham Abulafia: Die prophetische oder ekstatische Kabbala	62

VII. Das Hauptwerk der spanischen Kabbala: Der Sohar	65
1. Das Buch und sein Autor	67
2. Besonderheiten	69
3. Die Lehre des Sohar	70
En Sof und die Sefirot 70 Theogonie: Die Erschaffung Gottes 73 Kosmogonie: Die Erschaffung der Welt 76 Sünde und Erlösung 77 Die «Andere Seite» des Bösen 78 Die Schechina 81	
VIII. Joseph Gikatilla: Die erste kabbalistische Synthese	83
1. Die «Tore des Lichts»	84
2. En Sof	86
3. Das Böse	87
IX. Die lurianische Kabbala in Safed	88
1. Der Übergang vom 14. zum 16. Jahrhundert	88
2. Isaak Luria	90
3. Lurias Lehre	92
4. Zimzum	93
5. Emanation	95
6. Der Bruch der Gefäße	96
7. Fünf Gesichter und vier Welten	98
8. Tikkun	100
X. Die häretische Kabbala	102
1. Sabbatai Zvi und die sabbatianische Bewegung	103
2. Jakob Frank und die frankistische Bewegung	106
XI. Der osteuropäische Chasidismus	110
1. Historischer Überblick	111
Israel ben Elieser, der Bescht 111 Dov Baer von Mesritsch, der Große Maggid 111 Chabad-Chasidismus 112 Nachman von Bratzlaw 114	
2. Lehre	116
XII. New-Age-Kabbala	120
Literaturhinweise	123
Glossar	127

I. Einführung

1. Kabbala

Kabbala ist, wie wir alle wissen, jüdische Mystik, genauer: der Inbegriff der jüdischen Mystik seit dem hohen Mittelalter. Oder etwa nicht? Beginnen wir unser kleines Buch über die Kabbala mit einer Begriffsklärung. Was bedeutet das Wort «Kabbala», das fast jeder kennt, auch wenn er oder sie noch nie etwas darüber oder davon gelesen hat?

Das hebräische Wort *kabbalah* meint wörtlich nichts anderes als «Empfang» oder «Entgegennahme», aber nicht von irgend etwas, sondern von der überkommenen «Tradition» der biblischen Überlieferung. So steht schon in den «Sprüchen der Väter»: «Mose empfing (*kibbel*) (die) Torah vom Sinai und gab sie weiter an Josua, Josua an die (70) Ältesten und die Ältesten an die Propheten ...» (*Pirke Avot* 1,1). Dem Empfang entspricht immer auch die Weitergabe, Kabbala ist also Empfang und zuverlässige Weitergabe der Auslegung der Torah im weitesten Sinne, das heißt der überkommenen jüdischen Traditionen.

Schon sehr früh verbindet sich mit diesen Traditionen, die genauso weitergegeben werden müssen, wie sie empfangen wurden, der Aspekt des Geheimnisses (Esoterik). Gemeint sind dann nicht einfach alle Traditionen der biblischen Überlieferung, sondern diejenigen, die besonders schwer verständlich, auch gefährlich sind und die deswegen nicht für jedermann bestimmt sind, sondern nur Eingeweihten weitergegeben werden dürfen: sie enthalten die «Geheimnisse der Torah» (*sitre* oder *rase Torah*). Die sogenannte Merkava- oder Thronwagen-Mystik, die als früheste Form der jüdischen «Mystik» gilt, findet sie vor allem im «Werk der Schöpfung» (*ma'aseh bereschit*), Genesis 1, und im «Werk des Thronwagens» (*ma'aseh merkavah*), Ezechiel 1. Beides sind Bibeltexte, die als besonders schwierig galten, denn sie befassen sich mit dem Anfang der

Schöpfung und dem Sitz Gottes im Himmel. Die Interpreten dieser Traditionen werden später «Meister des Geheimnisses» (*ba'ale ha-sod*) und «Männer des Glaubens» (*ansche emunah*) oder auch schlicht «die Verständigen» (*maskilim*) genannt (nach Dan. 12,3.10).

Ein anderer Aspekt, der mit den «Kabbala» genannten Traditionen verknüpft ist, ist «Weisheit» (*chochmah*), genauer die «wahre Weisheit» (*chochmat emet*), die «innere Weisheit» (*chochmah penimit*) oder auch die «verborgene Weisheit» (*chochmah nistarah*). Ihre Träger sind die «Weisherzigen» (*chachme lev*), auch die «Meister des Verstehens/der Erkenntnis» (*ba'ale ha-jedi'ah*) oder nur «die Verständigen/die Wissenden» (*ha-jod'im*). Hier klingt der verwandte griechische Begriff der «Gnosis» an, und dies ist der Grund, warum bei den verschiedenen Manifestationen der Kabbala oft auch nach Einflüssen der historischen Gnosis gesucht wird. Der Begriff «Kabbala» selbst taucht erst im Mittelalter auf. Abraham ibn Daud, der sefardisch-jüdische Chronist, aristotelische Philosoph und Astronom (ca. 1110–1180), nennt sein historiographisches Werk, in dem er die Kontinuität der rabbinischen Tradition gegen die Karäer verteidigt, schlicht *Sefer ha-Kabbalah* («Buch der überkommenen Überlieferung») und meint damit die rabbinische Tradition.

Anders dagegen der spanische Talmudist Judah ben Barzillai, der in seinem Kommentar zum *Sefer Jetzirah* («Buch der Schöpfung») um 1130 schreibt, dass die Rabbinen «Aussagen dieser Art an ihre Schüler und an andere Weise flüsternd und im Geheimen weitergaben, durch «Kabbala»» (Scholem, *Ursprung und Anfänge*, S. 230 mit Anm. 118). Und Elasar von Worms (Anfang des 13. Jahrhunderts), einer der Hauptvertreter der aschkenasischen Frommen, nennt esoterische Traditionen über die Namen von Engeln und die magischen Namen Gottes «Kabbala» (Scholem, *ibid.*, S. 231). Hier ist das Wort «Kabbala» erstmals direkt mit esoterischen Traditionen verknüpft, was dann im Kreis von Isaak dem Blinden (ca. 1160–1235) zur Beschränkung des Sprachgebrauchs auf esoterisch-theosophische Traditionen führt. Erst in den späteren Teilen des *Sohar*, des Hauptwerks der spanischen Kabbala (Anfang des 14. Jahrhun-

derts), wird der Begriff im heutigen technischen Sinne verwendet und dann als solcher allgemein anerkannt.

In diesem Sinne wäre die Kabbala die Summe der esoterisch-theosophischen Überlieferungen, die sich in den wichtigsten Werken der Kabbala niedergeschlagen haben. Allerdings nennen weder die Autoren der Werke diese «Kabbala», noch haben die meisten Werke überhaupt Autoren, sondern sind Kompilationen verschiedener Schriften und Tradenten. Die Identität der «Werke» ist also ebenso zweifelhaft wie die der «Autoren».

2. Mystik

Ein ideengeschichtlicher Zusammenhang mit «Mystik» erscheint bei einer Untersuchung des Begriffs «Kabbala» nirgendwo. Tatsächlich kennt die hebräische Sprache auch kein Wort für «Mystik», weder das klassische noch das moderne Hebräisch, das sich mit dem Lehnwort *mistikah* behilft. Die fast selbstverständliche Gleichsetzung von Kabbala mit Mystik verdanken wir Gershom Scholem, dem großen Erforscher der jüdischen Mystik im 20. Jahrhundert. Scholem hielt 1938 eine Reihe von Vorlesungen am Jewish Institute of Religion in New York, die er 1941 unter dem Titel *Major Trends in Jewish Mysticism* bei Schocken in Jerusalem veröffentlichte. Das Buch wurde und ist bis heute das Standardwerk zur jüdischen Mystik, das in zahlreichen Auflagen und Übersetzungen erschien (deutsch: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*). Dass er die Kabbala unter «Mystik» subsumierte, hat verschiedene Gründe: Mit der Kabbala hat er sich sehr früh, schon in seiner Doktorarbeit, ein lange vernachlässigtes und auch in der innerjüdischen Rezeption bekämpftes, ja als irrational verachtetes Forschungsgebiet erarbeitet. Er war geradezu besessen davon, dieses «mystische» Judentum mit seinen bildhaften, mythischen, symbolischen, oft antinomischen (antigesetzlichen) oder sogar häretischen Elementen als Gegengewicht sowohl zum primär auf das Religionsgesetz (Halacha) fokussierten rabbinischen Judentum als auch zur rationalistischen jüdischen Philosophie vor allem aristotelischer Prägung im Mittelalter in Stellung zu bringen. Eine

weitere Rolle spielte auch das Bestreben, einer jüdischen Mystik den ihr gebührenden Platz neben der mittelalterlichen christlichen Mystik (in deren klassischen Darstellungen das Judentum durchweg fehlt) zukommen zu lassen.

Im ersten Kapitel von *Major Trends in Jewish Mysticism* beschreibt Scholem, was er unter «Mystik» versteht: Zustimmung zitiert er die Definition des Religionshistorikers Rufus Jones, für den Mystik ein wesentlicher Bestandteil von Religion ist, um nicht zu sagen ihr Kern, und auf einer «unmittelbar wahrgenommenen Beziehung zu Gott» beruht, nämlich einem «direkten und fast greifbaren Erlebnis göttlicher Gegenwart». Mit Thomas von Aquin bestimmt Scholem dieses Erlebnis als «*cognitio dei experimentalis*, ein experimentelles, durch lebendige Erfahrung gewonnenes Wissen von Gott», das Thomas aus Psalm 34,9 ableitet: «O schmeckt und seht, dass der Herr gut ist.» Es ist «dieses Schmecken und Sehen, so vergeistigt es auch immer sein mag, ... worauf der Mystiker hinaus will. Es ist eine bestimmte fundamentale Erfahrung des eigenen Selbst, das in einen unmittelbaren Kontakt mit Gott oder der metaphysischen Realität tritt» (*Die jüdische Mystik*, S. 4 f.).

Scholem ist aber sehr zurückhaltend mit der Annahme einer «mystischen Vereinigung mit Gott» (*unio mystica*), die als Quintessenz der christlichen Mystik gilt, im Judentum, und es ist genau dieser Punkt, an dem Scholem einen grundlegenden Unterschied zwischen christlicher und jüdischer Mystik festmacht. Die *unio mystica* hat für ihn im Judentum «keine besondere Bedeutung» (*Major Trends*, S. 5; in *Die jüdische Mystik*, S. 6, abgeschwächt: «Aber auch dies [das «Fundamentalerlebnis» *unio mystica*] ist nur ein Wort»). Er lehnt sie für die jüdische Mystik nicht generell ab, beharrt aber darauf, dass sie ein nutzloser Parameter zur Messung von Mystik ist, sei sie jüdisch oder nichtjüdisch. Stattdessen betont Scholem die theoretischen Aspekte der Kabbala, die er «Theosophie» («Weisheit von Gott») nennt, um sie von einer christlich gefärbten «Theologie» («Lehre von Gott») abzusetzen. Die kabbalistische Theosophie bezieht sich auf die innere Struktur Gottes, wie sie vom Mystiker betrachtet und offenbart wird, und «versucht, die Geheimnisse

des verborgenen Lebens Gottes und die Beziehungen zwischen dem göttlichen Leben einerseits und dem Leben des Menschen und der Schöpfung andererseits zu offenbaren. Spekulationen dieser Art nehmen einen großen und auffälligen Platz in der kabbalistischen Lehre ein» (Scholem, *Kabbalah*, S. 4).

Diese theosophische Strömung dominiert für Scholem die Kabbala und überwiegt eindeutig den erfahrungsbezogenen und ekstatischen Strang. Sie ist theoretisch, hat aber auch enorme praktische Konsequenzen, insofern nämlich der Mensch durch sein Verhalten das innere Leben Gottes beeinflussen kann. Dennoch wusste Scholem sehr wohl, dass beide Stränge in den vielfältigen und komplexen mystischen Systemen, die das Judentum im Laufe der Jahrhunderte entwickelt hat, miteinander verflochten oder auch vermischt sind und dass nur historische Forschung den Anteil beider aufdecken und bestimmen kann.

Dieser weite Begriff von Kabbala als jüdische Mystik (die aber in ihrem innersten Wesen eigentlich keine Mystik ist, weil ihr die *unio mystica* als wichtigste Komponente fehlt) erlaubt Scholem in *Major Trends in Jewish Mysticism* einen Überblick über die Kabbala, der paradoxerweise auch manche Strömungen beschreibt, die nicht zur Kabbala im historischen Sinne gehören. Er behandelt in der Abfolge seiner Kapitel die spätantike Merkava-Mystik (die er auch «jüdische Gnosis» nennt), den deutschen Chasidismus im Mittelalter, Abraham Abulafia und die prophetische Kabbala, den *Sohar* in zwei großen Kapiteln (das Buch und sein Verfasser und die theosophische Lehre des *Sohar*), Isaak Luria und seine Schule, Sabbatianismus und mystische Häresie und schließlich den Chasidismus in Polen als «letzte Phase der jüdischen Mystik».

In diesem Überblick gehören weder die Merkava-Mystik noch der aschkenasische Chasidismus zur Kabbala. Die Klammer, die beide mit der Kabbala verbindet, ist allenfalls ihre Betonung der Esoterik. Die heutige Forschung ist sich denn auch weitgehend einig, dass von Kabbala im engeren historischen Sinne erst dann gesprochen werden kann, wenn die jüdischen Theosophen dargehen, zwischen dem verborgenen und jeglicher menschlichen Zuwendung entzogenen Gott (hebräisch *en sof*, wörtlich

«ohne Ende») und dem Schöpfergott zu unterscheiden, dessen inneres Leben sie beschreiben und begrifflich als ein System von (bald auf zehn begrenzten) innergöttlichen Kräften oder Potenzen (Sefirot) darstellen. Dieser entscheidende Schritt vollzog sich – zunächst noch rudimentär – mit dem Buch *Bahir* (um 1200), das in dem von Aschkenas sehr verschiedenen Milieu des südfranzösisch-sefardischen Judentums beheimatet ist, und endgültig mit den frühen kabbalistischen Kreisen in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts in Spanien (Weiss).

Erst nach Scholems Tod 1982 wurde die Frage, was Kabbala oder jüdische Mystik ist und wie sie definiert werden kann, neu und mit zunehmender Schärfe gestellt. Der Jerusalemer Religionswissenschaftler Moshe Idel etablierte sich als passionierter Kritiker Scholems, dessen Kritik nach manchen Beobachtern einem «Vatermord» gleichkommt. In seinem Buch *Kabbalah: New Perspectives* unterscheidet Idel noch ausgefeilter als Scholem zwischen zwei Strängen der Kabbala, nämlich (a) einem theozentrischen, mythischen, sefirotischen (das heißt das System der zehn Sefirot, der dynamischen Kräfte innerhalb Gottes, beschreibenden), theosophischen Strang und (b) einem anthropozentrischen, esoterischen, theurgischen, ekstatischen, individualistischen Strang. Der deutsche Judaist Karl Erich Grözinger treibt im zweiten Band seines monumentalen Werkes *Jüdisches Denken* die Klassifizierung und Typisierung der Kabbala und der jüdischen Mystik in kaum überbietbarer Weise auf die Spitze. Er unterscheidet zwischen «sefirotisch-gnostisierenden», «philosophisch-onomatologischen», «sefirotisch-philosophischen», «philosophisch-glossosophischen», «sefirotisch-onomatologischen», «kosmosophisch-wissenschaftlichen», «anthroposophisch-mystischen», «alphabetologisch-pantheistischen», «weltflüchtigen» und «soziomorph-kosmologischen» Modellen oder Strängen der Kabbala.

Für Idel ist im immer wieder betonten Gegensatz zu Scholem allein sein Typ (b), der dem christlichen Ideal der *unio mystica* am nächsten kommt, im eigentlichen Sinne mystisch. Scholem wirft er ausdrücklich vor, nicht nur den Typ (a) zu betonen und den Typ (b) der jüdischen Mystik zu vernachlässigen, sondern

den Typ (b) sogar bewusst zu unterdrücken. Nur er selbst, so argumentiert Idel, sei mit seiner phänomenologischen Methode dem Typ (b), der wahren Form der jüdischen Mystik, endlich gerecht geworden. Paradoxerweise verstärkt er damit Scholems Gleichsetzung von Kabbala und Mystik und erhebt Abraham Abulafia zum paradigmatischen Helden der Kabbala. Und schließlich geht er noch einen Schritt weiter und ordnet auch diejenigen, die sich mit der jüdischen Mystik befassen, und ihre methodischen Werkzeuge in zwei Kategorien ein: Es seien die modernen «säkularen» Wissenschaftler, vornehmlich der Scholem-Schule, die mit ihren historisch-philologischen Methoden vorrangig oder ausschließlich mit dem Typ (a) der jüdischen Mystik beschäftigt seien, während gerade heutige orthodoxe Juden sich für Idels phänomenologischen Ansatz aufgeschlossen zeigten und den Typ (b) bevorzugten. Darüber hinaus werde Scholems «Unterdrückung» des ekstatischen Aspekts und der *unio mystica* in der jüdischen Mystik nicht nur der Kabbala nicht gerecht, sondern ermuntere auch christliche Forscher wie Carl Gustav Jung und den Oxforder Religionswissenschaftler Robert Charles Zaehner, der jüdischen Mystik ihren Wesenskern, eben die *unio mystica*, abzusprechen und, mit kaum verhohlener antisemitischer Tendenz, das Judentum als eine gegenüber dem Christentum minderwertige Form der Religion zu klassifizieren.

Es wäre leicht, die schematischen Klassifikationen und Typisierungen der jüdischen Mystik und damit der Kabbala, in welcher Form und von wem auch immer, ad absurdum zu führen. Wenn sie überhaupt von Nutzen sind, dann nur, um eine grundlegende Dichotomie innerhalb der jüdischen Mystik zwischen verwandten, aber auch gegensätzlichen und sogar widersprüchlichen Elementen aufzuzeigen. Diese Dichotomie zwischen theosophisch und ekstatisch, gemeinschaftsorientiert und individualistisch, theozentrisch und anthropozentrisch, nomisch und anomisch, exoterisch und esoterisch usw., diese Dichotomie und Spannung ist es, was die Kabbala auszeichnet. Die Frage, ob und in welcher Weise und in welchem Maße dies «mystisch» ist, ist letztlich irreführend und irrelevant. Deswegen ist auch

die Bezeichnung der Kabbala als Sammelbecken der «jüdischen Mystik» wenig hilfreich.

Von allen übergeordneten Begriffen, die für die Kabbala erörtert werden, ist vielleicht ihre Kategorisierung als «Theosophie» am angemessensten. Denn wenn man Theosophie als eine Kombination von Theologie und Philosophie versteht, dann ist die Kabbala in ihrem ersten großen Schwerpunkt in Spanien nichts anderes als der Versuch einer theologischen Antwort auf den Einbruch der rationalistischen Philosophie in das traditionelle jüdische Denken. In jedem Falle ist es höchste Zeit, dass die Forscher der Kabbala sich auf ein Moratorium über die Verwendung des Begriffs «Mystik» einigen (Huss, *Mystifying Kabbalah*). Im Folgenden werde ich die Begriffe «Mystik» und «mystisch» immer in imaginären Anführungsstrichen verwenden.

Mehr Informationen zu diesem und vielen weiteren Büchern aus dem Verlag C.H.Beck finden Sie unter: www.chbeck.de