Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 41 (1985)

Artikel: Determinismus und Freiheit in der mittelalterlichen Kabbala
Autor: Starobinski-Safran, Esther
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-960758

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

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

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

Download PDF: 16.07.2025

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

Determinismus und Freiheit in der mittelalterlichen Kabbala *

von Esther Starobinski-Safran

Was ist Kabbala?

Was versteht man unter Kabbala, hebräisch *Qabbala?* Die diesem Ausdruck für gewöhnlich beigelegte Bedeutung ist «Tradition», «Empfang» oder «Annahme». Es wird allgemein zur Bezeichnung der esoterischen Lehren des Judentums und der jüdischen Mystik gebraucht[1].

Die Kabbala kann insofern als eine Mystik angesehen werden als sie eine direkte Verbindung mit Gott anstrebt — ohne dass das die Aufgabe der Individualität bedeutete, und als es ihr um ein Verständnis der grundlegenden Fakten *jenseits* der Möglichkeiten des Intellekts geht, ohne jedoch diesen einfach zurückzuweisen. Der Kabbalist stellt in der Tat die Vernunft nicht in Abrede, sondern denkt, dass die Intelligenz allein nicht imstande sei, die ganze Realität zu erfassen. Man beobachtet bei ihm eine Konvergenz zwischen der Intuition und den Gegebenheiten der Tradition. Zahlreiche Kabbalisten besitzen — es ist eine Tatsache — eine philosophische Bildung, die es ihnen ermöglicht, sich an einem bestimmten System zu orientieren oder ein anderes zu bekämpfen.

Der Primärsinn des Wortes Kabbala, d.h. mündliche Überlieferung, ist seit dem Ende des Altertums bezeugt. Was den mystischen, esoterischen Sinn anbelangt, so nimmt er im Mittelalter Gestalt an, ungefähr im 12. und 13. Jahrhundert[2].

In ihrer Eigenschaft als historisches Phänomen trat die Kabbala in der Provence und im Languedoc in Erscheinung. Von dort griff sie im 13. Jahrhundert nach Aragonien und Kastilien über, wo ihr eine grosse Entfaltung beschieden war. Was wir über die ältesten Kabbalisten wissen, kommt aus dem Languedoc und der Provence (aus Städten wir Narbonne, Lunel, Posquières). Ihre Schüler haben dann die kabbalistische Tradition nach Spanien gebracht (nach Gerona, Burgos, Toledo und in andere Städte).

* Aus dem Französischen übersetzt von Kurt Hruby.

Prof. Dr. Esther Starobinski-Safran ist Privatdozentin an der Philosophischen Fakultät der Universität Genf. Adresse: 1, rue Crespin, CH-1200 Genève.

Der Kabbalistenkreis von Gerona

Die folgenden Überlegungen inspirieren sich an den Schriften einer unter dem Namen «der Kabbalistenkreis von Gerona» bekannten Gruppe von Mystikern[3]. Man zählt unter die berühmtesten Mitglieder dieses Kreises *Esra b. Salomon*, *Asriel*, *Jakob b. Scheschet* und vor allem *Nachmanides*. Diese Kabbalisten lebten in enger sprititueller Gemeinschaft und es existiert zwischen ihnen eine echte Gedankeneinheit. Doch stützen sich die nachfolgenden Erwägungen auch auf ein Werk, dessen Verbreitung ebenfalls im Spanien des 13. Jahrhunderts begonnen hat. Dieses Werk, das sich in der Form eines esoterischen Kommentars zum Pentateuch darbietet, verkörpert die Summe der mystischen Weisheit des Judentums. Es ist bis heute die wichtigste Produktion der Kabbala geblieben: es handelt sich um den *Sohar*, das «Buch des (göttlichen) Lichtglanzes»

«Mache Gottes Willen zu deinem, damit er deinen Willen zum seinen mache!»

Eine in der Kabbala allgemein verbreitete und ganz besonders im Kreis von Gerona zum Ausdruck kommende Idee ist, dass man im Menschen die Gesamtheit der Schöpfungskräfte wiederfindet,[4] die ihrerseits von göttlichen Kräften herrühren. Der Mensch, in dem sich alle Offenbarungen der Gottheit widerspiegeln, bewirkt seinerseits die Umwandlung, dank derer diese Kräfte an ihren Ausgangspunkt zurückgeführt werden. Alle Dinge gehen von dem Einen aus und kehren zu dem Einen zurück,[5] gemäss der neuplatonischen Formulierung, doch kommt dem Menschen dabei eine ganz besondere Funktion zu: er ist berufen, von der Vielfalt seiner Natur zur Einheit seines Ursprungs zurückzukehren. Diese Umkehr vollzieht sich durch das Aufsteigen der *Kawwana*, der «rechten Intention», mit Hilfe der Willenskonzentration, die sich, anstatt sich nach aussen hin in der Vielfalt zu verzetteln, verinnerlicht und in Verbindung mit dem göttlichen Willen tritt. So kommt die Vereinigung zwischen dem «unteren Willen», das ist der menschliche Wille, und dem «oberen Willen», dem Willen Gottes, zustande. Dem göttlichen Willen, der das Werk des Beginns leitet, antwortet der sich auf den Weg der Umkehr begebende menschliche Wille. Die «Gebote» der Thora — *Mizwot* — und ihre Ausführung sind Mittel, über die der Mensch verfügt, um die Umkehr zu Gott zu vollziehen. Sie besitzen ein ihnen spezifisch eigenes spirituelles Element, das seine «Wurzel» in den oberen Sphären hat; dank diesem Element nähert sich der Mensch der göttlichen Sphäre[6].

Bei den Kabbalisten der Provence versinnbildlicht die Mystik der Opferriten und der Gebete die Hingabe der Seele. Das «Erhörtwerden» des Gebets und die «Annahme» des Opfers bringen den Einbruch des Göttlichen in die

Sphäre des menschlichen Willens zum Ausdruck, dort wo sich dieser dem göttlichen Willen unterwirft. Die beiden Motive der Aufhebung des persönlichen Willens und seine Stärkung durch eben diese Aufhebung — was an sich unvereinbar erscheint — gehen ineinander auf in der Idee der *Devêqût,* der «Zuwendung» oder des «Sich-Anheftens» an Gott[7]. Der Ausspruch eines der Meister des alten Judentums, *Rabban Gamliel, Sohn Rabbi Jehuda ha-Nassis*[8], war Gegenstand einer tiefschürfenden Meditation vonseiten der Kabbalisten. Er lautet: «Mache seinen (Gottes) Willen zu deinem, damit er (seinerseits) deinen Willen zum seinen mache! Verzichte auf deinen Willen vor seinem, damit auch er den Willen des Nächsten Verzicht leisten lasse vor deinem Willen»[9].

Aus diesem Grundsatz geht einerseits hervor, dass der Mensch aufgefordert wird, auf seinen eigenen Willen angesichts des göttlichen Willens zu verzichten, — was an sich dem Prinzip der menschlichen Willensfreiheit zu widersprechen scheint, — während Gott auch seinerseits seinen eigenen Willen ausschaltet. So nimmt der Gedanke einer Komplementarität Gestalt an, einer Reziprozität zwischen dem göttlichen Handeln und dem des Menschen.

Der Ausspruch Rabban Gamliels wurde von *Asriel von Gerona* oder einem Kabbalisten seiner Umgebung in eine mystische Sprache übertragen[10]. Er hat dort seinen Platz in einer Gebetsmeditation: «Und derjenige, der sich auf diese Weise, durch die Kraft seiner Intention *(Kawwana),* von einem Wort zum andern erhebt, bis er zum *Ein Sof*[11] gelangt, muss seine *Kawwana* in einer Weise orientieren, die seiner Vollkommenheit entspricht, so dass der höhere Wille sich in seinen eigenen Willen hüllt und nicht nur, dass sich sein eigener Wille in den höheren Willen hüllt. Denn das göttliche Einströmen ist nur dann eine unerschöpfliche, nie versiegende Quelle, wenn der Mensch, der sich dem höheren Willen nähert, sorgsam darüber wacht, dass sich der höhere Wille mit dem Bestreben seines eigenen Willens umhüllt. Dann, wenn der höhere und der niedrige, in der *Devêqût* mit der (göttlichen) Einheit vereinte Wille eins geworden sind, wird das Ausströmen (der göttlichen Kraft) nach Massgabe seiner Vollkommenheit vor sich gehen... Und wenn sich ihr der Mensch auf diese Weise nähert, so wird ihm auch der höhere Wille nahekommen und seiner Kraft die Festigkeit und seinem Willen den Impuls verleihen, alles zu vollenden und auszuführen, selbst wenn das dem Willen seiner eigenen Seele entspricht, an dem der obere Wille keinen Anteil hat».

Dank der Übereinstimmung beider Willen, des niedrigen und des höheren, tritt der Mensch in Verbindung mit der höchsten Sphäre der Gottheit; er erringt seine Selbständigkeit, die in ihm vorhandenen Virtualitäten werden frei und er erhält die Mittel, seinen Willen konkret zu gestalten, ihn in die Tat umzusetzen. Gleichzeitig aber stellt das vom höheren Willen ausgehende dauernde Einströmen (göttlicher Kräfte) die Harmonie des Universums her.

«Selbstverschränkung» Gottes, Einfluss der Gestirne und menschliche Freiheit

Das Verhältnis zwischen Determinismus und Freiheit ist bei den mittelalterlichen Kabbalisten keineswegs Gegenstand doktrinärer Darstellungen. Sie formulieren im allgemeinen ihre Gedanken nicht in systematischer Weise, sondern verfassen mystische Kommentare zur Bibel, den Gebeten und den grundlegenden Texten des alten Judentums. Das Verhältnis Determinismus — Freiheit kann von einer vierfachen Vorstellung abgeleitet werden: Die Vorstellung von Gott, vom Universum, vom Menschen und von der Thora.

Die *Darstellung Gottes* ist äusserst vielseitig in der Kabbala; sie bezieht sich gleichzeitig auf einen unpersönlichen, «verborgenen» und auf einen persönlichen, «gegenwärtigen» Gott, auf die tiefe indifferenzierte Einheit Gottes und auf seine vielfältigen Manifestationen, die dem Menschen manchmal widersprüchlich erscheinen. Was jedoch bei der Darstellung Gottes durch die Kabbalisten am meisten beeindruckt, ist ihr dynamischer Charakter. Gott ist, Nachmanides aber auch den meisten anderen Meistern der jüdischen Mystik zufolge, derjenige, der die Welt aus dem Nichts erschaffen hat, aber zugleich auch derjenige der sie erneuert und am Leben erhält[12] und der jede Existenzform durchdringt, angefangen vom Menschen bis hin zum stummen Stein. Dank seiner Gewalt, seinem guten Willen und seiner Kraft hört er nicht auf zu wirken. Der Gottesname *El* bezeichnet nämlich die Kraft, und er ist die Kraft der Kräfte, «Der Herr aller Kräfte»; deshalb ist sein Name *Elohim*[13]. Er ist der werdende Gott, der sich in ein Abenteuer einlässt, bei dem er den Menschen als Partner wählt.

Die Idee der Allmacht Gottes, seiner höchsten Freiheit, die es ihm erlaubt, aus dem Nichts zu schaffen, erhält eine neue Note durch den *Zimzûm,* die «Selbstverschränkung» der Gottheit[14]. Um die Welt zu erschaffen musste sich der nach der pantheistischen Auffassung der Kabbala überall gegenwärtige Gott «beschränken», sozusagen einen Rückzug antreten und so der Schöpfung Platz machen. Doch darf dieser *Zimzûm* nicht als ein isolierter Akt angesehen werden; er setzt sich im Gegenteil durch den ganzen Schöpfungsvorgang hindurch fort. Der Rückzug ist permanent, denn er allein erlaubt der Schöpfung fortzubestehen[15]. Darüber hinaus besteht aber auch noch eine Wechselwirkung zwischen der kosmologischen und der ethischen Sphäre; wenn Gott einer Beschränkung seiner eigenen Macht zustimmt, so lässt er schon allein dadurch Platz für das menschliche Handeln.

Die *Vorstellung vom Universum,* die man bei den alten spanischen Kabbalisten antrifft, beruht auf einer in der mittelalterlichen Philosophie allgemein verbreiteten Idee von einem aus drei Teilen bestehenden kosmischen Raum[16]: die sublunare Welt, in welcher der Mensch das höchststehende Geschöpf darstellt; die Welt der Gestirne, die auf die Ereignisse der sublunaren

Welt Einfluss nehmen; die Welt der Engel oder, in der Philosophensprache, die Welt der «getrennten Intelligenzen», welche die Welt der Gestirne beherrscht und sich durch einen gewissen Grad an Immaterialität auszeichnet[17].

Über diesen Welten steht für die Kabbalisten die eigentliche göttliche Sphäre, die nun ganz besonders ihre Aufmerksamkeit fesselt[18]. Immerhin glauben diese Mystiker, zu denen sich zahlreiche mittelalterliche Philosophen gesellen[19], dass die sublunare Welt dem Einfluss der Gestirne unterworfen ist.

Wie verträgt sich nun diese astrale Determination einerseits mit der Ausübung der göttlichen Vorsehung, andererseits aber mit dem freien Willen des Menschen? Wir können diesbezüglich den Gedankengang von *Jakob Scheschet* untersuchen. Dieser Kabbalist hat zwei Texte hinterlassen, in denen er das Problem der astralen Determination unter sehr verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet[20].

In einer ersten Betrachtungsweise hält er die Gestirne für Werkzeuge des göttlichen Willens, vom Augenblick der Schöpfung an mit allen Aktionsmitteln ausgestattet. (Übrigens wird der astrale Determinismus im mittelalterlichen Hebräisch sehr bezeichnenderweise mit dem Wort *gezeira* wiedergegeben, das «göttliches Dekret» bedeutet.) Nachdem das astrale System auf diese Weise etabliert und in Bewegung gesetzt ist, war sein Funktionieren von Anfang an voraussehbar (es ist das das Privileg des göttlichen Vorherwissens). Doch hat die Komplexität dieses Systems, zusammen mit den plötzlichen und ununterbrochenen Veränderungen der astralen Positionen, zur Folge, dass die menschliche Wissenschaft nicht imstande ist, auf diesem Gebiet klar zu sehen. So gibt es also wohl astrale Einflüsse, aber keine astrologische Wissenschaft. Auf der anderen Seite hat das Verdienst der Gerechten die Fähigkeit, diesen Determinismus zu durchbrechen.

Ein anderer Text desselben Autors macht die Determination von der ihr vorausgehenden Zustimmung des Menschen abhängig. Durch seine Zustimmung hat er sich der Kraft der Planeten und Sterne unterworfen. Er behält also die Verantwortlichkeit für seine Handlungen, trotz dem Zwang, dem er unterworfen ist.

Man begegnet ebenfalls bei *Asriel*[21] der Idee, dass die Seelen, bevor sie ihren übersinnlichen Wohnort verlassen, ihre Zustimmung zu dem Schicksal geben, das sie in der körperlichen Welt erwartet. Es ist das wie ein fernes Echo von der Wahl der Seelen im platonischen Mythus von Er[22]. Asriel bringt ebenfalls den Gedanken zum Ausdruck, dass die Busse (hebräisch *tešûva*: «Umkehr» zu Gott) oder das erworbene Verdienst zur Folge haben, der astralen Determination entgegenzuarbeiten, ohne dass die Wirksamkeit

des Gestirns deshalb ausgeschaltet wäre. Abraham bietet uns dafür ein ausgezeichnetes Beispiel: «Auf diese Weise» sagt uns Asriel, «ist das Dekret der Gestirne auch Abraham gegenüber in Kraft geblieben, dem vorausbestimmt war, kinderlos zu bleiben. Doch als er verdiente, den vom Gestirn geleiteten schlechten Weg zu verlassen, den sein Vater eingeschlagen hatte und sich auf den guten Weg zu begeben, dem kein Stern entgegenwirken kann, musste er den Namen ändern, und auch den Aufenthaltsort. Nachdem er den Namen Abraham angenommen hatte, konnte er eine zahlreiche Nachkommenschaft bekommen, ohne dass der Einfluss des Sterns geändert würde»[23].

So befreite sich Abraham, dank seiner persönlichen Qualitäten, gleichzeitig vom astralen Determinismus und von der fatalen Erbmasse, die ihn beeinflusst hätte, den Weg seines Vaters einzuschlagen. Diese Befreiung setzt allerdings eine Namensänderung voraus, denn der Name spiegelt die Wurzel der Seele wider, die der göttlichen Sphäre angehört. Sie erfordert auch eine Ortsveränderung, um dem Einfluss des Sterns zu entgehen[24].

Ein anderer Kommentar Asriels[25] sagt folgendes: Vom Beginn der Empfängnis an wird das Schicksal des Menschen in allem festgelegt, was die untere Welt betrifft: Wird das Kind nach seiner Geburt reich oder arm sein, wird ein bestimmtes Feld diesem oder jenem zufallen[26]? Im Gegensatz dazu ist alles, was das ewige Leben angeht, keinesfalls der Determination unterworfen.

Ausgehend von Vorstellungen dieser Art stellt *Nachmanides*, Exeget, Mystiker und der bedeutendste Vertreter des Kabbalistenkreises von Gerona, seine Theorie von den Wundern auf: In seinen Augen lässt der Mensch im Blick auf die *nešama*, auf die göttliche Seele in ihm, die Einflussphäre der Gestirne hinter sich, denn die *nešama* stammt aus einer Welt, die noch über der der Engel steht und die ganz eigentlich dem göttlichen Bereich angehört[27]. Nachmanides anerkennt wohl die Existenz einer einem gewissen Determinismus unterworfenen Natur, behauptet aber gleichzeitig, dass alles, was dem Individuum oder der Gemeinschaft zustösst, wunderbaren Charakter trägt und die Folge eines besonderen göttlichen Dekrets ist. Der Ablauf der Dinge spielt sich augenscheinlich innerhalb einer dem Naturgesetz entsprechenden Ordnung ab, doch folgt er tatsächlich einer religiösen Ordnung, die ihn in Einklang mit dem von der Tora verheissenen Lohn und der von ihr vorgesehenen Strafe regelt. Gott ist in der Natur auf geheimnisvolle Weise am Werk und stattet den natürlichen Ablauf der Dinge mit einer Kettenreaktion übernatürlicher Ursachen aus, entsprechend der moralischen Weltordnung und dem Begriff von Lohn und Strafe. Nachmanides unterscheidet zwischen geheimen und offensichtlichen Wundern. Die ersteren stellen die Aktion der individuellen Vorsehung innerhalb der natürlichen Ordnung dar und werden nicht notwendigerweise als Wunder betrachtet. Doch kann die natürliche

Ordnung auch von aussen her aufheben: er wirkt so offensichtliche Wunder, vor allem zugunsten Israels, dem, der Wahrheit gemäss, eine besondere Verantwortung in der Welt zukommt. Israel ist der Kausalität des Naturgesetzes entzogen und hat seinen Platz innerhalb einer kausalen Ordnung fortwährender Wunder, die Zeugnis ablegt von seiner gesamten Geschichte[28]. Während jede andere Nation der Gewalt eines Engels unterstellt ist, der durch die Mittlerschaft eines Sterns wirkt, ist Israel, als Prototyp des Menschen an sich, direkt der göttlichen Gewalt unterworfen und steht unter der göttlichen Vorsehung. Doch muss diese Sonderstellung auch verstanden werden im Zusammenhang mit seiner Annahme der Tora und mit der universellen Mission, die ihm auf religiösem Gebiet zukommt.

Der Mensch zwischen «bösem Trieb» und «freier Wahl»

Welches ist die *Vorstellung vom Menschen* in der Kabbala? Nach der Lehre *Asriels* wurde der Mensch ursprünglich im Sinne einer vollkommenen Analogie zwischen dem Geschöpf und seinem Schöpfer erdacht.

Wäre der Fall Adams nicht dazwischengekommen, so hätte der höhere Wille in ihm und seinen Nachfolgern wie ein einziger und universeller Wille gewirkt. Die Analogie zwischen dem Menschen und der Gottheit besteht darin, dass er eins ist, doch vereint er in sich auch die Kraft der Vielfalt. Ohne die Erbsünde hätte es auch nicht den heftigen Gegensatz zwischen den extremen Tendenzen gegeben, die auf den Menschen einwirken. Es hätte nur Einflüsse von relativer Intensität gegeben, unter der Wirkung der verschiedenen *Middôt*, der diversen göttlichen «Attribute» (wie die Gnade und die Strenge). Im Paradieseszustand hätte das Leben seinen Rhythmus nicht durch Gegensätzlichkeiten, sondern aufgrund leichter Schwingungen entwickelt. Adam hat den höchsten Zustand verfehlt, der dem Menschen zugestanden wird und der darin bestanden hätte, in vollkommenem Einklang mit dem höheren Willen zu handeln und so eine lebendige Einheit der Gegensätze herzustellen[29].

Nur in einer eschatologischen Sicht wird die Rückkehr zu einem Zustand verwirklicht werden, den heute allein die Mystiker vorwegnehmen durch die *Kawwana* und die *Deveqût*.

Nach dem Sohar kommt die Seele aus dem Reich der *Sefirot*, der göttlichen Emanationen; sie durchläuft verschiedene Etappen, bevor sie in einen Körper eingeht. Doch vor diesem Hinuntersteigen gewährt ihr Gott eine Unterredung und beschwört sie, die Gebote der Tora zu beobachten und zu studieren[30], um die Geheimnisse des Glaubens zu erkennen. Darüber hinaus muss sie zur Vereinigung der Welten beitragen. Man sagt übrigens im plato-

nischen Sinn, dass die Seelen alles, was sie hienieden lernen, bereits gewusst haben, bevor sie in diese Welt kamen; nur haben sie es im Augenblick der Geburt vergessen. Alles, was der Mensch in diesem Leben lernt, ist ein Nachklang seiner früheren Existenz[31]. Die Seele entschliesst sich nur schwer, in den Körper einzugehen; sie widerstrebt dieser Veränderung[32]; übrigens bleibt in Wahrheit ein Teil der Seele in der höheren Welt[33].

Was ist demnach der Grund für diesen Abstieg? Nach einer Schrift von *Moses von Leon*[34], der Kabbalist, dem man die Urheberschaft des Sohar zuschreibt, erhält die Seele durch ihre Verkörperung die Möglichkeit, Beweise ihrer Kraft und ihres Handelns in der Welt zu liefern. Bezeichnenderweise gibt das Hebräische den Begriff des freien Willens mit *Kôaḥ ha-beḥira* wieder, was wörtlich übersetzt «Fähigkeit» oder «Kraft der Wahl» bedeutet: die Seele muss in sich selbst die Kraft für ihre Entscheidungen schöpfen. Die menschliche Seele unterscheidet sich tatsächlich von den Geistwesen wie die Engel dadurch, dass sie vom Augenblick ihrer Erschaffung an berufen ist, ihre Vollkommenheit nicht in der oberen, sondern auch in der unteren Welt zu erwerben, indem sie gleichzeitig zur Einigung der Welten beiträgt. Wenn sie ihre Aufgabe gut erfüllt hat, so kehrt sie bereichert an ihren Ausgangspunkt zurück.

Die Seele gehört dem göttlichen Bereich an; bis zu dem Augenblick, wo sie in den Leib eingeht, ist sie heilig und rein[35]. Von da an sind ihr Verdienst oder ihre Unzulänglichkeit von den Handlungen abhängig, die sie verwirklicht, von den Verpflichtungen, die sie freiwillig übernimmt. Es ist immerhin richtig, dass der Sohar auch verschiedene Seeleneigenschaften kennt, die sich bereits durch ihre Entstehungsbedingungen unterscheiden[36].

Der Gedanke von einer Erbsünde, wenig verbreitet im Sohar, findet sich in verschiedenen Formen in anderen kabbalistischen Schriften. Eine im Verhältnis zu diesem Werk spätere Strömung[37] behauptet, dass die Sünde Adams in allen Seelen Spuren hinterlässt, enthält doch die Seele Adams die Gesamtheit der Seelen. Andererseits gründet der Glaube an die Seelenwanderung, wie er bereits in der mittelalterlichen Kabbala bezeugt ist[38], auf dem Gedanken, dass das Leben der Seele verschiedene Etappen umfasst und dass mehr als eine Seele bereits mit einem Makel behaftet in die Welt eintritt und die früheren Fehler abbüssen muss. Einerseits unterliegen die Seelen einer Vorbestimmung, andererseits ist man jedoch berechtigt, zu behaupten, dass der freie Wille bereits in einer vorhergehenden Existenz am Werk gewesen ist, im Verhältnis zu der die jetzige Existenz nur eine Fortsetzung darstellt[39]. Darüber hinaus verfügt die Seele über einen unschätzbaren Vorteil: durch ihre aufrichtige Busse, die *tešûva*, ist sie jederzeit imstande, die Folgen ihrer früheren Handlungen ungeschehen zu machen und ihre «Umkehr» zur Quelle in die Tat umzusetzen.

Welches auch ihr früheres Schicksal gewesen ist, so bleibt die Seele dem Einfluss des bösen Triebes unterworfen. Diese Neigung, die manchmal als eine innere Haltung der Seele dargestellt wird, nimmt im Sohar die Form einer unheilvollen, ausserhalb der Seele existierenden Kraft an, eines «fremden Gottes»[40], der sie angreift und zu verderben sucht. Was den guten Trieb angeht, so existiert er im Innern der Seele und identifiziert sich sogar mit ihrer reinen Innerlichkeit, mit der «heiligen Seele», der *nešama*. In dieser Sicht erscheint der Determinismus als etwas rein Äusserliches, während die Gewinnung der Innerlichkeit gleichzeitig Gewinnung der Freiheit ist.

Die *nešama* ist wahrhaft ein Funken der Gottheit, während der in Form einer Schlange dargestellte böse Trieb als ein dämonisches Geschöpf erscheint. Die beiden grossen miteinander in Widerstreit liegenden Kräfte, die im Universum aneinander geraten, kämpfen auch im Menschen[41]: der Körper ist der Ort dieser Auseinandersetzung. Wenn die Seele den Sieg über die Schlange erringt, so verringert sie die Kräfte des Bösen und verstärkt die göttlichen Kräfte. Ist aber die Schlange siegreich, so nehmen die Kräfte des Bösen zu und können sogar der Gottheit Abbruch tun.

Das auf ontologischer Ebene existierende Böse findet auch auf ethischem Gebiet seine Erklärung, erlaubt es doch den Ablauf des moralischen Lebens durch die von ihm erzeugte Spannung.

Wie dem auch sei: am Ende der Zeiten wird das Böse verschwinden. Der Mensch wird sich dann wieder natürlicherweise dem Guten zuwenden, ohne dass seine Haltung durch die Erwartung eines Lohnes oder die Bedrohung durch Strafe motiviert wird.

Die Tora — Brücke der Freiheit zwischen Mensch und Gott

Schliesslich, welches ist der jüdischen Mystik zufolge die *Vorstellung vom Gesetz, von der Tora*, wie sie in den Geboten des Pentateuchs konkrete Gestalt annimmt? Das Gesetz ist alles andere als willkürlich, ist es doch der eigentliche Ausdruck der Gottheit: seine Gebote und Riten werden als Symbole der Transzendenz verstanden[42]. Es ist im Universum vorgezeichnet, ist es doch gleichzeitig sein Urbild und seine letzte Erfüllung[43]. Die Gebote der Tora sind das mystische Band zwischen der Gottheit, dem Kosmos und dem Ablauf der Geschichte. Dadurch, dass sie eingefügt sind in die geschichtliche Entwicklung, werden sie selbst zu dynamischen Kräften, die Einfluss nehmen auf eben diese Entwicklung[44].

Die Tora entspricht der tiefsten Natur des Menschen. Wenn es tatsächlich vollkommen rechtmässig ist, dass der Mensch sein eigenes Wohl zu errei-

chen sucht, so ist er dennoch nicht immer imstande, es auch zu erkennen. Daraus leitet sich die Notwendigkeit eines heteronomen Gesetzes ab, das paradoxerweise demjenigen, der es beobachtet, Autonomie verleiht. Die hebräische Sprache drückt diesen Gedanken in Form eines Wortspiels aus. Das Gesetz selbst materialisiert sich in den Worten der Tafeln, eingegraben in den Stein. Im Hebräischen heisst dieses Eingravieren *ḥarût*. Nun sind es aber gerade diese eingravierten Worte, Ausdruck eine höheren, unergründlichen Weisheit, doch gleichzeitig in einem harten, widerstandsfähigen Material eingemeisselt, die dem Menschen die *ḥerût*, die Freiheit verleihen[45].

Die Grundlage jedes Gedankens der Befreiung beruht im jüdischen religiösen Schrifttum auf dem Sabbatprinzip, das seinerseits von den biblischen Vorschriften über den Sabbat, das Sabbatjahr oder *Šemitta*, Erlassjahr genannt und das Jubeljahr, *Yôvel*, abgeleitet ist. Es handelt sich dabei keineswegs um willkürliche Vorschriften, die ein menschlicher Souverän seinen Untertanen auferlegt hätte. Diese Gesetze inspirieren sich am Rhythmus des göttlichen Lebens und sind demgemäss in der Natur jedes geschaffenen Wesens verankert[46]. Sie bringen den Wechsel zwischen Aktion und Ruhe zum Ausdruck; diese Ruhe ist gleichzeitig Befreiung und Vergeistigung. «Am siebenten Tage ruhte (*šabbat*) der Herr und atmete auf (*wa-jinafâs*), lesen wir in 2. Mos 31,17. Die *zeitliche* Auffassung vom Sabbat, begründet in der Folge der sechs Schöpfungstage und des göttlichen Ruhetages, findet sich in 1. Mos 2,1-3. An sie schliesst sich eine *räumliche* Vorstellung vom Sabbat an, angewandt auf die Erde und ausgedrückt in 2. Mos 23, 10-12 und, ganz besonders, in 3. Mos 25,2-7. Das Sabbatjahr selbst, in dem das Land brach liegt, wird, wie Nachmanides beobachtet, mit dem Namen Sabbat bezeichnet: «Aufhören», «Unterbrechung»[47]. Der Sohar unterstreicht jedoch, dass auch die Sklaven Anteil an der Ruhe des Landes haben. Deshalb heisst es (Ex. 21,2): «Im siebten Jahr soll er freigelassen werden». Das Aufgeben der Bearbeitung des Landes, der Verzicht auf den Dienst der Natur befreit den Menschen und macht ihn bereit zur Meditation. Auch werden die Worte der Israeliten bei der Bundesschliessung (Ex. 24,7: na^{c}aśe wenišma^{c} — «Wir wollen tun und hören») vom Sohar dahingehend verstanden, dass das aufmerksame Hinhören und die innere Konzentration der genauen Ausführung (der Gebote) folgen. Die so verstandene «Meditation» ist eine Folge des Sabbatjahres.

Die Vorschriften für das *Jubeljahr* bewegen sich auf der Linie jener für das Sabbatjahr. Sie werden ebenfalls in Lev. 25,8ff aufgezählt. Man berechnet Perioden von siebenmal sieben Jahren und das fünfzigste Jahr ist dann das Jubeljahr. So wie auch im Sabbatjahr lässt man dann die Felder brach liegen (ebd. 11). Darüber hinaus werden die Sklaven freigelassen, die Schuldverpflichtungen werden annuliert und alle Liegenschaften werden ihrem ersten Besitzer zurückgegeben. Das Jubeljahr ist vor allem die Zeit der Freiheit;

es steht unter dem Zeichen der Befreiung aus Ägypten, welche die Anerkennung der souveränen Herrschaft Gottes einschliesst (ebd. 55). Jubiläum, hebräisch *Yôvel*, bedeutet «Ausruf der Freude». Doch kann man dieses Wort auch mit *Yaval*, «zu Ende führen», in Verbindung setzen. Das Jubeljahr bezeichnet tatsächlich eine Vollendung, ein Ergebnis. Der Kabbalistenkreis von Gerona kennt ebenfalls die Idee eines kosmischen Jubiläums, genannt «grosses Jubiläum»[49].

So wie geschrieben steht, dass «der Himmel und die Erde vollendet waren» (1. Mos 2,1) und danach streben, zu Gott zurückzukehren, so streben auch die aufeinander folgenden Welten danach, an ihren göttlichen Ausgangspunkt zurückzukehren und so zu ihrer Vollendung und zu ihrer Erfüllung zu gelangen. Der Zyklus von sieben Tagen, Wochen, Jahren, Millenien oder Welten führt zu einem Überschreiten des Naturgesetzes und einer Rückkehr zur Spiritualität.

Der physischen Befreiung entspricht auch die sprirituelle Befreiung, die Befreiung von den Verlockungen der sinnlich wahrnehmbaren Welt und von den Leidenschaften. Der Mensch wird frei von der Schwere und Plumpheit der Materie, die ihre Lauterkeit wiedergewinnt und zum Lichtstadium zurückkehrt[50]. Für den Kabbalisten kann die Freiheit nicht auf das rein individuelle Gebiet beschränkt bleiben, sie umfasst die gesellschaftliche, nationale, menschliche, universelle und kosmische Freiheit[51]. Sie besteht in der Gemeinschaft mit allen unter die souveräne Herrschaft Gottes zurückgeführten Wesen[52], in der Gemeinschaft mit allen auf ihrem rechten Platz eingeordneten Dingen und im Ausmünden des menschlichen Handelns in der universellen, ja sogar göttlichen Harmonie[53].

Um diese Ausführungen abzuschliessen: Für die jüdischen Mystiker gibt es einen Determinismus in dem Mass, in dem die sekundären Ursachen, Engel oder Gestirne, den Ablauf der irdischen Existenz leiten, ganz besonders unter seinem materiellen Aspekt, und insoweit die an das leibliche Leben gebundenen Pulsionen ihren Einfluss auf den Menschen geltend machen. Doch besteht Freiheit, sowie sich die Seele über die aufeinander folgenden Sphären erhebt und direkt mit Gott in Verbindung tritt. Der Elan zu Gott hin ist für den Menschen nur dann möglich, wenn er durch eine ungeheure Anstrengung auf dem Gebiete der Konzentration seine eigene Innerlichkeit entdeckt, seine göttliche Seele, die allein ihm die Vereinigung mit dem Göttlichen erlaubt. Für diese Mystiker ist das Gesetz, weit davon entfernt einen Zwang oder ein Hindernis darzustellen, eine Brücke zwischen dem Materiellen und dem Spirituellen, zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen, und stellt so ein bevorzugtes Mittel zur Vereinigung mit Gott dar.

ANMERKUNGEN

1. Vgl. A. Safran, La Cabale, Paris 1979, Einleitung. G. Scholem, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Frankfurt 1967 (1-42).
2. «Kabbala» als «mündliche Tradition»: Taanit II, 1 vgl. auch Avôt I, 1, und als «esoterische Tradition»: Juda ben Barzilai (12. Jh.), Kommentar zum Sefer Yezîra («Buch der Schöpfung»).
3. Vgl. G. Scholem, Ursprung und Anfänge der Kabbala, Berlin 1962, (9ff, 29ff, 324ff).
4. Vgl. Sohar III, 48a. Vgl. weiter auch R. de Tryon-Montalembert und K. Hruby, La Cabale et la tradition judaïque, Paris 1974 (104 ff.), «Le microcosme humain».
5. Vgl. Esra b. Salomon, Kommentar zum Hohenlied, Altona 1764, Blatt 16a.
6. Op.cit. Blatt 11a, und Asriel, Kommentar zu den Aggadot, hg. I. Tishby, Jerusalem 1945 (38).
7. Vgl. G. Scholem, Hauptströmungen, (132 f., 254).
8. Beginn des 3.Jh.
9. Avot II,4.
10. Gemäss Scholem, der den Text in «Ursprung und Anfänge der Kabbala» zitiert (369ff).
11. Gott in seiner verborgensten Wirklichkeit, das Unendliche.
12. Nachmanides zu Ex. 13,16, vgl. Safran, La Cabale (117).
13. Nachmanides zu Gen. 1,1. Vgl. Ch. Henoch, Nachmanides «Philosoph und Mystiker» (hebr.) Jerusalem 1978 (50).
14. Vgl. Nachmanides, Kommentar zum Sefer Yezîra, Kirjat Sepher VI (1930) 402-403.
15. Vgl. G. Scholem, Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes, Eranos Jahrbuch 1956 (117).
16. Vgl. Rabbi Chone, Nachmanides, Nürnberg 1930, (55), I. Tishby, Die Weisheit des Sohar (hebr.) Bd. I, Jerusalem 1957 (387).
17. S. auch Maimonides, Mishne Tora, Hilkôt Yessôdey hattôra II, 3.
18. Sohar Ḥadaš, Šîr hašîrim, 73a-b.
19. Sogar ein kritischer Geist wie Abraham Ibn Esra!
20. Jakob ben Scheschet, Mešîv devarîm nekôḥîm («Die richtige Antwort»), Kap. IV und XIV, ed. G. Vajada, Jerusalem 1968. S. auch G. Vajada, Recherches sur la philosophie et la Kabbale, Paris 1962 (322).
21. Asriel, Kommentar zu den Aggadot, (42-43).
22. Rep X, 617c.
23. Kommentar zu den Aggadot, (46).
24. In einem andern Gedankenzusammenhang erlaubt die Ortsveränderung, sich dem Druck der Umgebung, also einem sozio-religiösen Determinismus, zu entziehen.
25. Kommentar zu den Aggadot (43).
26. Vgl. bSota 2a.
27. Vgl. Nachmanides zu Gen. 2,7 Ex. 31,12, Lev. 17,11.
28. Vgl. Nachmanides zu Ex. 6,3, Ex. 13,16, Tôrat hašem temîma, Ges. Schriften, hg. von Chavel, Jerusalem 1963, Bd I, (149ff.) Siehe auch Touati, Annuaire de l'Ephe, Vème section, t. LXXIX, 1971-72 (p. 246-247).

29. Brief Asriels an die Juden von Burgos. S. Mada^{c}ey hayahdût, II, 1927, (234-237), G. Scholem, Ursprung u. Anfänge der Kabbala, (387 u.a.).
30. Vgl. Sohar I, 233b.
31. Vgl. Sohar III, 61a-b, b Nidda 30b.
32. Vgl. Sohar II, 96b.
33. Vgl. Plotin, Enneaden IV, 8,8.
34. Sefer hanefeš wehaḥokma («Buch der Seele und der Weisheit»), 1. Teil am Schluss. S. auch I. Tishby, Die Weisheit des Sohar II, Jerusalem 1961 (73ff).
35. Vgl. b Ber 60b.
36. Vgl. Sohar II, 219b-220a.
37. Diejenige des Rabbi Isaak Luria im 16. Jh.
38. Implizit im Kommentar des Nachmanides zu Hiob.
39. Vgl. Sohar III, 61a-b.
40. Vgl. Sohar III, 106a-b, Ps. 81,10.
41. Vgl. Sohar I, 80b.
42. Vgl. Esra, Kommentar zum Hohenlied, Blatt 15b, Asriel, Kommentar zu den Aggadot, (38). Vgl. auch A. Safran, Israel dans le temps et l'espace, Paris 1980, (15).
43. Nachmanides zu Gen. 1,1, Gen. R 1,2, Sohar I, 5a, 134b.
44. Nachmanides zu Ex. 13,16, Vgl. A. Safran, La Cabale, (117-123).
45. Sohar II, 183a, Avot VI,2 (qinyan tôra), s. auch b.Er 54a.
46. Wie richtigerweise beobachtet von Nicolas Séd, Le temps cyclique dans la Kabbale médiévale, unveröff.
47. Nachmanides zu Lev. 25,2. Vgl. auch E. Starobinsky-Safran, Sabbats, années sabbatiques et jubilés, dans les «Mélanges Esther Bréguet», Genève 1975, (37).
48. Vgl. Sohar III, 108a-b.
49. Vgl. Nachmanides, Kommentar zum Sefer Yezîra, Sefer hatemûna, («Buch der Gestalt»), untersucht von N. Séd in «Le temps cyclique...». Bachja ben Ascher zu Lev. 25.
50. Vgl. Sohar II, 75b-76a, A. Safran, La Cabale, (345).
51. Vgl. Sohar III, 108a.
52. Vgl. Sohar I, 164a.
53. Vgl. Sohar III, 122a und 123a-b.