

## Madonna im Heiligen Land

### Die Lehren der Kabbalah zwischen Geheimnis und Popkultur

Jacques Picard

„Auf der Suche nach Weisheit ist die erste Stufe, zu schweigen, die zweite, zuzuhören, die dritte, sich zu erinnern, die vierte, zu praktizieren, und die fünfte, die Lehren weiterzugeben.“ - Solomon Gabirol (um 1045)

Auf Websites israelischer Tourismuswerbung ist es von den Wänden zu lesen: Die Popmusikerin und Erotikikone Madonna eröffnet am 31. Mai 2012 ihre neue Welttournee mit einem Konzert in Tel Aviv, im Stadion von Ramat Gan. Die unter dem Namen Madonna Louise Veronica Ciccone geborene Sängerin soll laut Wikipedia mit 275 Millionen verkauften Tonträgern die heute erfolgreichste Künstlerin sein. Zu den Aufsehen erregenden Ehen und Beziehungen zu Männern und den von ihr geborenen und adoptierten Kindern gesellen sich Skandale um künstlerische Inszenierungen mit religiösen Symbolen, kolportierte Drohungen mit kirchlicher Exkommunikation und Gerichtsklagen wegen blasphemischen Darstellungen. Wer Madonna googelt, wird auch auf ihre seit zehn Jahre anhaltende Affäre mit dem Phänomen ‚Kabbalah‘ aufmerksam, die auch andere Celebrities aus Musik, Film und sonstigen Glamourbranchen erfasst hat. Madonna nervt Fans, weil sie sich von einem Rabbi gesegnetes Wasser zu überkauften Preisen für Trank und Badewanne beschafft, und sie beunruhigt amtskirchliche Sektenbeauftragte in Deutschland und rabbinische Autoritäten in Israel und Nordamerika, die um eine Verflachung jüdischer mystischer Traditionen und die Preisgabe lang gehüteter Lehren als Instantangebote fürchten. Gerade dies – das angeblich Geheime und Geheimnisvolle „uralter“ Weisheiten – zieht die Prospekte von Verlagen und Lernzentren, wenn ‚Kabbalah‘ angeboten wird.

In den rund 50 Kabbalah-Zentren in Nord- und Südamerika, in Israel, Europa und Asien – besonders in Tel Aviv, London, New York und Los Angeles an bester Lage zu finden – erhalten Sinnsucher und mittelständisch betuchte Mitbürger aller Konfessionen Anleitungen zur Kontemplation, meditieren über die Bedeutung des Schabbat, können die geheimen Lehren in Prachtausgaben erwerben und nehmen neben spirituellen Nippes und Amuletten auch geheiligtes Wasern zu sich. Es ist ein Phänomen, angesichts dessen man zunächst noch zögert, es vorschnell unter dem volkskundlichen Stichwort ‚Volksfrömmigkeit‘ einzuordnen, auch wenn es Anlass gäbe, diese etwas vergessene Kategorie zu reaktualisieren, wie Christoph Daxelmüller in einem Grundriss der Volkskunde zu Recht plädiert hat.<sup>1</sup> Ein Beispiel solcher Volksfrömmigkeit katholischen Zuschnitts hat letztthin Zsolt Keller untersucht, wenn er die Macht religiöser Bilder in Passionsgeschichten, Ritualen oder populären Exegesen als Diffamierungsgeschichte zur Sprache bringt.<sup>2</sup> Ob auch die popkabbalistischen Instantangebote unter diesem Begriff subsummiert werden sollen, sei dahin gestellt; reizvoll wäre es jedenfalls, die daraus erkennbaren Fragen zu diskutieren. Als weitere und teils entgegen zu setzende kulturtheoretische Kategorien der Erfassung und Beschreibungen wären etwa Medialität und Intermedialität, Mythos und Narration sowie Globalisierungskulturen in Rechnung zu stellen. Taktgeber der Affizierung von Madonna und weiterer Prominenz ist ein amerikanischer Rabbi, Yehuda Berg. Sein Marketing ist direkt und ohne Hemmungen. Dies hat ihm einerseits den Vorwurf der Verwestlichung der Lehre und andererseits Untersuchungen seines Finanzgebarens eingetra-

gen, zumal die Anklage wegen Steuerverhinderung und Missbrauch anvertrauter Donationen im Raum stehen. Den ‚Sohar‘, ein zentrales Buch aus dem Mittelalter, über dessen „spirituelle Botschaft“ sich immer wieder das Schweigen der rabbinischen Welt senkte, betrachten Berg und seine Familie als Symbol in einer Kette universaler Markenzeichen und als Wegweiser zum ‚Heiligen Gral‘, der üblicherweise die Enthusiasten einer christlich-keltischen Frömmigkeit ziert.<sup>3</sup> Den Kritikern aus der rabbinischen Orthodoxie, die seinen geschäftlichen Erfolg als eine postmoderne „McDonaldisierung“ der Kabbalah abqualifizieren, wird in der israelischen Niederlassung seines Unternehmens erwidert, man möge sich doch die von Orthodoxen bewohnten Stadtquartiere im Land ansehen, denn der Schmutz dieser Straßen verweise geradewegs auf den Niedergang dieser entseelten Variante des Judentums. Die Kabbalisten rund um Berg halten Madonnas Erscheinen in ihren Zentren jedenfalls für einen Ausdruck eines göttlichen Plans. Israelische und amerikanische Journalisten bemühen sich indessen, das Phänomen als Teil eines globalen Trends zu situieren. Sie liefern ihren Lesern eine Diagnostik aus einem geistigen Flachland, das Prominenten die Rolle zuweist, sich zuerst dem tibetischen oder Zen Buddhismus, der Scientology, dem Sufismus oder den Schamanen zuzuwenden, bis sie sich dann zu einer besonders abendländischen Variante des ‚Revivals‘ in Gestalt kabbalistischer Lehren hingezogen fühlen.<sup>4</sup> Während Madonna in Israel singt, lässt ein anderer Rabbi, Michael Laitman, den Jahresevent seines ‚Bnei Baruch Kabbalah‘ Instituts im gleichen Monat Mai in Sao Paulo als ‚Latin America Kabbalah Congress‘ über die Bühne

gehen. Laitman, der in Petersburg zum Arzt ausgebildet wurde und 1978 nach Israel auswanderte, betritt dieses Jahr geografisch Neuland. Die von ihm begründeten Zentren, die weit mehr als jene der Bergs eine intellektuelle Variante kabbalistischer Lehren vermitteln, finden sich auch in 14 Städten in Deutschland und Österreich. Sein Angebot versieht Laitman mit der Selbstzuschreibung eines Bildungs- und Forschungsinstituts, das die Kabbalah – im Hebräischen für ‚Empfangen‘, ‚Überlieferung‘, ‚Tradition‘ stehend – als einen geistig pfleglichen Zugang zu den Einsichten aus Naturwissenschaft und Medizin versteht und gleichzeitig als eine praktische Wissenschaft zur Erreichung des mentalen Hochlandes deklariert. Ein regelmäßiges „Training“ soll die Adlaten an den Punkt bringen, von dem aus sie sich in ein „Feld höherer Information“ aufzuschwingen vermögen, welches „alles in uns schafft und durch uns wirkt“. Diese im Blog plaudernde ‚Quanten Kabbalah‘ soll einen unpersönlichen Trainer in jeder Seele erwecken, die ihre innere Struktur zu verändern bereit sei, um Unbekanntes zu betreten und die geistige Vertikale zu erforschen.<sup>5</sup> In dem Medientrübels um Madonnas spirituelle Präferenzen geht offenkundig ein Element nie unter – der von allen Propagandisten und Protagonisten gerne gehandelte Verweis, es handle sich bei der Kabbalah um eine uralte, geheime Lehre, die in tiefer Verschwiegenheit tradiert worden sei und nun erstmals einem weltweiten Publikum offenbart würde. Den argumentativen Widerspruch, der aus der Innensicht deswegen keiner ist, weil die Ausfaltung des Verschwiegenen in dem göttlichen Plan vorgesehen ist, löst uns zwar Madonna nicht auf, doch legt sie für uns Außenstehende eine Spur. Sie unternahm im Herbst 2004 eine fünftägige Pilgerreise nach Israel, in deren halbwegs verhüllten Verlauf sie einen Staatspräsidenten, verschiedene Rabbiner und Kabbalisten sowie das Grab eines 1954 verstorbenen Rabbi Yehuda Ashlag auf dem Friedhof Kyriat Shaul besucht haben soll. Dort hat sie um Mitternacht gebetet,

um tags darauf auf einer Pressekonferenz für den „Weltfrieden“ zu plädieren.<sup>6</sup> Der mitternächtlich konsultierte Rabbi Yehuda Ashlag ist jene rabbinische Figur, auf die sich sowohl Berg – Vater und Sohn – als auch Laitman berufen. Ashlag wird von Berg wie Laitman als der Garant des geheimen Wissens angegeben, das indessen erst von seinen beiden Söhnen, Baruch Schalom und Schlomo Benyamin Ashlag, sowie seinem Schwiegersohn, Yehuda Brandwein, der zeitweise als Rabbiner der Histadrut, der israelischen Gewerkschaft, fungierte, verbreitet worden ist. Sie gelten als Lehrer aller weiteren Protagonisten der zur Pop-Kabbalah avancierten Übungsanlagen. Man könnte sie im Sinne von Peter Sloterdijk auch als beispielhafte apostolische Trainer für das ihr Publikum magnetisierende Übertreibungsverfahren situieren.<sup>7</sup> Yehuda Ashlag, über dessen Leben ein Rabbi Avraham Mordechai einiges biografisches Material zur Legendenbildung lieferte, soll 1885 in Warschau geboren und mit 19 Jahren als Rabbiner ordiniert worden sein. Als prägende Einflüsse werden die Lehren der Kotzker Chassidim, die Lektüre von Schopenhauer, Marx und Nietzsche sowie sozialistische und kommunistische Agitationserfahrungen genannt. 1921 wanderte Ashlag nach Jerusalem aus, wo er in der kabbalistischen Studierschule ‚Beit El‘ in der Altstadt lernte, welche seit zweihundert Jahren den Lehren eines jemenitischen Meisters, Schalom Scharabi, folgte. Ashlag interpretierte die Kabbalah auf eigenständige, sezessionistische Weise, indem er ihre Lehren, besonders das Buch ‚Sohar‘ und das lurianische System, als Vehikel für eine ethische Transformation deutete. David Ben Gurion soll berichtet haben, dass Ashlag ihn, statt über Mystik reden zu wollen, mehrmals gefragt hätte, ob sich mit der Gründung des Staates Israel eine kommunistische Ordnung einführen lasse.<sup>8</sup> Für Ashlag war offenkundig die Kabbalah weder magisch noch mystisch noch okkult, sondern logisch, indem sie zu einer Art Weltreligion altruistischer und sozialer Gerechtigkeit führen sollte. Offenkundig

hielt Ashlag der Verbindung von Mystik und nationaler Befreiung, wie sie der mit ihm befreundete und schnell berühmte Rabbi Isaak Kook<sup>9</sup> verkündete, jene von Kabbalah und universalem Sozialismus entgegen. Als Zeichen seiner weiteren Sezession kann auch gelten, dass Ashlag die sonst populäre Verbindung von Kabbalah mit Magie, Wunderheilungen und Traumdeutungen – wie sie bis heute als obskure Manipulationen zum Vorschein gekommen sind – strikt ablehnte. Er hielt die Versessenheit auf Wunder für eine Ablenkung von dem wirklichen Kraftaufwand, der geboten ist, um jene Exzentrik zu gewinnen, die den Herausgestiegenen aus dem Lebensstrom auszeichnet, wenn er sich in die Vertikale der Selbstbildung einübt. In Ashlags Deutung der Kabbalah steht das Bild der Leiter, HaSulam, das den Titel zu seinem Sohar-Kommentar gab, im Mittelpunkt.<sup>10</sup> Die Leiter ist jenes technohybride Symbol der Bibel, das in Jakobs Traum erscheint, wenn er, das Haupt auf einen Stein gelagert, im Schlaf die Engel Gottes schweigend auf und nieder steigen sieht. Die Mächtigkeit dieses Symbols in der europäischen Geschichte – von der schottischen Krönungstheologie<sup>11</sup> bis zu Marc Chagalls nostalgischen Ölbildern und Glasmalerei – ist vielfach belegt und hat auch jede atheistische Krise überstanden. In der kabbalistischen Welt hat sie mit ‚Baal HaSulam‘, ‚Meister der Leiter‘, das Akronym für Ashlags Namen geliefert. Durch Rabbi Levi Krakovski ist die kabbalistische Ideenwelt, wie sie nicht nur Ashlag lehrte, in Englisch verbreitet worden, dies mit der Unterstützung einer in New York ansässigen Förderinitiative, zu der neben mehreren Rabbinern Abraham J. Heschel sowie Joseph Opatoshu und Aaron Zeitlin zählten.<sup>12</sup> Ashlags Wirkung in Israel wird allerdings in diesem Buch so wenig erwähnt wie das Wirken anderer zeitgenössischer Kabbalisten. Er ist denn auch in Israel als nebensächliches Kuriosum gehalten worden. Er soll in einer Bretterbude bemüht gewesen sein, seine Werke selber zu drucken und sich dabei gesundheitlich ruiniert ha-

#### kuckuck

Notizen zur Alltagskultur  
1/12, Jg. 27  
Erscheinungsfolge halbjährlich  
Einzelpreis 6,50 Euro

ISBN 978-3-901270-27-7

ben, und auch von seinen Söhnen, die sich in Bnei Brak bei Tel Aviv niederließen und sich um eine chassidische Anhängerschaft mühten, wird berichtet, dass sie arm gestorben sind. Ashlags Ideen, wohl zu abstrakt und zu universal in einem religiös-national gestimmten Kollektiv, und überdies von dem sozialistischen Furor ihres Autors beschattet, schlugen erst durch die von Pop-Prominenz begünstigte Stimmung ein. Es ist eine gewisse Ironie, dass sich Ashlag selber die globale Verbreitung seiner Version der Kabbalah durchaus vorgestellt hat. In einer von Laitman verbreiteten Publikation ‚Kabbalah für Anfänger‘ wird auch in deutscher Übertragung ein Wort von Ashlag selber abgedruckt: „Seit geraumer Zeit hat mich mein Gewissen mit der Forderung bedrängt, aus meiner Verborgenheit und Verschwiegenheit herauszutreten und wahre Kenntnisse über die Wissenschaft der Kabbala an breite Schichten der Gesellschaft zu überbringen, damit die Menschen ein Verständnis für dieses erhabene Thema in seiner wahren Bedeutung erlangen können.“<sup>13</sup>

Ashlag argumentiert, dass durch den Buchdruck niemand ein Interesse haben könne, die Kabbalah „hinter verschlossener Tür versteckt zu halten“, nur weil einst die „Herrlichkeit Gottes verborgen werden muss[te]“. Jetzt aber sei die Zeit zur Enthüllung der Geheimnisse vor aller Welt gekommen, weil die „wenigen bis heute existierenden Quellen [...] bloß knapp ausreichen, einen klugen Schüler die wahre Bedeutung dessen, was aus dem Mund eines weisen und vertrauenswürdigen Kabbalisten kommt, verstehen zu lernen“. Sein entscheidendes Argument, das Schweigen zu durchbrechen, zielt auf eine Strategie gezielter Popularisierung, die das Gegenteil der Verflachung, die er im Umgang mit Kultur diagnostiziert, erreichen soll. Denn den Wenigen, die über die Gabe des Unterscheidungsvermögens verfügten, stünden heute zahlreiche Unwissende, die sich als Weise ausgeben würden, gegenüber, weshalb die Vorstellungen über die Kabbala in der Öffentlichkeit stark verzerrt worden wären. Zudem

habe sich eine Atmosphäre der Oberflächlichkeit eingeschlichen, wenn das Studium von solch Erhabenem mit einem kurzen Überfliegen in der Freizeit Genüge getan werde. „Nachlässig streifen sie mit einem kurzen Blick über die gewaltigen Tiefen der Weisheit und über die Essenz des Judentums und, je nach momentaner Laune, ziehen sie ihre Schlussfolgerungen. Die angeführten Gründe veranlassten mich, von meiner bisherigen Verschwiegenheit abzugehen!“<sup>14</sup> Was Ashlag für seinen Entscheid, die Lehren zu publizieren, unter Angabe weiterer Gründe anführt, ist eine Risikobeschreibung an die Adresse von Konsumenten für den Gebrauch der geistigen Produkte, die sie nun in Händen und vor Augen haben.

Solche Warnungen sind keineswegs originell, sondern in der Tradition der talmudischen Gelehrten, so im oft zitierten Bericht über Rabbi Akiva, der als einziger Schüler unversehrt von der paradiesischen Leiter gestiegen sei, während die anderen zu Tode kamen, als Häretiker endeten oder fortan in geistiger Verwirrung lebten. Ein Aufruf zur Zurückhaltung oder ein Gebot zu schweigen ist etwa bei einem philosophisch gestimmten Kabbalisten des 20. Jahrhunderts in der Unmöglichkeit semantisiert, in die innere Wirklichkeit der Thora, der Bibel und ihrer himmlischen Geheimnisse, je endgültig vordringen zu können, weil die „Herde Gottes“ das Joch der Gesetze trage, das der Hirte ihnen umgelegt hatte, und sie nun immer bloß dem schwer zugänglichen „Hinten“ der inneren Wirklichkeit bzw. ihrem Geheimnis folge – mit „der listigen Intelligenz des Menschen und doch mit der unschuldigen Reinheit des Tieres“.<sup>15</sup> Im Gegensatz zu solchen religionsgesetzlichen Vorhalten bemüht übriges Madonnas Rabbi Yehuda Berg keine weitreichenden Ergründung für seine bislang noch steuerabstinente Geschäftstätigkeit mit Heil- und Wundermitteln, er beschränkt sich darauf, die letzten zweitausend Jahre seit Akiva als Äon einer trotz Blut und Folter permanent sprudelnden Publikationsfreudigkeit der Kabbalisten hinzustel-

len und für seinen Umgang mit Prominenz zu reklamieren.<sup>16</sup> Wir können seinen Schweigensentzug hier vernachlässigen und wenden uns nun in aller Kürze den Lehren selber zu, für deren Konsumierung der alte Ashlag einige Risikowarnungen mitgeliefert hat.

Ich beschränke mich – es soll ja hier um ein didaktisch intendiertes Lesevergnügen gehen – auf eine kurze Skizze einer dieser Schulen, die im 16. Jahrhundert in Safed, einem entlegenen Ort in den galiläischen Bergen, sich unter dem Einfluss des Kabbalisten Isaac Luria formierte. Es können mehrere Vektoren für dessen gnostische Spekulationen genannt werden: Einerseits eine theosophische Tendenz, die das Heilige als eine in Stufen strukturierte Sphäre sich vorzustellen suchte; dann eine theurgische Intention, indem die kabbalistischen Adlaten sich mittels anthropozentrischer Techniken, wie Rituale, Meditationen, Atemtechniken oder auch nicht strukturierter Übungen, in diese Sphären vorwagten; und schließlich ein Vektor, der das ekstatische Erleben des Individuums, unbesehen seines Status, in den Mittelpunkt stellte und als eine spontane Somatisierung der sich artistisch-technisch Einübenden bezeichnet werden könnte. Deutlich ist, dass hier eine theo- und anthropozentrisch gemischte Konfiguration vorliegt, durch die sich die kabbalistischen Schulen auch typisieren lassen. Nicht addiert werden können hier weitere Phänomene, wie mantischen Praktiken, ablesbar an Amuletten oder Kartenlegen, oder okkulte Praktiken, die das Zauberesen begünstigen sollen. Sie gehören zu einer anderen Kategorie von Kabbalah, die andernorts indes durchaus praktiziert worden ist.

Im Lurianischen System werden Gott und die Menschheit als eng aufeinander angewiesen vorgestellt. Ungleich zu einer orthodoxen Theologie ist das Bild Gottes nicht fern und unabhängig von der Welt, und die Menschen sind gerade nicht auf Gnade angewiesene Sünder oder um Verdienst und Heil ringende Seelen in einer himmlischen Buchhaltung. Vielmehr erschei-

nen sie als unabdingbare Akteure in einer Schöpfung, indem ihre Handlungen mit dem Innern der Gottheit selber verknüpft sind. Das kosmologische Drama erzählt von einem im Schöpfungsakt erzeugten Bruch der Gefäße und den daraus in die Welt zerstreuten Funken, deren Hebung und Einsammlung erst durch das gemeinsame Werk der Menschen und ihres Schöpfers möglich ist und so zu Erlösung strebt. Das große Werk der Heilung, Tikkun, besteht darin, die Funken, die zerstreuten Seelen, aufzuheben und solcherart nicht nur die Schöpfung in ihrer Ganzheit, sondern auch deren Schöpfer selber wiederherzustellen. Den Akt der Schöpfung stellten sich die Kabbalisten als einen nie aufhörenden Prozess vor, bei dem die Welt sich ausdehnt während die Gottheit sich in sich selbst zurückzieht, um Raum für die Entstehung und den Weiterbestand des Alls zu schaffen. In diesem Vorgang, ZimZum, bei dem Gott implodiert und die Allwelt explodiert, bietet sich uns ein kosmologisches Bild, das heutigen Kabbalisten durch den Bing-Bang, jene ebenfalls Mythen schaffenden Erklärung der modernen Physik über die Entstehung des Weltalls, als Bestätigung ihrer Tradition erscheinen mag. Die Safeder Kabbalisten hatten sich im 16. Jahrhundert kühn daran gemacht, in die sich selbst verschränkende Gottheit selber vorzudringen, um die von Schweigen umhüllten Rätsel der Schöpfung zu verstehen. Als Stufenleiter ist im Verlauf dieser Formierung das später als ‚Lebensbaum‘ oder auch ‚Jakobsleiter‘ apostrophierte System der miteinander verbundenen zehn Sefirot, die Emanationen des göttlichen Lichtes reflektieren, populär geworden.<sup>17</sup>

Es ist evident, dass die Safeder Kabbalisten, die immer noch die profane Zeit ihrer eigenen Gegenwart in heilige Zeit zu wandeln sich bemühten, Ideen und Bilder beschworen, die einen Naturbegriff evozierten, der die instabile Welt durch die Selbstbeschränkung Gottes verlässlicher erscheinen ließ, aber eben keine unüberwindliche Grenzziehung zwischen Natur, Mensch und Gottheit in das kosmische Stufenge-

füge legte. Die kabbalistischen Spekulationen, die auch die Seelenwanderung und Vorstellungen vom Astralleib einbezogen, haben dann etwa in den Schriften spanisch-portugiesischer Juden in den Niederlanden des 17. und 18. Jahrhunderts, unter ihnen Baruch Spinoza, entsprechend Widerhall gefunden.<sup>18</sup> David Nieto, das geistige Oberhaupt der spanisch-portugiesischen Judengemeinde in England, ist ein Beispiel für den intellektuellen Aufruhr, in der man schnell der Häresie verdächtigt wurde, wonach die Natur allein und aus sich selbst heraus – und das meinte damals ohne Gott – erklärbar sei, um Ursachen und Wirkungen in Zeit und Raum zu verstehen. Es war eine deutliche Säkularisierung der Zeit und, sofern man nicht konsequent materialistisch denken wollte, gleichzeitig eine gewisse Sakralisierung des Raumes: Indem den Dingen in der Natur eine neue Divinität zugesprochen wurde, mussten alle ihre Objekte gleich und damit auch göttlich sein. Nieto zielt dagegen auf einen Gegenentwurf, bei der gerade die Nichtidentität von Gott und Natur zur Idee führen muss, dass das Universum zwar in sich selbst nach naturgesetzlichen Prinzipien funktioniert, es aber Gottes freiem Willen überlassen war, sich hierfür selbst aus seiner Schöpfung zurückzuziehen. Aber dies gab eben den kosmonautisch gestimmten Geistern auch die Vorstellung mit, dass es vielleicht nicht bloß ein Universum, sondern eine Vielzahl von Universen – sprich: Schöpfungen – geben könnte. Heute wäre gemäß einer modernen Terminologie von Naturwissenschaft das Leben in einem dieser Universen eine Frage der „kosmischen Selbstselektion“. In der damaligen Sicht wurde dies jedoch als eine strittige Frage empfunden – lag hier ein überragender Beweis der Existenz und des freien Willen Gottes vor oder war die Vorstellung mehrerer Schöpfungen und Universen eine häretische Abweichung? Es war ein doch sehr dünner Spalt, aus dem das geoffenbarte Geheimnis des Ursprungs und damit eine heilige „Zeit“ noch sprechen konnten. So hatten auch die Rabbinen ihren Ort,

selbst wenn sie deswegen der Häresie verdächtigt wurden und es vorzogen, sich über solche Wahrheiten auszusprechen.<sup>19</sup>

Die Lehren ihres deutschen Meisters, Isaac Luria, der nicht nur eine sehr charismatische Gestalt gewesen sein muss, sondern auch höchst originelle kosmologische Ideen skizzierte, hielten seine wenigen Schüler nach dessen frühen Tod in Safed möglichst verborgen. Sie dürften verspürt haben, dass ihre Lehren überkommene rabbinische Traditionen nicht nur in Frage stellten oder gar kaum abschätzbare Folgen für den Wissenskanon ihrer Zeit haben könnten, sondern dass sie vor allem ein messianisches und häretisches Potenzial transportierten, das nicht wenige Enthusiasten anziehen und selbst ernannte Erlöser bedienen konnte, die heute von der Historiographie als „falscher Messias“ gekennzeichnet und von der Forschung am Beispiel der Gestalt des Sabatai Zwi oder der Frankisten in Polen dargestellt werden.<sup>20</sup> Die apokalyptischen Stimmungen in Zeiten von sozialen Krisen und Verfolgungen, wie sie im 17. und 18. Jahrhundert in Osteuropa einsetzten, konnten eschatologische Erwartungen nur verstärken. Das Schweigen der Safeder Kabbalisten hat also nicht dazu geführt, dass ihre Lehren keine Verbreitung gefunden hätten. Nach den Häresien und populären Spekulationen im osmanischen Raum beflügelten diese Lehren die chassidischen Gefolgschaften in Russland und Osteuropa ebenso wie postchristliche Freimaurerorden und spiritistisch gestimmte Gnostiker im Westen. Einem Historiker wie Heinrich Graetz erschienen deswegen Luria und die Safeder Schule als ein „eigentümliches, dummgläubiges Mittelalter“, über das er in seiner 1888 publizierten ‚Volkstümlichen Geschichte der Juden‘ urteilte: „[E]s entstand eine Zeit kabbalistischer Raserei, welche mit Zuchtlosigkeit und Herzensverderbnis Hand in Hand ging und nicht bloß die Wissenschaften, sondern auch den zur Nüchternheit anleitenden Talmud heruntersetzte.“<sup>21</sup> Inzwischen ist Graetz selber zur res gestae seiner Zeit geworden und die Si-

tuierung der Kabbala in differenzierten Kontexten hat zu neuen und teilweise entgegen gesetzten Bewertungen geführt.<sup>22</sup> Die Protagonisten der wissenschaftlichen Befassung haben dezidiert andere Positionen bezogen als die im 19. Jahrhundert schreibenden akademischen Pioniere. Die zivilisatorischen Brüche in der Geschichte des 20. Jahrhunderts mussten die Haltung von Forschern wie Gershom Scholem<sup>23</sup> oder Moshe Idel<sup>24</sup> gegenüber dem Gegenstand auch anders prägen; und neuere Tendenzen suchen den Zusammenhang zwischen Kabbalah und Wissenschaft bzw. Magie und Medizin seit der Renaissance als einen Aspekt der Transformation von Wissen und Wissenschaft zu kennzeichnen.<sup>25</sup>

Mit dem Einsetzen einer akademischen Kabbalah-Forschung sind auch die Kabbalisten selber vor die Frage der „Säkularisierung“ ihres Wissens gestellt worden. Das wird an den oben zitierten Äußerungen des Yehuda Ashlag deutlich. Das skizzierte Dilemma, dass eine geheim gehaltene, nur Wenigen zugängliche Lehre, sich dennoch in teils häretischen, teils messianischen, teils sozial aufrührerischen Bewegungen Bahn brach, lebt in vielen späteren Aufstellungen von Warnschildern weiter. Sie sind zunehmend gemildert in ihrer Argumentationskraft. So betont Alexandre Safran, ein in die Schweiz geflohener Holocaustüberlebender, einstiger Oberrabbiner Rumäniens und dann als Gelehrter an der Universität Genf wirkend, lediglich noch das altruistische Ideal der Anonymität. In seinem 1960 publizierten Buch ‚La Cabale‘, das seinen Autor als einen philosophischen Mystiker in kabbalistischer Tradition ausweist, betont der Autor, dass die Meister der Kabbalah danach trachten, ihren Namen verschwinden zu lassen und einzig „als wirkliche und wesentliche Existenz“ in ihren „Werken“ weiterzuleben. Das Lernen bei einem Meister der Kabbalah erweist sich nicht nur „als höchst persönliche Tradition, die die Kabbala[h] darstellt – wo man ‚mit den Augen dem Meister folgt‘, um an ihm ein Beispiel zu nehmen – [sondern] zugleich als eine anonyme Tradi-

tion [...]. Die Überlieferung verdankt ihr Ansehen der Anonymität und Universalität“.<sup>26</sup> Das Schweigen über die Person besagt, dass die Autorität eines Meisters nicht mehr notwendig ist, da seine Lehre schon gebilligt ist. Diese Begründung von Tradition verweist darauf, dass grundlegende Werke ihren Verfasser verschweigen oder zumindest nicht den Stempel eines einzigen Verfassers tragen sollen. Es sei dann dem Schüler überlassen, das Schweigen zu brechen und die Lehre bekannt zu machen. So erspart er ihm die doppelte Gefahr, die das Verfassen eines Werkes birgt, nämlich als schon endgültig und vollkommen oder im Gegenteil, als unvollkommen und entmutigend zu gelten. Jedenfalls ist das Brechen des Schweigens stets ein Verlust an Autorität, bezeugt aber die „in Gemeinschaft mit dem Rabbi gewonnen Erfahrung“.<sup>27</sup>

Die von Safran angeführte Scheu der Meister, sich einen Namen zu machen, findet nicht wenig Niederschlag in der Literatur. Gershom Scholem berichtet von einem aus Wilna stammenden Meister in Jerusalem, dessen genaueren Namen er nicht ausmachen konnte oder wollte und der seine Bitte, ihn Kabbalah zu lehren, an die Bedingung knüpfte, nie Fragen zu stellen und somit zu schweigen – für eine mündlich weiter zu gebende Überlieferung eine auf den ersten Blick seltsame Forderung: „Ich sagte zu ihm: Ich möchte es mir überlegen. Und dann sagte ich ihm, dass ich es [das Schweigen; keine Frage stellen] nicht einhalten könne. Er war ein wunderbarer Jude. Mit einem leuchtenden Gesicht. Er hat mich sehr beeindruckt [...] Ich habe nicht bei ihm gelernt. Wir haben nur Gespräche geführt.“<sup>28</sup> Hier liegt ein Zeugnis vor, wie solche spirituelle Schulen das Schweigen einsetzen, um den Vorrat an Phrasen, Denkautomatismen und spontanen Reizreaktionen zu leeren. Anstelle unbemerkter Gewohnheiten sollen ätherische Kräfte als Modus der Disziplinierung treten.

Wir haben es bei den verschiedenen hier beobachteten Phänomenen – anthropologisch gedeutet – letztlich mit einem Umschlagen von Mythen in Ge-

schichten bzw. in Erzählungen, Legenden und Verwandtschaften zu tun, auch wenn das Verhältnis zwischen mündlicher und schriftlicher Überlieferung komplexer ist als es der so gekennzeichnete Umschlag einzufassen vermag. Das von Rabbiner Safran beschriebene Ideal der Anonymität und Universalität kehrt bei Claude Lévi-Strauss, immerhin der Enkel eines Rabbiners, in den Worten wieder: „Unglücklicherweise vergesse ich immer alles, was ich geschrieben habe, in dem Augenblick, indem es beendet ist“; dies könnte ebenso gut eine Aussage eines musik- oder bildschaffenden Künstlers sein. An gleicher Stelle an den Leser gewandt: „Sie werden sich vielleicht daran erinnern, dass ich schrieb, Mythen würden im Menschen gedacht, ohne dass er etwas davon weiß.“<sup>29</sup> Der Anthropologe vergisst bzw. beschweigt gleichsam sein Werk, das in der Welt seinen Namen trägt, während die Mythen, über die er in seinem Werk handelt hat, als ein Phänomen gelten sollen, welches ohne das Wissen der sie erschaffenden Menschen zustande gekommen ist. Letztere Aussage ist von britischen Sozialanthropologen bezweifelt worden, ersteres mag eine provokativ gemeinte Bemerkung – das Offenkundige ist falsch, nur das vergessene Danebenliegende ist wahr – sein oder eben eine Art an sich selber im Inneren von Wissenschaft geübte teilnehmende Beobachtung.<sup>30</sup>

Wie auch immer, es gilt vom Maître etwas zu lernen, auch wenn, wie Safran beobachtet hat, das Brechen des Schweigens und das Schaffen eines Feldes stets die Autorität mindert, aber eben im Werk, in seiner inneren Ordnung, als narrative Struktur fortlebt. Lévi-Strauss rekurriert nämlich auf die Bibel und sagt: „Es sieht so aus, als ob ihr Rohmaterial unverbundene Elemente waren, die gelehrte Philosophen zusammengestellt haben, um eine fortlaufende Erzählung daraus zu machen.“ Am Anfang jedes Narratives, das den Umschlag von Mythen in Geschichten leistet, stehen „kosmologische und kosmogonische Mythen, und erst sehr viel später kommt all das [hinzu], was als legendäre Überliefe-

rung und Familiengeschichten aufgefasst werden kann“.<sup>31</sup> Mir scheint hier, in der Kennzeichnung einer Narrationsordnung, ein durchaus plausibler Ansatz zu liegen, das oben beschriebene verschwiegene Verhältnis zwischen kabbalistischem Meister und redenden Schülern auf der Ebene anthropozentrischer Überlieferungstechniken zu erfassen. Auch Scholem verweist auf die Renaissance mystischer Geschichten und narrativer Symbole, die als Folge – und in Kontrast zu – einer Liquidierung mythischer Bilder entstehen.<sup>32</sup> Doch nicht nur dies. In der Struktur der Bibel – angelegt in einer ordnenden Abfolge von Büchern – wird mit dem Buch Hiob auch Gott, der in den Büchern zuvor in allen Variationen seinen Auftritt hatte, zum Schweigen gebracht; das anschließende Buch Esther, das eine genozidale Bedrohung berichtet, kommt ohne sein Eingreifen aus und die weiteren zehn abschließenden Bücher sind diesbezüglich geradezu Bücher des Schweigens in Varianten.<sup>33</sup> Die Diskussionen über das hieraus erwachsene Potenzial, Gott zum literarischen Protagonisten seiner eigenen Bücher zu machen und ihn solcherart als menschliche Biographie mit eigensinnigem Lebenslauf zu fassen, sind hier nicht zu diskutieren.<sup>34</sup> Jedoch kann man die als artistische Häresie wertzuschätzende Tendenz der Safeder Kabbalisten verstehen, vertikal in die Gottheit selber und in den inneren Vorgang der Schöpfung vorzudringen, um ein geschlossenes Feld zu erschließen, auf dem eine sowohl theozentrische als auch anthropozentrische Suche hin bis zu den Ekstasen möglich sind. Die Kabbalisten sind gleichsam teilnehmende Beobachter in einem hybriden Feld, das sich als psychosomatischer Krafraum erweist, der heikel und nicht ohne Risiken ist und deshalb auch das Beschweigen erfordert. Von außen wird diese Schulung akademisch gefasst durch Begriffe wie „Kosmogonie“ oder „gnostisch-theosophische Narration“ oder „mystische Kontemplation“.

So kommt etwas hinzu, das kurz anzusprechen ist: Die Rolle des Wissenschaftlers, der sich diesem Raum nä-

hert. Das Schweigen des Feldes wird – wie wir das von Franz Boas und seinen Forschern im Norden Kanadas gelernt haben – gebrochen, indem durch die Mitarbeit Einheimischer diese letztlich selber Ethnologen werden.<sup>35</sup> So könnte man aus einem gewissen Blickfeld die Kabbalisten als Ethnologen himmlischer Höhen bezeichnen, indem sie uns Beobachtungen aus inneren Wirklichkeiten berichten, für die der Wissenschaftler dann eine angemessene Sprache finden muss, falls es ihm gelungen ist, eine strukturschaffende Kodierung für die von den Kabbalisten imaginierten Sphären auf beiden Enden der nicht endenden Leiter zu generieren. Es stellt sich deswegen die Frage nach Nähe und Distanz, nach Innen und Außen, nach der Rolle des Forschers. Gershom Scholem, der aus einem assimilierten bürgerlichen Milieu in Berlin stammte, hat am Ende seines Lebens seine Position als Forscher deutlich markiert: „[D]ass ich über die Kabbala nicht nur als ein historisches Kapitel sprach, sondern aus einer dialektischen Distanz, aus gleichzeitiger Identifizierung und Entfernung, resultierte wohl aus meinem Empfinden, dass es in der Kabbala einen lebendigen Kern gab [...]. Jenseits aller Tarnungen, Masken und philologischen Spielen, in denen ich mich [wissenschaftlich] auszeichnete, hat mich wohl etwas Verborgenes dieser Art angetrieben. Ich kann verstehen, dass etwas Derartiges sich in den Herzen meiner Zuhörer – unter den Säkularen – entzündete, wie es sich auch in mir [als Forscher] entzündet hatte.“<sup>36</sup> Ob und wie weit der Forscher selber zum Kabbalisten und der Kabbalist zum Akademiker wird, ist keine überflüssige Frage.

Aus diesen Worten ist deutlich zu entnehmen, dass der Forscher die Attraktivität des Feldes anspricht, indem er die Skepsis der Kabbalisten gegenüber der Flachheit allzu eiliger und beredter Exerzitien anmeldet. Ashlags Ablehnung eines Wunderglaubens oder mantischer Heilpraxis haben wir schon kennen gelernt. „Der Chassidismus ist popularisierte Kabbala“<sup>37</sup>, urteilte Georg Langer, ein tschechischer Jude, der

selber nicht wenig zerrissen zwischen Identifizierung mit chassidischer Praxis und psychoanalytischer Distanzierung pendelte und uns in seinen Büchern (mit Titeln wie ‚Neun Tore - das Geheimnis der Chassidim‘ und ‚Erotik der Kabbala‘) den Ertrag aus seinen Feldaufenthalten in Ostgalizien hinterlassen hat: „Die ganze Materie ist [nach chassidischer Lehre] erfüllt von geistigen Funken der göttlichen Heiligkeit [...]. Materielle Lebensfunktionen des Menschen wie Essen, Trinken, Baden, Schlafen, Tanzen und der Akt der Liebe, gelten ihm [...] als die erhabenssten Handlungen“. Die chassidische Legende sei nicht frei von „trüben Stimmungen“, im Ganzen aber ihre Mystik „lächelnd und heiter, wodurch sie einem so willkommen und lieb wird, dass dabei ihre Tiefe leiden würde“. Das Feld hat diesen Ethnographen, der sich als Literat verstand, zu einem Teil des beschriebenen Phänomens gemacht. Und dennoch trennt hier die Dialektik von Nähe und Distanz bzw. Innen und Außen diesen gründlichen Kenner vom Feld und das Feld vom versierten Kundschafter. Denn Langer ist nach langem Eintauchen auch aus dem Feld ausgestiegen. Aus den Worten des Übersetzers, Friedrich Thierberger, der sein Buch, das 1937 im ‚Europäischen Literarischen Club‘ in Prag ediert wurde, 1959 auf Deutsch herausgab, ist die Melancholie seiner Stimmung, die dieser literarisch gebildete Autor als Preis für sein Pendeln zahlte, bemerkbar. Gershom Scholem hielt sein Buch als eine der wertvollsten Darstellungen des chassidischen Lebens aus schriftlichen und mündlichen Materialien, wengleich der Autor dieses unbekanntes Material frei gestaltet habe.<sup>38</sup> Langer hat das Schweigen auch insofern aus dem Feld in unser Bewusstsein gehoben, als die Menschen, deren Kultur er liebte und beschrieb, alsbald in der Katastrophe des Holocaust vernichtet wurden und für immer verstummt sind.

Anstelle einer Zusammenfassung möchte ich hier eine Geschichte von Isaac Bashevis Singer paraphrasieren.<sup>39</sup> ‚Der Kabbalist vom East Broadway‘, so der Titel, handelt von einem Mann, des-

sen Name der Autor verschweigt – „ich will ihn Joel Jabloner nennen“ – , einem „alten jiddischen Schriftsteller, dessen Spezialität die Kabbalah“ war. Er hatte Bücher über Isaac Luria und weitere Größen der Safeder Kabbalah und über den Chassidismus geschrieben sowie den ‚Sohar‘ ins Jiddische übersetzt. Jabloner wird geschildert als groß, mager, mit gelblich runzligen Gesicht, glänzendem und kahlen Schädel, gekleidet in schäbigem Anzug, von ein paar Dollar zehrend, die ihm ein Schriftstellerverband auszahlt, unverheiratet und in einer Wohnung lebend, die weder Telefon noch Bad noch Zentralheizung hat. Jabloner sitzt in einer der Cafeterias, wo früher jüdische Schriftsteller, Intellektuelle und Mystiker verkehrten, heute aber vorwiegend Puerto Ricaner und Afroamerikaner sich einfinden. Jabloner ist ein Schweiger. Sein Blick ist nach innen gerichtet, er nickt kaum, wenn man ihn begrüßt, sondern hängt seinen Träumen und kabbalistischen Spekulationen nach, was ihn schwermütig und abwesend aussehen lässt. Es vergehen einige Jahre bis der Erzähler dieser Geschichte sich in Tel Aviv aufhält und zufällig auf Joel Jabloner trifft. Jabloner hält Vorträge, ist elegant gekleidet, in weißem Anzug, mit gepflegtem weißen Bart, gut duftend, mit aufmerksamem Blick eine nicht geringe Schar von Zuhörern überblickend, darunter eine christliche Nonne und auch internationales Publikum. Er ist in Begleitung einer attraktiven Dame. Man unterhält sich. Wo seine Zähne zuvor gelb und zerschlissen waren, glänzen sie jetzt weiß und in Gold. In Israel lebend, spricht er an Kongressen, gilt als Experte auf seinem Gebiet und kehrt in kultivierten, intellektuell anregenden Kreisen. Wieder vergehen ein paar Jahre, als der Erzähler in New York in der gleichen Gegend weilt, wo er Jabloner damals öfters gesehen hatte. Und da ist, in der Cafeteria, auch Jabloner wieder. Schweigsam. Gelblich, in schäbigem Anzug. In sich blickend. Ein Löffel fällt klirrend zu Boden, Jabloner dreht sich um, die Blicke begegnen sich. Schweigen. Irgendeine Macht hatte ihn aus dem Paradies ver-

trieben. Der Erzähler erinnert sich der Worte, die er in Tel Aviv von ihm noch gehört hatte: Der Mensch lebt nicht nach den Regeln der Vernunft.

#### Anmerkungen

- 1 Christoph Daxelmüller: Volksfrömmigkeit. In: Rolf W. Brednich (Hg.), Grundriss der Volkskunde, Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie, Berlin (Reimer, 3. erw. Auflage) 2001, S.491-513, bes. 491; Daxelmüller wählt denn auch die Chassidim als Einstiegsfall, allerdings jene ‚Frommen‘ in Deutschland, die im 12. Jahrhundert als Reaktion auf die Pogrome während der Kreuzzüge zu verzeichnen sind.
- 2 Zsolt Keller: Der Blutruf (MT 27,25), Eine schweizerische Wirkungsgeschichte 1900-1950, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2006.
- 3 Vgl. zum Beispiel Malcolm Godwin: Der heilige Gral, Ursprung, Geheimnis und Deutung einer Legende, München (Heyne) 1996.
- 4 Vgl. die Artikel von Shiri Lev-Ari und Micha Odenheimer in der israelischen Tageszeitung Ha’Aretz (englisch und hebräisch).
- 5 Die Bnei Baruch Kabbala genannten Zentren sowie den Blog von Rabbi Laitman siehe [www.laitman.de](http://www.laitman.de).
- 6 The Associated Press 20.09.2004, updated 20.10.2005.
- 7 Peter Sloterdijk: Du musst dein Leben ändern, Über Anthropotechnik, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 2009, S.329-37.
- 8 Ben Gurion, in den 1920er Jahren wie Ashlag nach Palästina eingewandert, war zuerst Erster Sekretär der Gewerkschaft und dann der erste Ministerpräsident des Staates Israel.
- 9 Zu Rabbiner Kook gibt es eine erhebliche Anzahl akademischer Publikationen, nicht zu vergessen eine enorme populäre Produktion, weitgehend in Hebräisch, aber auch in Englisch; vgl. Yosef Ben-Shlomo: The Poetry of Being, Lectures on Philosophy of Rabbi Kook, Tel Aviv (Mod) 1990; und Zvi Yaron u. Avner Tomaschoff: The Philosophy of Rav Kook, Jerusalem (WZO) 1991. Als Essaysammlung erwähnt sei Lawrence Kaplan u. David Shatz (Hg.): Rabbi Abraham Isaac Kook and Jewish Spirituality, New York (NYU Press) 1995.

10 Auf dem Markt sind heute hebräische Buchpublikationen des Yehuda Ashlag und seiner Söhne greifbar. Es gibt wenige englische Übersetzungen aus seinem Werk; eine Auswahl aus dem HaSulam bietet Yehuda Ashlag: In the Shadow of the Ladder, Introductions to Kabbalah, Safed (Nehora) 2011.

11 Richard Welander, David J. Breeze u. Thomas O. Clancy: The Stone of Destiny, Edinburgh (Society of Antiquaries of Scotland) 2002.

12 Levi Isaac Krakovski: The Light of Redemption, Brookklyn (The Kabbalah Foundation) 1950; erneut Jerusalem 1970. Die New Yorker Kabbalah Foundation wurde präsiert von Lewis I. Newman und zählte weitere 18 Stiftungsräte, darunter viele Rabbiner sowie Schriftsteller.

13 Michael Laitman: Kabbalah für Anfänger, 2009, S.7-9 (Hervorhebung durch Jacques Picard). – Im Weiteren siehe Laitman [www.kabbalah.info](http://www.kabbalah.info).

14 Laitman, Kabbalah für Anfänger, S.9. – Drei Gründe und Arten in der „Verhüllung der Wissenschaft der Kabbalah“ seien von Belang, um die Enthüllung des Geheimen zu verstehen: die nicht notwendige Enthüllung, die keinen Nutzen bringt und der „Reinheit des Wissens“ nicht dienlich ist; dann die unmögliche Enthüllung, die aus der Unzulänglichkeit von Sprache resultiert, die nicht oder noch nicht erfassbaren Erfahrungen im Aufstieg in göttliches Licht zu vermitteln; und schließlich die aus Furcht vor Götzendienerei und Wunderwesen vermiedene Enthüllung, aus der lediglich Verwirrung und Geldsucht resultierten.

15 Alexandre Safran: Israel in Zeit und Raum, Grundmotive des jüdischen Seins, Bern/München (Francke) 1984, S.37.

16 Yehuda Berg: Die Macht der Kabbalah, Von den Geheimnissen des Universums und der Bedeutung unseres Lebens, München (Arkana Goldmann) 2003, S. 17-18.

17 Im Weiteren Gershom Scholem: Von der mystischen Gestalt der Gottheit, Studien zu Grundbegriffen der Kabbala, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1977. R.J. Zwi Werblowsky: The Safed Revival and Its Aftermath, in: Arthur Green (Hg.), Jewish Spirituality, New York (Crossroad) 1989, Bd. 2, From Sixteenth Century Revival to Present, S.7-33.

18 Ein Beispiel einer philosophisch in neoplatonischer Terminologie vermittelten Darstellung der kabbalistischen Lehren

ist Abraham Cohen Herrera: Das Buch Shar HaSchamaim oder Pforte des Himmels, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1974. – Diese Übersetzung aus dem lateinischen Text, der wiederum auf spanische bzw. hebräische Fassungen zurückreicht, bezeugt die Wege kabbalistischer Schriften aus dem 17. Jahrhundert in die zunehmend öffentliche Welt gelehrter Auseinandersetzung.

19 Zu diesem Komplex vgl. Frank E. Manuel: A Portrait of Isaac Newton, Cambridge (Oxford UP) 1968; Jacob J. Petuchowski: The Theology of Haham David Nieto, An Eighteenth-Century Defense of Jewish Tradition, New York (Ktav) 1970; Jacques Picard: Profane Zeit, sakrale Zeit, virtuelle Zeit? Über jüdische Kultur in der Moderne, in: Ekkehard John und Heidy Zimmermann (Hg.), Jüdische Musik? Fremdbilder, Eigenbilder, Köln (Böhlau) 2004.

20 Gershom Scholem: Sabatai Zwi, Der Mystische Messias, Frankfurt a.M. (Jüdischer Verlag) 1992.

21 Heinrich Graetz: Volkstümliche Geschichte der Juden, Wien/ Berlin, Bd.3, S.283.

22 Vgl. zum Beispiel Jacob Katz: Halakah and Kabbalah as Competing Disciplines of Study, in: Arthur Green (Hg.), Jewish Spirituality, New York (Crossroad) 1989, Bd. 2, From Sixteenth Century Revival to Present, S.34-63.

23 Für das gelehrte Werk von Scholem mag stellvertretend genannt sein: Gershom Scholem: Die Hauptströmungen der jüdischen Mystik. – Gershom Scholem behandelt die Kabbalah als Phänomen einer Religionsgeschichte, in welche die Hauptströmungen der Mystik als Gegen-

stand einer historisch fundierten Geisteswissenschaft zu integrieren waren, womit er auch seinen Abschied von einer im 19. Jahrhundert akademisch rationalisierten Assimilation des Judentums markierte. Für die nicht wenigen Würdigungen von Scholem steht hier stellvertretend David Biale: Gershom Scholem, Kabbala and Counter-History, Cambridge (Harvard UP) 1982.

24 Mosher Idel: Kabbalah, New Perspectives, New Haven/London (Yale UP) 1988. – Moshe Idel sucht die strukturierenden Schemata des Phänomens zu verstehen und machte sich an die Rekonstruktion der oftmals verlorenen Varianten und Teile zu einer solchen phänomenologischen Schematisierung.

25 David B. Ruderman: Kabbalah, Magic, and Science, The Cultural Universe of a Sixteenth-Century Jewish Physican, Cambridge (Harvard UP) 1988; und ders.: Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe, New Haven, London (Yale UP) 1995.

26 Alexandre Safran: Die Kabbala, Gesetz und Mystik in der jüdischen Tradition, Bern/München (Francke) 1966, S.78-82, zit. S.79.

27 Safran, Kabbala, S.76.

28 Gershom Scholem: „Es gibt ein Geheimnis in der Welt“, Tradition und Säkularisation, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 2002, S.96.

29 Claude Lévi-Strauss: Mythos und Bedeutung, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1980, S.11 [Hervorhebungen durch Jacques Picard].

30 Zu den Auseinandersetzungen zwischen den französischen und britischen An-

thropologen vgl. Marvin Harris: The Rise of Anthropological Theory, London u. Henley (Routledge & Kegan) 1969, S. 491-513.

31 Lévi-Strauss, Mythos und Bedeutung, S.53-54.

32 Scholem, Mystische Gestalt der Gottheit, S.11-12.

33 Georg Steiner: Grammatik der Schöpfung, München (Hanser) 2011, S.43-56.

34 Harold Blooms Deutung vgl. The Book of J, übersetzt v. David Rosenberg und kommentiert v. Harold Bloom, New York (Chelsea House Publ.) 1989; sowie auch Jack Miles: Gott, Eine Biographie, München/Wien (Hanser) 1996.

35 Claude Lévi-Strauss: Mythos und Bedeutung, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1980, S.54.

36 Gershom Scholem: „Es gibt ein Geheimnis in der Welt“, Tradition und Säkularisation, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 2002, S.105-06.

37 Georg M. Langer: Neun Tore, Das Geheimnis der Chassidim [1937], München (Barth) 1959.

38 Friedrich Thierberger: Vorbemerkung des Übersetzers, und Gershom Scholem: Einleitung, beide in: Georg M. Langer: Neun Tore, Das Geheimnis der Chassidim [1937], München (Barth) 1959, S.9-13.

39 Isaac B. Singer: Der Kabbalist vom East Broadway. Geschichten. München (DTV) 1976, S.7-13.