

Gedanken eines Psychoanalytikers zur jüdischen Mystik.

Léon Wurmser, ISAP, Zürich, 17. Nov. 2005

Mythos, Midrasch und Mystik

Das mythische Denken

Das Mythische ist der Grund und Boden, aus dem das Tragische wie auch das Mystische und das Allegorische des Midrasch gewachsen sind und noch immer wieder wachsen. Es ist aber auch das Gegenstück im Großen, Geschichtlichen für die Mächte unserer Innenwelt und damit für die Katastrophen seelischer Erkrankung, bei der die Konflikte nicht mehr bewältigt werden können.

Es spricht von eben jener Radikalität und Absolutheit des Konflikts, der wir sowohl beim Einzelnen wie in den Kulturen als besonderes Verhängnis immer wieder begegnen. Je schwerer die Konflikte, desto mehr werden die Glieder der Konflikte zu Trägern von Absolutheitsansprüchen. Absolutheit ist aber eines der Kennzeichen mythischen Denkens. Doch besteht dieses mythische Denken aus weit mehr als diesem Stigma der Absolutheit.

Mythos kann am besten als ein elementarer Glaube an die konkrete Gültigkeit einer metaphorischen Erzählung beschrieben werden. Das mythische Denken bezieht sich auf eine ganze Weltanschauung und besteht aus eben den logischen Grundkategorien, die Freud als solche des Primärprozesses bezeichnet hat; Cassirer hat diese in gültiger Weise systematisch dargestellt. Das mythische Denken ist das kulturelle und soziale Äquivalent des innerpsychischen Primärprozesses. Was für den einzelnen gilt, ist auch wahr im großen: Je schwerer die zu bewältigenden Konflikte sind, umso ausgeprägter ist die Herrschaft dieser Art des Denkens. Auch hier begegnen wir wieder den in der Psychopathologie der schweren Neurosen angetroffenen Grundphänomenen von Absolutsetzung, Spaltung und v.a. der Unwiderstehlichkeit des inneren Zwangs sowie intensiven Affekten wie Angst, Schmerz, Ressentiment, Scham, Schuld, Zorn, Ekstase und Versöhnung. Dazu kommt der uns oft erzwungen erscheinende Versuch, eine neue Einheit des Verstehens zu schaffen.

Die Hauptprinzipien des mythischen Denkens und damit auch des Primärprozesses faßte ich eingehend in "Die Zerbrochene Wirklichkeit" zusammen und wiederhole sie jetzt nicht. Das Denken des Mythos setzt sich in einer besonderen Form der erzählerischen Exegese der Bibel fort, nämlich dem Midrasch.

Die Welt des Midrasch

Was bedeutet Midrasch?

Auf der Tradition des Lernens, wie sie sich im Riesenwerk des Talmuds niederschlug, baute sich die reiche Tradition des Midrasch auf. Das Wort ist abgeleitet vom Verbum “darásch” (lidrósch), “Suchen”, und bedeutet “Deutung”, aber auch “Kommentar, Studium, Predigt”. Das Lehrhaus, oft auch die Synagoge wird Beth-haMidrasch, das Haus des Lernens und Lehrens, des Studierens, genannt, oder im Jiddischen “Schul.” Bei Midraschim handelt es sich um erzählerische Weiterdeutungen der biblischen Gedankenwelt. Der Midrasch muß allegorisch genommen werden: er illustriert das Abstrakte durch etwas Konkretes.

Die bedeutendste Sammlung von Midraschim ist Midrasch Rabba, der ungefähr zur Spätzeit der Redaktion des Talmud, also im 7. Jahrhundert unserer Zeitrechnung in Babylonien verfaßt wurde. Aber Midrasch ist ein Genus der Deutung, das sich durch die Jahrhunderte weiterpflanzte. Die engere Bedeutung ist die Exegese in erzählerisch-allegorischer Form einer Bibelstelle. Die weitere Bedeutung des Wortes bezieht sich auf Erzählungen, die an die Welt von Bibel und Talmud anknüpfen und eine tiefe Wahrheit allegorisch ausdrücken

Doch gibt es auch eine weitere Bedeutungsfassung von Midrasch, nicht als direkte Ausdeutungen eines biblischen Satzes, sondern mehr im Sinne einer Geschichte, um eine metaphysische Wahrheit in konkreter Weise zu erläutern. Ich gebe zwei aus dem Zohar, dem Hauptwerk der jüdischen Mystik:

Als Moses in den Reich des Göttlichen stieg, um die Thora zu empfangen, streifte der Regenbogen seinen Strahlenglanz ab, der “im Bilde der Ehre Gottes” ist (Ezechiel, 1:28), und gab ihn Moses zu seinem Schutz. Nur mit der Kleidung des Regenbogens war Moses fähig, “hinaufzugehen und zu sehen, was er sah.” Wenn ein Mensch stirbt, fährt der Zohar fort, umhülle Gott seine Seele in Kleidern, die aus einem bestimmten Gottesnamen gewoben sind, um ihn zu schützen, bis er seinen Ort im Himmel erreiche. Der Hohepriester mußte seine Kleider göttlicher Ehre tragen (der Name Gottes war in sein Stirnband eingewoben), wenn er das Allerheiligste im Tempel betrat, um am Leben zu bleiben. Darin wird die Ehre und Würde des Einzelnen, die Achtung für das Persönliche überhaupt betont: Hüllen der Ehre seien wesentlich zur Beschützung der Seelen, die sich ins Geistige erheben.

Der Zohar deutet die Aufforderung an Abram (= der “hohe Vater”; Abraham), sich auf den Weg zu machen (“lech lecha”), “aus deinem Land, aus deiner heimatlichen Familie {dem Ort

deiner Geburt} und aus dem Haus deines Vaters,” als die Fahrt der Seele aus ihrer göttlichen Wohnstatt in den menschlichen Körper, und wandelt damit die Erzählung eines Besonderen zu einem allgemein menschlichen Geschehen: “‘Vater’ für den Körper, und ‘hoch’, vom Ort des Höchsten.” (Schorsch, 31. Okt., 1998). Das Partikulare, Nationale wird hier zu etwas Allgemein-Menschlichem erweitert.

Bevor Adam und Eva aus dem Garten Eden verstoßen werden, verleiht ihnen Gott “Kleider aus Haut,” (*kotnót por*) d.h. Felle (Genesis, 3.21). Der Zohar erklärt nun aber, daß Adam und Eva vor dem Sündenfall gar nicht nackt gewesen seien, sondern in reines Licht gehüllt — Licht heißt ebenfalls “*tor*”, doch mit einem anderen Guttural geschrieben (*aleph* statt *ayin*). Durch ihr Sündigen hatten “Mensch und Frau” ihr himmlisches Licht verloren und durch Fellhemden ersetzt, die nur noch schützen, aber nicht mehr erleuchten. “Nicht ihr Äußeres, sondern ihr Inneres hatte sich verwandelt. Außerhalb des Paradieses gab es weder Trost noch Sicherheit noch Weisheit” (Zohar, II, 229a – b; ich folge hier Zitat und Deutung von Ismar Schorsch in Kommentar zu “Bereschit,” 25. Okt., 2003).]

Doch mit dem Zohar haben wir die Brücke vom Midrasch zur Mystik überschritten.

Was ist Mystik?

Mystik bedeutet Geheimnis, Verborgenheit, etwas dem Uneingeweihten Verbotenes, ein Tabu, doch etwas, das trotz allem mitgeteilt wird, wenngleich nur mit Zögern und nur den Erwählten. Joseph Dan spricht von einem Grundkonflikt zwischen Enthüllung und Esoterik und zitiert von einem Brief Isaaks des Blinden in der Provence an die Kabbalisten von Gerona (im frühen 13. Jh.), daß diese Geheimnisse nie offenbar werden sollen und man keine Bücher darüber schreiben dürfe, denn “für das geschriebene Buch gibt es keinen Schrank — *séfer hannichtáv en lo arón*” (Dan II, S. 30). Die Kabbalisten nannten sich selbst “*ba’alé sod*”, “Meister des Geheimnisses” (Dan, III, S. 7).

Zunächst zum Wort selbst: “M_{st}es” bedeutet den in die eleusinischen Mysterien Eingeweihten. “Mystéria” waren die Geheimdienste einer Gottheit oder deren Fest, insbesondere die der Demeter in Eleusis. Das Grundwort dazu ist ein verbum “myéo/myein”, “einreihen, insbesondere in die eleusinischen Mysterien einweihen”; doch dieses ist selbst verwandt mit “m_{ein}”, “sich schließen, die Augen schließen”, also bezogen auf etwas Geheimes.

Der Begriff der Mystik, im Gegensatz zu den antiken Mysterienkulten, geht, so weit ich herausfinden konnte auf den sogenannten “Dionysios Areopagita” oder Pseudo-Dionysios zurück. Er war angeblich ein von Paulus bekehrter Athener, der die unter seinem Namen segelnden Schriften verfaßt haben sollte. In der Tat wurden sie vermutlich im 5. Jahrhundert geschrieben und stellen eine christliche Fassung der neoplatonischen Philosophie von Plotin und Proclus dar. Eines seiner Werke trägt den Namen “*Perí mystikés theologías*”, über die mystische Theologie. Sie beschreibt den Aufstieg der Seele zur unmittelbaren Gottesschau in der Ekstase. Dieser Aufstieg erfolgt in negativer (oder apophatischer) Weise: zuerst werden die Sinne ausgeschaltet, dann alles Denken und alle Ideen, bis die Seele in die “Dunkelheit des Nichtwissens eintrete”, die jenseits alles Lichtes und alles Seins sei.

Gerschom Scholem zitiert in seinem Grundwerk “Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen” eine Definition von Rufus Jones: “Ich werde das Wort Mystik für die Art der Religion gebrauchen, die auf einer unmittelbar wahrgenommenen Beziehung zu Gott beruht, auf einem direkten und fast greifbaren Erlebnis göttlicher Gegenwart. Dies ist Religion in ihrer innerlichsten, tiefsten, lebendigsten Form.” Scholem fährt fort, daß Thomas von Aquinas Mystik als *cognitio Dei experimentalis* beschrieben habe (Ruh schreibt die Umschreibung Bonaventura, dem Franziskaner Theologen zu), als ein experimentelles, durch lebendige Erfahrung gewonnenes Wissen von Gott, wie es im Psalm 34.9 zum Ausdruck komme: “Oh schmeckt und seht, daß der Herr gut ist.” (*ta'amú ur'ú ki-tov JHWH*). “Dieses Schmecken und Sehen, so vergeistigt es auch immer sein mag, ist es, 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 die Haltung des Mystikers bestimmt.” (S.4/5). Der Akt des mystischen Erlebens sei von höchst paradoxem und widerspruchsvollem Charakter; die religiöse Wirklichkeit des Mystikers sei für die rationale Erkenntnis nur durch Paradoxe auszudrücken, z.B. Gott als das mystische Nichts. Das Fundamentalerlebnis werde oft als *unio mystica* beschrieben, die mystische Vereinigung mit Gott. Doch sei das keineswegs immer der Fall.

Die älteste uns bekannte Form der jüdischen Mystik beschreibt ihre Erfahrung als einen Aufstieg der Seele bis vor Gottes Thron, wo ihr eine ekstatische Anschauung der Majestät Gottes und der Geheimnisse des himmlischen Thrones vermittelt wird. Sie geht aus von dem großen Abgrund zwischen dem Menschen und der Gottheit, über den nur die Stimme Gottes als leitend und gesetzgebend und die Stimme des Menschen im Gebet dringe. Die Mystik versuche die

zerstörte Einheit wiederherzustellen, auf einer neuen Ebene, in der die Welt des Mythos und die der Offenbarung sich in der Seele des Menschen begegnen: “Daher ist ihr Schauplatz im wesentlichen eben die Seele und ihr Gegenstand der Weg der Seele über die Abgründe der Vielheit hinweg zur Erfahrung der göttlichen Wirklichkeit, die nun als die ursprüngliche Einheit aller Dinge erscheint. In einem Grad ist also Mystik eine Wiederaufnahme mythischer Erfahrungen, wobei freilich nicht übersehen werden darf, daß ein wesentlicher Unterschied besteht zwischen einer Einheit, die vor aller Entzweiung liegt, und einer Einheit, die in einem neuen Aufschwung des Bewußtseins wiederhergestellt wird” (S. 8/9). Dabei wird die Offenbarung aus einem einmaligen Akt zu einem dauernd sich wiederholenden (S. 10). Die ursprüngliche Offenbarung, die öffentlich wurde, erscheint dem Mystiker als verhüllt und unentfaltet. Erst die geheime Erfahrung ist für ihn die eigentlich offene und entscheidende (l.c.). Der Konflikt zwischen dem lebendigen und dem verborgenen Gott nimmt eine besondere Bedeutung an (S. 12). [Isaak der Blinde, der erste uns als Person faßbare Kabbalist, nannte diesen Gott “das Unfaßbare”, nicht “den Unfaßbaren”. Die Termini sind spekulative Umschreibung, wie “die Wurzel aller Wurzeln,” “große Wirklichkeit”, u.v.a das “En-Sof”, das Unendliche — ein unpersönlicher Urgrund in Gott (S. 13).

Joseph Dan betont, wie schon eingangs erwähnt, den Geheimnischarakter des Wissens als entscheidendes Kriterion: “Für den Mystiker ist die Wahrheit in ihrem Wesen verborgen, nicht durch die Sinne oder die Gesetze der Logik erfaßbar. Der ehrliche Glauben an diesen transzendenten Bereich nicht wahrnehmbarer und begreifbarer Wahrheit ist für die Mystik charakteristisch, und unterscheidet sie von den meisten Aspekten der Religion überhaupt” (Dan, III, S. 11). Er schlägt die folgende Definition “des historischen mystischen Phänomens” vor: “Mystik leugnet die Wahrhaftigkeit der Sprache als Mitteilung und glaubt an eine der Mitteilung ferne Wahrheit, die auf symbolische Weise tief in der enthüllten göttlichen Sprache liegt”.¹

Kurt Ruh fügt in seinem Werk über Meister Eckhart hinzu, daß jenes “existentielle Erfahren des Göttlichen” (Urs von Balthasar) im Christentum in mehreren Formen stattfindet: in der “Ekstase”, der Entrückung, dem Herausgerissenwerden aus dem Eigenen; in der “Kontemplation”, der Gotteschau in der “Versenkung” und “Erhebung”; in der “Erleuchtung”, der Teilhabe am göttlichen Licht (S. 188).

¹ “Mysticism is the negation of the veracity of communicative language, and the belief in a noncommunicative truth lying in a symbolic fashion deep within revealed divine language”

In der “Liebe zum Absoluten” wird jeder Konflikt unwirklich, in den Worten eines Sufi, Hudschwiri: “Sufismus ist, daß das Herz rein ist von der Beschmutzung durch Uneinigkeit” (zit. von Längl; pers. Mitteilg.)]

Mystik und Psychoanalyse

Psychoanalyse und Mystik haben Frappantes und überaus Faszinierendes gemeinsam: Sie stellen beide ein systematisches, ja keine Mühe scheuendes Suchen nach dem Geheimnis dar, nach dem Kern der Wirklichkeit, der sorgsamst verborgen, verhüllt, doch voll Spannung und Schönheit ist. Beide streben danach, den “Kontakt des Menschen mit der Urquelle des Lebens” (Scholem, 1960, S. 45) und einen Schlüssel zu seinem Innenleben und zum Innersten zu finden, die zugleich voller unendlicher Bedeutungen sind. Es sind Hüllen, die andere Hüllen verbergen, so wie das Hirn von mehreren Membranen umhüllt sei oder wie die Nuß Schale und feine Häutchen habe, die den Kern umhüllen, in einem Bild aus dem Zohar (I. 19 b, zit. von Scholem 1949, S. 28). Beide sind sie ein “Produkt von Krisen” (ib. S. 49) und wenden sich immer wieder entschieden von der Not in den Verstricktheiten und Verwirrtheiten in der Außenwelt ab, um die Lösung in den inneren, tief verborgenen und vielschichtigen Sinnzusammenhängen zu finden.

Den Ausgangspunkt für den Mystiker bildet die “mystische Erfahrung”: das Erleben von etwas Unausagbarem, Unfaßbarem im Kern des Selbst, das Eigentlichste, das Wesen, doch “us unbenant, us unbekant” (“es ist ohne Namen, es ist unterkannt”, Meister Eckhart, Ruh, 1989, S. 48) und nur zugänglich mit der Hilfe von Paradoxa: “us licht, us clâr, us vinstre gâr” (“es ist hell, es ist klar, es ist ganz finster” (l.c.)). Ganz ähnlich lesen wir im Buch Zohar von “dem Funken undurchdringlicher Dunkelheit — *botzina de-qardinuta*” (Matt, S. XIX).

Am nächsten zu dieser Urerfahrung scheint mir der unaussprechliche Kern des Traumerlebens zu kommen. Wenn wir uns beim Erwachen den Traum vergegenwärtigen wollen, finden wir oft eine bilderreiche Erzählung, die zuweilen von starken Affekten begleitet wird, und doch auch ein nagendes Gefühl, daß sich das Wesentlichste des Traumerlebens unserem Erinnern und Erfassen entzieht. Freud sagte denn auch, daß jeder Traum gleichsam mit einer Nabelschnur mit dem Dunkeln verbunden sei und sich ins Unergründliche verliere. Wie beim Traum gibt es zuweilen auch so etwas Unausagbares, Überwältigendes bei den Affekten, handle es sich nun um Freude und Lust, oder um Grauen, um Angst und Verlorenheit, v.a. aber auch um die Abgründe von Scham und Schuld. Ganz besonders ist uns aber dieses Erleben des allerinnigsten Wesens in der

Liebesbeziehung bekannt. Alle kommen sie aus einem Urgrund des Erlebens, des Selbstseins, und zugleich des Nicht-mehr-selbst-seins. Urgrund wird Ungrund, wird Abgrund, wie es im 42. Psalm heißt: “Die Tiefe ruft die Tiefe, in der Stimme [zur Stimme] deiner Wasserstürze (*Tehóm el tehóm qoré leqól tzinnorécha*). All deine Sturmwellen und Wogen gehen über mich hin.” Der Abgrund ruft dem Abgrund zum Ton überwältigender Katarakte. Wenn wir diesen Spruch als Sinnbild für eine traumatische innere Erfahrung nehmen — was ist das Unheil, worauf es sich bezieht? Es sind, im biblischen Text, Trauer, Hohn, Verzweiflung, das Vergessen- und Verlassensein vom Göttlichen, die die Seele bedrängen. In radikalem Gegensatz dazu können wir das Bild als Gleichnis nehmen für ein ekstatisches Erleben radikaler Innerlichkeit und Erfassens der Totalität des Seins. Oder es mag beides zugleich sein: ein Abgrund des Grauens und ein Abgrund der Ehrfurcht und des Staunens. Meister Eckhart braucht den gleichen Passus “*abissus abissum invocat*”, um zu postulieren, daß auf die Tiefe des mystischen Wortes die Tiefe von dessen Deutung antworte (Ruh, S. 51). So sollte es in der Tat *idealiter* auch in der psychoanalytischen Erfahrung sein!

Und dann ist es ganz wesentlich das Denken aus dem Konflikt von Gegensätzen und dem unablässigen Bemühen um deren Versöhnung, die dem mystischen Denken und Erleben und dem psychoanalytischen Prozeß gemein sind — das dialektische Denken. Damit ist es das Vorherrschen von Paradoxien, scheinbar unlösbaren Gegensätzen und Widersprüchen, die im Inneren nebeneinander bestehen. Freud sprach über den Primärprozeß als der Gesetzlichkeit eines Denkens, das durch das Unbewußte beherrscht wird und in dem nicht das aristotelische Prinzip des ausgeschlossenen Dritten gilt, und Pinchas Noy sah in ihm die spezifische Gesetzlichkeit der Innenwelt, die Sprache des Subjekts, des Selbst, und damit besonders auch des Schöpferischen überhaupt, gegenüber dem von aristotelischen Kategorien der Logik bestimmten Erfassen der Außen- oder Objektwelt. Mystisches Erleben wie psychoanalytische Haltung bedeuten ein resolutes Sichhinwenden zur Innenwelt, zur eigenen Würde und überragenden Bedeutung der Subjektivität. Die Denkgesetze des Primärprozesses sind aber, wie gesagt, identisch mit denen des mythischen Denkens, so wie sie Cassirer herausgearbeitet hat.

Der große Gegensatz zwischen der mystischen und der psychoanalytischen Anschauungsweise wird am ehesten aus einem Gedankengang von Gerschom Scholem deutlich: “Das Hineinscheinen der Transzendenz ins Kreatürliche, ihre Bezogenheit aufeinander nach dem Gesetz des Symbolischen, gibt der Welt des Kabbalisten ihren Sinn: ‘was unten ist, ist oben, und

was innen ist, ist außen.’... Alles ist miteinander verbunden und ineinander auf unfaßbare, aber doch präzise Weise enthalten. Nichts ist ohne unendliche Tiefe, und von jedem Punkt aus kann diese Tiefe des Unendlichen anvisiert werden.” Zu diesem symbolischen Aspekt trete der magische, “der nicht nur alles in allem erscheinen, sondern auch alles auf alles wirken läßt” (Scholem, 1960, S. 164 – 166, meine Betonung). Ein Beispiel: “Rabbi El’azar sagte: ‘Mein Schweigen baute den Tempel in der Höhe und baute den Tempel in der Tiefe’²” (Zohar, 1: 2a)

Scholem (1991, p. 139; ich übersetze aus der englischen Version zurück) zitiert ein fast unglaublich wirkendes Wort des Rabbi Dov Baer von Mezhirech (des *Maggid*, oder Predigers, von Mezritsch), eines der bedeutendsten Vertreter des osteuropäischen Chassidismus, aus dem Jahr 1770. Er spricht vom Unbewußten, “*kadmút ha séchel*”, lange bevor dieser Begriff im westlichen Schrifttum bekannt wurde: “Die Zaddikim machen Gott, wen man so sagen darf, ihr Unbewußtes.” Damit ist gemeint, daß das Göttliche so zur Tiefe der Seele des *Zaddik* werde, daß er als seine Durchgangspforte zu den Menschen dienen kann. Ohne daraus einen Wortwitz machen zu wollen, können wir in der Psychoanalyse den Satz umkehren: daß das Unbewußte für uns “Gott” werde, nicht unbedingt im Sinn einer Idolatrie (obwohl es dies werden mag), sondern daß wir, wenigstens teilweise, die Gottesvorstellung als Ausdruck unbewußter Mächte und deren Symbolisierung verstehen können: Gott nämlich als Symbol für Gewissen in seinen großenteils unbewußten Dimensionen, für unsere individuelle Identität, oder für die untergründige zeitüberdauernde Identität einer Gemeinschaft, in ihren Widersprüchen, Konflikten und Komplementaritäten (Wurmser, 2001).

Ein dialektisches Verständnis der Mystik

Ich versuche, mich der Mystik überhaupt, vor allem aber der jüdischen Mystik und ihrem Hintergrund durch die Komplementarität verschiedener Gegensätze, eben dialektisch, anzunähern.

Ich beginne mit zwei faszinierenden Midraschim, die ich schon in meinem Buch “Die Ideen- und Wertewelt des Judentums” zitiert habe: Der erste Midrasch stammt aus Sifrei, einem außertalmudischen Kommentar zum 4. Buch Moses: “Es steht geschrieben: ‘Und ihr seid meine Zeugen, — sagt der Herr — und ich bin Gott.’ [Jes. 43.12: “we’atém edáj, ne’um JHWH, wa’aní El’] Das heißt: ‘Solange ihr für mich zeugt, bin ich Gott; aber hört ihr auf, für mich zu zeugen,

² *schtika dili vana makdescha le’ela uvana maqdescha letatta*

bin ich nicht mehr Gott” (Sifre Deut. 346; zit. v. L. Finkelstein: “Akiba”, S. 213). Es ist ein Wort auch der tiefen Reziprozität, der Gegenseitigkeit von Gott und Einzelmensch, vom Göttlichen und der Menschheit.

Etwas ganz Ähnliches sagt der Zohar, das heilige Buch der jüdischen Mystik. Es geht aus vom Satz in Lev. 26.3: “Wenn ihr in meinen Satzungen wandelt und wenn ihr meine Pflichten beobachtet und sie ausführt (schafft: wa’assitém otám),” und fragt: “warum ‘macht’?” Darauf wird geantwortet: “Wer die Befehle der Thora erfüllt (schafft: avíd) und in meinen Wegen wandelt, von ihm könnte man sagen, es sei, als ob er den erschüfe, der in der Höhe ist. Es sagte der Heilige, gepriesen sei er: Es ist, als ob er mich geschaffen und zum Dasein gebracht hätte, und deswegen heißt es: ‘wenn ihr sie schafft’” (Zohar, zu Leviticus, Bechuqotáj, 113b; Übers. Bd. 5, S. 153; modif.; s.a. Drob, S. 39).

Nun wird dasselbe Jesajas-Wort des ersten Midrasch vom Koran aufgegriffen (in Sura 7/173 [in meiner Koran-Ausgabe, in 7/171 in der Reclam-Ausgabe von Dschelaladdin Rumi, hgb. von Annemarie Schimmel, S. 7]): “... das Lieblingswort der Mystiker war seit altersher das urewige Gespräch Gottes mit der noch ungeschaffenen Menschheit, da Gott fragt: ‘Bin ich nicht euer Herr?’ ... (*alastu birabbikum*), worauf die künftige Menschheit antwortet: ‘Ja, wir bezeugen es’ — durch diesen Vertrag ist die ewige Bindung des Menschen an Gott, des Liebenden an den Geliebten festgelegt.”

Muhammad al-Ghazzali (gestorben 1111), also rund anderthalb Jahrhunderte vor Dschelaladdin Rumi, vertrat eine Theorie der Skepsis, in Längls Zusammenfassung: Die Instanzen der Sinne und der Vernunft sind trügerisch, die Realität ist eingebildet. Auch bei ihm ist das Ziel die unmittelbare Erfahrung Gottes, durch die Negation der Welt. Die muslimische Bewegung der Sufis entsprang der alten jüdisch-prophetischen Tradition der “*Tzofim*,” der “Späher” (die Worte entsprechen einander, obwohl eine etymologische Verwandtschaft stark in Zweifel gezogen wird), die ihrerseits auf die biblischen Propheten, die *Nevi'im* zurückgehen (ich verdanke diese Angaben W. Längl). So heißt es im ersten Buch Samuel über die *Nevi'im*, sie seien “*mitnabb'im*”, was als “speaking in ecstasy” übersetzt wird (s.u.). Ihre Ekstase wird von Musik begleitet. So sind diese biblischen Propheten Mystiker, und ihre Tradition setzt sich im Mittleren Osten fort. Bekanntlich ist es auch für die Sufis so, daß Musik und Tanz für sie eine wichtige Rolle bei der mystischen Ekstase spielen. Wir haben ja von den “tanzenden Derwischen” gehört. Bewegung, Musik und Meditation dürften aber bei allen Bewegungen mystischer Versenkung

wichtig sein. So kennen wir das verzückte Tanzen der Chassidim zur Klezmermusik oder einfach auch nur zum Gesang ohne Instrumente, namentlich auch im Gottesdienst.

Interessant ist nun, daß es eine Bewegung jüdischen Sufismus, eine stark von den Sufis, namentlich auch von Al-Ghazzali beeinflusste, mystische und ethisch-asketische Vertiefung des aristotelisch-rational geprägten Judentums von Maimonides gab, der von seinen Nachkommen in Ägypten gepflegt und getragen wurde (P. Fenton: “Abraham Maimonides (1187 - 1237): Founding a Mystical Dynasty” in Idel & Ostow).

Meister Eckhart (ca 1260 - 1327), der bedeutendste mittelalterliche deutsche Mystiker, benutzt jenes Wort “Abgrund dem Abgrund” (*Abissus abissum invocat*) als Prolog zur Auslegung seines Gedichtes “*Granum sinapis*”, wo es heißt “den selben reif nî sin begreif” (diesen Reif [der Dreieinigkeit] hat nie Verstand begriffen): “er ist eine Tiefe ohne Grund, jenseits der kreatürlichen Kategorien Zeit, Spezies, Raum... In ihrer geheimnisvollen Unerfaßbarkeit jenseits menschlicher Kategorien wird die Wüste vom Dichter ... heraufbeschworen” (Ruh, S. 51 - 53). Das Ich muß, wie Raum und Zeit ausgelöscht werden: “Wirt als ein kint/ wirt toub, wirt blind!/ dîn selbes icht/ mûz werden nicht,/ al icht, al nicht trîb uber hôr!/ lâ stat, lâ zît,/ ouch bilde mît!/ genk âne wek/ den smalen stek,/ sô kums du an der wûste spôr”: In der Übersetzung von Ruh: “Werde wie ein Kind, werde taub, werde blind! Dein eigenes Ich muß zunichte werden, alles Etwas und alles Nichts treibe hinweg! Laß Raum, laß Zeit, meide auch ds Bild! Gehe ohne Weg den schmalen Pfad, dann findest du der Wüste Fußspur.” (S. 48/49).

Wie in den zuerst erwähnten Midraschim heißt es bei Eckhart: “Wäre aber ich nicht, so wäre auch ‘Gott’ nicht: daß Gott ‘Gott’ ist, dafür bin ich die Ursache; wäre ich nicht, so wäre Gott nicht ‘Gott’” (Ruh, S. 162).

Von Gott kann nur in Verneinungen gesprochen werden; das Sein wird, wie bei al-Ghazzali, als Nicht-Sein bestimmt. Es ist die Theologia negativa. Eckhart beruft sich dabei auch auf den bedeutendsten jüdischen Philosophen und Mystiker des Mittelalters, Rabbi Mosche ben Maimon (Maimonides, 1135 in Cordova, 1204 in Tiberias in Israel). Eckhart sagt: “Ein [d.h. Gott] ist ein Versagen des Versagennes” (Ruh, S. 57).

So heißt es denn auch dreieinhalb Jahrhunderte später bei Angelus Silesius (1624 - 1677): “111. Die Gottheit ist ein nichts. Die zarte Gottheit ist ein nichts und übernichts:/ Wer nichts in allem sicht/ Mensch glaube/ dieser sichts.” Er eröffnet aber seinen “Cherubinischen Wandersmann” mit einer Reihe von Versen, die etwas ganz Ähnliches wie die beiden zuvor

zitierten Midraschim sagen (8 - 11): “8. Gott lebt nicht ohne mich: Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nun kan leben/ Werd’ ich zu nicht Er muß von Noth den Geist auffgeben.” “9. Jch habs von Gott/ und Gott von mir. Daß Gott so selig ist und Lebet ohn Verlangen/ Hat Er so wol von mir/ als ich von Jhm empfangen.” “10. Jch bin wie Gott/ und Gott wie ich. Jch bin so groß als Gott/ Er ist als ich so klein: Er kan nicht über mich/ ich unter Jhm nicht seyn.” “11. Gott ist in mir/ und ich in Jhm. Gott ist in mir das Feur/ und ich in Jhm der schein: Sind wir einander nicht gantz jnniglich gemein?” Und zur Überzeitlichkeit: “13. Der Mensch ist Ewigkeit. Jch selbst bin Ewigkeit/ wann ich die Zeit Verlasse/ Und mich in Gott/ und Gott in mich zusammenfasse.” Das Überspringen der Grenze: “15. “Die über-Gottheit. Was man von Gott gesagt/ das gnüget mir noch nicht: Die über-Gottheit ist mein Leben und mein Liecht.”

Das Ziel des mystischen Weges ist aber die *unio mystica* — wiederum bei Meister Eckhart: “Ô sêle mân/ genk ûz, got ân!/ sink al mân icht/ in gotis nicht,/ sink in dî grundelôze vlût!/ vlî ich von dir,/ du kumst zu mir./ Vorlîz ich mich,/ sô vind ich dich,/ ô überweselîchez gût!” In der Übersetzung: “O meine Seele, geh aus, Gott ein! Sinke mein ganzes Etwas in Gottes Nichts, sinke in die grundlose Flut! Fliehe ich von dir, so kommst du zu mir. Verliere ich mich so finde ich dich, o überwesenhaftes Gut!” (S. 49).

Bei Angelus Silesius wird die innere Identität von Seele und Gott so ausgedrückt: “32. Gott stirbt und lebt in uns. Ich sterb’ und leb’ auch nicht: Gott selber stirbt in mir:/ Und was ich leben sol/ lebt Er auch für und für.”

Eine Sonderform der *unio mystica* und der Liebesmystik ist die Leidensmystik: die Vereinigung mit dem gekreuzigten Gottessohn. Das beinhaltet die Abtötung und Zerstörung des Leibes in rigoroser Askese. Ich zitiere aus Ruhs Buch vom Töbener Schwesternbuch (wohl anfangs 14. Jahrhundert): “Etliche schlugen sich mit eisernen Ketten, etliche mit einer Peitsche, etliche mit Wachholderzweigen.” Die Askese hat den doppelten Zweck: den Eigenwillen zu töten, übrigens etwas, das auch bei Dostojewsky immer wieder auftaucht, d.h. die Grundsünde des “*svojevólje*” und das absolute Gebot, dieses zu unterdrücken, und die *compassio Christi*, die Vergegenwärtigung des Leidens Christi, in Ruhs Worten: die “*conformitas* mit Christus im Leiden” (Mechthild von Stans im Kloster Töb). “Die *unio mystica* ist fast immer mit visionären Zuständen verbunden. Die häufigste Erscheinungsform des Göttlichen ist das Licht. Sophie von Klinau (Töb) schaut die Vereinigung ihrer fleckenrein gewordenen Seele mit dem himmlischen Licht...” (S. 110). Visionen und Ekstasen werden durch die Askese sehr stark befördert.

Analyse einer Erzählung aus dem Zohar

Geschichtliche Hintergründe

Im 1. Buch Samuel, Kap. 10, weissagt der Prophet Samuel dem seine verlorenen Eselinnen suchenden Saul, er werde am Eingang der Stadt (Gibeah) Gruppen von Propheten (*nevi'im*) mit Leiern, Flöten, Pauken und Harfen begegnen, und diese "sprechen in Ekstase", also in einem veränderten Bewußtseinszustand, "*mitnabb'im*": "Der Geist Gottes (*ruach JHWH*) wird auf dich einwirken und du wirst mit ihnen in Ekstase sein (*hitnabbíta*) und du wirst zu einem anderen Mann werden (*wenehpachtá le'isch achér*)" (v. 6). Schon hier, also im 10. Jahrhundert v. d. Zeitr., lassen sich Hinweise auf mystisches oder mysterienähnliches Erleben finden: Initiation, den heiligen Geist, Bewußtseinsveränderung und eine radikale innere Verwandlung, und dies alles mit Musik und Tanz verbunden. Der Heilige Geist, der Jesus und seine Jünger erfaßt, erscheint im Neuen Testament wieder und wird dann zu einer der drei Wesenheiten, die die Dreieinigkeit ausmachen, hypostasiert. In der jüdischen Denktradition gibt es, wie wir sehen werden, viele Derivate dieses göttlichen Aspekts.

Ich fasse kurz einiges aus meinem früheren Buch zusammen: Die Ansätze der jüdischen mystischen Tradition im eigentlichen Sinne lassen sich auf die frühe Zeit des Talmud zurück verfolgen, auf die Zeit der gnostischen Bewegungen des Spätaltertums und des frühen Christentums, etwa das erste und zweite Jahrhundert. Auf ungefähr dieselbe Zeit weist ein Werk der Buchstaben- und Zahlenmystik, "das Buch der Schöpfung — *Sefer ha Jetzirá*" zurück. Der sogenannte deutsche oder aschkenasische Chassidismus, v.a. in Worms und Regensburg um 1200, konzentrierte sich ganz darauf, Gottesnähe in einer Vertiefung des Verstehens und Erlebens des Gebetes zu erreichen. Die Hohezeit der jüdischen Mystik kam indes mit dem Beginn der Kabbalah, d.h. "Überlieferung", beginnend 1180 mit dem Buch *Bahir*, zunächst v.a. in der Provence und in Katalonien. Deren Hauptwerk ist aber der *Zohar*, eine formell dem Midrasch ähnliche Ausdeutung der Bibel durch den spanisch-jüdischen Gelehrten Mosche de León gegen Ende des 13. Jahrhunderts. Eine weitere Blüte der Kabbalah war die Mystik von Itzchak Lurja in Z'fat (Safed), in Galiläa im 16. Jahrhundert. Ihre Hauptgedanken wurden vom Baal Schem Tov, dem Begründer des osteuropäischen Chassidismus, Mitte des 18. Jahrhunderts wieder aufgenommen und sowohl vertieft wie zu einer breiten Schichten der armen Bevölkerung

erfassenden mystischen Bewegung der gefühlshen Andacht und des Feierns der Freude, der Selbstbesinnung und psychologischen Einsicht umgestaltet.

In der jüdischen Mystik wird der Konzept des Konflikts, der schon in der Ethik wie in der Dialektik des Talmud ganz bestimmend ist, zu einer metaphysischen Bewegung in Gott selbst weiterentwickelt, — als Kampf wie als Komplementarität, als Streit wie als liebende Verschmelzung. Dabei wird der harten Logik des talmudischen Gesetzesstudiums eine sehr stark visuelle und mythopoetische Imagination, die manchmal sogar dem strikten Monotheismus zu widersprechen scheint, entgegengesetzt und dadurch eine sehr stark affektive Note eingeführt. Talmudische und mystische Religiosität ergänzen sich; sie widersprechen einander nicht, ähnlich wie Philosophie und Musik zueinander komplementär sein können. Einige der bedeutendsten Kabbalisten waren zugleich führende Gelehrte der *Halachá*, des talmudischen “Weges” (Halacha bedeutet “das Gehen”) eines gesetzestreuen Leben und der strengen Beachtung der Gebote, z. B. der große Denker und Mystiker, Rabbi Moshé ben Náchman (oder Nachmanides) von Gerona und Barcelona in der Mitte des 13. Jh., dessen halachische und exegetische Werke auch das heutige orthodoxe Judentum leiten, während sein mystisches Denken nicht aufgeschrieben wurde, sondern nur in strikter Esoterik den Schülern mündlich mitgeteilt wurde (s. Idel und Ostow, 1998).

Pardess

Die Gefahr des Vorgehens für den, der sich um die verborgenen Bedeutungen bemüht, wird kurz in der Vision oder dem Gleichnis in Chagiga 14b dargestellt³: "Vier betraten das Paradies/Pardes: Ben Azzai und Ben Zoma, Acher [der Andere, ursprünglich Elisha ben Abuja, der zum Ketzer wurde und seinen Ehrennamen verlor] und Rabbi Aqiva. R. Aqiva sagte ihnen: Wenn ihr zu den Steinen von reinem Marmor [die Wasser vortäuschen] kommt, ruft nicht: `Wasser, Wasser!' Denn es heißt [in Psalm 101. 7]: `Niemand, der Lügen spricht, wird vor meinen Augen bestehen.' Ben Azzai warf einen Blick darauf und starb. Von ihm sagt die Schrift [Psalm 116.15]: `Teuer ist in den Augen Gottes das In-den-Tod-gehen seiner Heiligen.' Ben Zoma schaute und wurde wahnsinnig [umschrieben: nifga', geschlagen]. Von ihm sagt die Schrift [Sprüche 25,16]: `Findest du Honig, iß gerade genug, damit du dich nicht überißt und erbrichst!' Acher schnitt die Sprößlinge ab (qitzetz bineti'ot). Rabbi Aqiva ging dahin in

Frieden." Die unmittelbaren Folgesätze befassen sich mit Kastration und Schwängerung, unmittelbar vorher behandelt der Text das Problem von Verschweigen und Diskutieren geheimer Wahrheiten, Geheimhaltungspflicht und Enthüllung, Verbot und Verehrung des Aussprechens. Wer sich mit den verborgenen Bedeutungen befaßt, wird in seinem Leben, in seiner Vernunft oder in seiner Ethik bedroht. Nur der Meister, der Rabbi, entgeht ohne Schaden.

Doch eröffnet diese Geschichte noch viel tiefere Dimensionen, nämlich einen Einblick in die frühe Mystik und deren Warnung vor der Gefahr der Versenkung in die Tiefen der eigenen Seele.

Es ist diese Gefahr, die immer wieder zur Warnung vor der mystischen Innenschau geführt hat, z.B. auch zur Mahnung, niemand dürfe sich mit der Kabbalah beschäftigen, der noch nicht vierzigjährig sei.

[Mystik als Traumakompensation]

Ich möchte in diesem Abschnitt einen Gedanken etwas ausführen, der in mir durch eine Bemerkung von Joseph Dan im ersten Band seines vierbändigen Werkes zur jüdischen Mystik angeregt wurde. Im Zusammenhang mit der eben erwähnten Hechalotmystik (dem "Aufstieg" zu den himmlischen Palästen, bzw. Ein- oder Abstieg in die innere Tiefe, und der Vision der göttlichen Welt und Gestalt) des 2. Jahrhunderts zitiert er Rachel Eliors Ansicht, "die Hechalotmystik widerspiegle das Ritual der Opfer und Gesänge im heiligen Tempel, die Terminologie dieser Literatur folge den priesterlichen Tempelfunktionen und das Auftauchen der jüdischen Mystik im Altertum solle daher als eine vergeistigte Fortsetzung der Tempelrituale aufgefaßt werden. Nach dieser Ansicht soll der Anfang der jüdischen Mystik im Altertum als eine Reaktion auf das schreckliche Trauma der Zerstörungen von Jerusalem und des Tempels angesehen werden" (Dan, S. 107; meine Betonung). Ähnlich postuliert Chernus (zit. ebenda), "der Aufstieg der jüdischen Mystiker ist ein geistiger Ersatz für die Pilgerfahrt nach Jerusalem." Die in den Manuskripten beobachtbaren Anachronismen wären dann absichtlich: "eine Verleugnung der traumatischen Tragödie der Tempelzerstörung" (S. 117). Eine höhere Wahrheit, die den allgemein, von Talmud und Midrasch anerkannten Wahrheiten widerspreche, beruhe auf mystischer Erkenntnis. Eine mystische Geschichtsschreibung, die der gegebenen Chronologie

³ ich wies auf diesen Midrasch schon kurz in "Magische Verwandlung..." S. 315, hin.

widerspricht, drücke diese tiefere, komplexere mystische Wahrheit aus (wir sahen etwas Ähnliches zuvor in der Legende von Moses' Besuch in der Akademie von Rabbi Aqiva). Rabbi Eliezer ben Hyrkanos der Große und Rabbi Aqiva (Akiba) werden zu zentralen Gestalten in dieser mystischen Geschichte.

Nun ist es aber so, daß mehrere andere mystischen Aufschwünge unmittelbar gewaltigen geschichtlichen Katastrophen folgen: der sogenannte "aschkenasische Chassidismus" im 12. Jahrhundert (v.a. im Rheinland und in Regensburg) nach der Vernichtung vieler Gemeinden in den Kreuzzügen und dem Märtyrertod im Feuer all derer, die sich der Taufe widersetzen; die Blüte der Mystik in Zfat (Safed) in Galiläa im 16. Jahrhundert im Gefolge der ebenso traumatischen Vernichtung des spanisch-portugiesischen Judentums, und schließlich der galizianische Chassidismus in Nachfolge des Vernichtungszugs des Kosakenführers Chmielnicki und anderer Pogrome. Einzig die provenzalisch-katalanische Mystik am Ende des 13. Jahrhunderts scheint mehr als Reaktion auf die rationalistisch-philosophische Durchdringung des Judentums durch Maimonides und andere arabisch-jüdische Exegeten, die eine Verbindung der jüdischen Geisteswelt mit der aristotelischen Metaphysik erstrebten, zu verstehen zu sein.

Jede dieser geschichtlichen Katastrophen wirkte als mehrfaches Trauma: durch ihre Gewalt, durch den Verlust von Leben, Tradition, Kultur, Haus und Gut, durch die Erschütterung des Vertrauens in eine metaphysisch gegründete Gerechtigkeit.

Die eine mögliche Antwort auf solche Traumatisierung war deren Verarbeitung in der Weise, die ich als tragische Verwandlung beschrieben habe, hier konkret als mühsam genaueste, rechtlich-ethische Erfüllung des Gesetzes im Talmud und der darauf aufgebauten Exegetik, die in der Kodifizierung der Halachah bis in genaueste Details gipfelte, v.a. im Schulchan Aruch durch Joseph Caro, wiederum anfangs des 16. Jahrhunderts. Caro selbst stammte aus einer aus Spanien vertriebenen Familie, die sich nach Bulgarien geflüchtet hatte; er selbst war nicht nur der Kodifikator des Gesetzes, sondern nahm auch selber Teil an der mystischen Renaissance in Z'fat.

Nicht an deren Stelle, sondern zusätzlich zu ihr tritt magische Verwandlung: die Wiederherstellung des Tempeldienstes durch die Kraft der Worte in der Hechalotmystik, die Vereinigung mit dem Göttlichen durch die Macht der ganz genau gesprochenen Gebete im deutschen Chassidismus, die Enthüllung der Geheimnisse durch die Zahlen- und Buchstabenmystik und damit die Macht über das Böse in der provenzalisch-katalanischen

Kabbala (v.a. in Bahir und Zohar), und schließlich die Herbeiführung der Erlösung und das Ungeschehenmachen des Traumas durch die “Zurückführung der zersprengten Funken” und der “Wiederherstellung der Welt” (Tiqqún ha-Olám) durch inbrünstige Andacht im Gebet und in der guten Handlung in der lurjanischen und galizianisch-chassidischen Mystik.

Die Gegensätze, die sich in Talmud und Mystik gleichermaßen in variabler, oft komplementärer Form verfolgen lassen, sind die zwischen Messianismus und Antimessianismus, Tradition und Erneuerung (Dan, 1986, “Jewish Mysticism and Jewish Ethics”, S. 9), rationalistischer philosophischer Erklärung und emotionell verinnerlichter, visionärer Schau des Verhüllten. Im Verlaufe dieser Entwicklung “wurde der Dualismus von Geist gegen Stofflichem, von Seele gegen Körper, zentral für das jüdische religiöse und ethische Denken, wie für das der anderen monotheistischen Religionen” (Dan, 1986, l.c., S. 58). Demgegenüber “hatte das Judentum des Altertums nicht den Begriff eines dualistischen Konflikts zwischen Körper und Seele und bestand auf dem physischen Ausdruck jeder religiösen und ethischen Praxis” (l.c.).

Im aschkenasischen Chassidismus “zählt nicht die Tat, sondern die Anstrengung und das Leiden. Die aschkenasischen Chassidim brauchten das alte aramäische Schlagwort ‘*lefum tza’ará agrá*’, das bedeutet: ‘Gemäß dem Leiden die Belohnung’” (S. 62). Im Verhältnis zu Gott überwiegt daher mehr und mehr Furcht über Liebe, Leiden über Freude.]

Die Lehre von den Sefirot

Ungefähr zur Zeit der Hechalotmystik und der Mischna (also etwa um das Jahr 200) entstand ein Werk, “Das Buch der Schöpfung, Sefer Jetzirá”, das in einer Art proto-wissenschaftlicher Analyse versuchte, die Weltwerdung auf Grund der 22 Buchstaben und der 10 Grundzahlen, Sefirót⁴, zu erklären. Die letzteren repräsentieren 5 Dimensionen: Ost-West, Nord-Süd, Oben-Unten, Vorher-Nachher und Gut-Böse. Die Schaffung von Welt und Mensch sei durch diese 32 Grundkräfte erfolgt. Es waren zunächst Philosophen und Naturwissenschaftler, die etwa im 10. und 11. Jahrhundert diese dynamische Theorie aufnahmen und weiter zu entwickeln versuchten. Erst in ihrem Gefolge bemächtigten sich im 12. Jahrhundert zuerst die aschkenasischen Chassidim El’azar von Worms und Jehuda heChassid (Judah der Fromme) von Regensburg und, vermutlich unabhängig von ihnen, ungefähr gleichzeitig die ersten Kabbalisten in der Provence

⁴ Das Wort Sefirá (Sfirá) hat eine doppelte Herkunft. Im Hebräischen ist es abgeleitet vom Verbum safár und bedeutet “Zählung, Zahl, Aera, Datum,” doch auch “Erzählung” (von sippér). Zugleich aber klingt es

(dem Buch “Bahir”, “dem Glanz”, und den Schriften von Isaak dem Blinden) und in Gerona in Spanien, dieser Konzepte und entwickelten sie zu einer gewaltigen Vision des Göttlichen und seiner Emanationen in Form einer fein gegliederten Welt der 10 Sfirót (Sefirót), und damit auch einer Vision des Innerlichen und der Vereinigung der beiden (des Göttlichen und der Welt), in immer neuen Bildern, die das Verborgene enthüllen und doch nur andeuten sollen. Dabei bleibt der Konflikt zwischen Enthüllung und Esoterik, zwischen gewünschter Mitteilung und gebotener Geheimhaltung unauflösbar (Dan, Jew. Mystic., 1998, 2. Band, S. 30). Dieser Gegensatz manifestiert sich besonders in den kritischen Worten von Isaak dem Blinden gegenüber den Autoren von Gerona: “Sobald ein Buch geschrieben ist, gibt es dafür keinen Schrank mehr — *séfer ha-nichtáv en lo arón*” (l.c.).

[“Das Bild des Lebensbaumes [der Sfirót], der sich zwischen Erde und Himmel erstreckt, zeigte, daß die materiellen und geistigen Welten, das Reich des Hier und das Reich des Jenseits, nicht Gegensätze oder Feinde sind, sondern beide Teile der Einheit Gottes (...) Das Buch Bahir fand die Personifizierung des Bösen innerhalb der Kräfte von Gott selbst. Indem es die Quelle des Bösen mit der 5. Sfirá der Gevuráh, des ‘strengen Urteils’⁵, verknüpfte, stärkte und betonte der Bahir die Rolle Satans in der jüdischen Tradition als eines anklagenden Engels, der aggressiv Gottes Rache gegen die Gesetzesübertreter beschwor. Aber hier verwandelte der Bahir wiederum ein mythologisches Bild in ein Strukturprinzip der erschaffenen Welt. Das Böse wird durch ein Übermaß des strengen Urteils Gottes verursacht, das nicht durch Barmherzigkeit gemildert wird. Die letzte Ursache von Unglück liege daher nicht nur in uns selbst, sondern in einer Störung des Gleichgewichts der Sfirót” (Silberman, “Heavenly Powers. Unraveling the Secret History of the Kabbalah”, Castle Press, 2000, S. 64).]

In diesem Zusammenhang ist es wichtig, sich stets dabei daran zu erinnern, daß für die ganze jüdische Mystik und auch darüber hinaus Sprache, Schrift und Thora als absolut, als die schöpferische Grundkraft Gottes, nicht allein als Mitteilung Gottes an die Menschen verstanden werden. Sie gehen aller Weltenschöpfung voraus und dienen eben als Gottes Instrument. Gottes Geheimnisse liegen in dieser heiligen Sprache verborgen. Die Thora ist der “leuchtende Spiegel”, in dem sich die Erkenntnis spiegelt (Scholem, 1973, S. 265). “In einer solchen Kultur wird die Neigung, Gott in einem Buch zu finden, zumindest so natürlich sein wie ihn im Himmel

an das Griechische Sphaira (spätgriech. sfira) an, wovon unser Wort “Sphäre”: “Kugel, Ball”.

⁵ oft auch “Din”, d.h. “Gericht, Gerechtigkeit” genannt

zu suchen,” sagt Joseph Dan (III, S. 184). Gott wird gesehen als Vorsitzender der himmlischen Akademie, in der er mit den Weisen und Gelehrten die Thora studiert. Alles Sein: Geistes- und Gottesbereich, Text und Natur sind in numerisch-struktureller Harmonie verbunden (Dan, l.c. S. 187). Oder, wie der Zohar sagt: “Die ganze Thora ist ein einziger heiliger mystischer Name” (Scholem, 1973, S. 29).

Die provenzalische und spanische Kabbala des 13. Jahrhunderts entwickelte die Lehre von den 10 Sefirot zu einer gewaltigen Vision des Göttlichen und seiner Emanationen, “der Grundaspekte und –kräfte göttlichen Seins” [the potencies of divine being, Scholem 1991] und damit auch einer Vision des Innerlichen und der Vereinigung der beiden (des Göttlichen und der Welt), in immer neuen Bildern, die das Verborgene enthüllen und doch nur andeuten sollen.

Das in meiner Sicht gewaltigste Werk der jüdischen Mystik ist der Zohar, ein sehr poetisches Epos, das wohl alte Stränge der Überlieferung in einer neuen Synthese zusammenwob. Er ist das Haupt- und Grundwerk der Kabbala. Nicht umsonst wurde er durch die ganze jüdische Welt hin von vielen als das dritte heilige Buch, neben Bibel und Talmud, verehrt. Der Zohar (das “Leuchten”) wurde von Scholem dem großen kastilianischen Kabbalisten Rabbi Mosché de León von Guadalajara (1240 – 1305) als Autoren zugeschrieben, doch wird das Werk heute wieder eher als Ausdruck einer ganzen kabbalistischen Gemeinschaft und vielschichtigen Tradition angesehen (Green, S. LVII). Zugleich versteht man es historisch in neuen Untersuchungen auch als machtvollen Ausdruck des Protests gegen die aggressive und imperiale Ideologie des kastilischen Hofes und deren Vergöttlichung der Macht (Silberman, 2000) wie auch als eine groß angelegte Verteidigung des jüdischen Glaubens (Green, S. LIX). Vor allem aber wirkt er als Manifest des Glaubens, nämlich durch die Darstellung der mystischen Lehre als laufenden Bibelkommentars von Schim'on bar Jochai (2. Jahrhundert), dem Heiligen und Rebellen gegen die römische Verfolgung, der sich, der Legende nach, mit seinem Sohn 12 Jahre in einer Höhle vor den Römern versteckt hatte. Silberman sieht in ihm eine verhüllte Darstellung des religiösen Führers der kastilianischen Juden, Don Todros ben Joseph Abulafia, der “für immer die Verbindung zwischen Kabbalah und königlicher Ideologie zerschnitt” (S. 97).

Der Text ist außerordentlich schwer zu verstehen. Er wurde in einem von Mosché de León künstlich zusammengestellten Aramäisch geschrieben. Die mir zugänglichen Übersetzungen von Scholem sind nur von bestimmten, kürzeren Abschnitten, und die umfassende 5-bändige englische Übersetzung von Sperling und Simon ist oft nicht komplett, cursorisch oder unklar.

Die ebenfalls monumentale Übersetzung von Jeshajahu Tishby ist eine große Hilfe wegen ihrer tiefen Textstudien und der Aufweisung vieler Verständniszusammenhänge, aber sie ist immer noch nur eine Anthologie und nach Themen geordnet, nicht durchlaufend. Hingegen ist jetzt dank der Pritzker-Stiftung, eine neue vollständige Übersetzung durch Daniel C. Matt im Gang, von der bis jetzt 2 Bände herausgekommen sind. Sie ist auf einem außerordentlich hohen wissenschaftlichen Niveau mit ausreichenden Kommentaren gehalten und eine wirkliche Fundgrube.

Was im Zohar verständlich ist, zeigt große poetische Schönheit.

Ich möchte nun eine Erzählung daraus berichten (Scholem, 1949, S. 87 – 91; Scholem, 1960, S. 77 – 79, Zohar, Soncino übers. S. 284 – 302, Zohar 94b – 99b); denn wie im Psychoanalytischen muß es immer wieder um das konkrete und individuelle Beispiel gehen, das besser als die theoretischen Überlegungen zu erleuchten vermag, worum es geht. Die Komplementarität von direkter Erfahrung und Anschaulichkeit einerseits, und den Abstraktionen andererseits gilt für beide Bereiche.

Die Geschichte des “Alten von den Urteilen (oder Rechtssatzungen) — *Savá de Mischpatim*”

(“*Mischpatim*” bezieht sich dabei auf den Thoraabschnitt 2. Buch Moses, Kap. 21 - 24, der die Rechtsgrundlagen postuliert.)

“Rabbi Chija und Rabbi Jossi begegneten sich bei dem Turm von Tyros und freuten sich darüber. Es sagte Rabbi Jossi: Wie gut ist es, auf das Gesicht der göttlichen Gegenwart (*anpe schechinta*) zu schauen! Auf dem ganzen Weg hierher ärgerte ich mich über den alten Eselstreiber (*taja'a*), der mich die ganze Zeit über ausfragte [mit dummen Fragen, wie]: ‘Welche Schlange fliegt allein (*befiruda*) durch die Luft, während eine Ameise ganz ruhig zwischen ihren Zähnen liegt? Was beginnt in Einheit (*chibbura*) und endet in Getrenntheit (*piruda*)? Welcher Adler hat sein Nest in einem Baum, der nicht existiert, und dessen Jungen von Geschöpfen geplündert werden, die noch nicht geschaffen sind, an einem Ort, der nicht ist? Was sind die, die aufsteigend hinuntergehen und absteigend hinaufgehen? Zwei, die eins sind, eines, das drei ist? Wer ist die schöne Jungfrau, die keine Augen hat, und einen Körper, der verborgen und doch enthüllt ist, enthüllt am frühen Morgen, doch verborgen am Tag, und bedeckt mit Schmuck, der nicht ist?’ Auf diese Weise belästigte der Alte mich während des ganzen Weges mit seinen

Fragen. Endlich kann ich mich nun des Friedens und der Stille erfreuen, und wir können uns dem Gespräch über die Thora hingeben, statt die Zeit in dummem Geschwätz (*tohu*) zu vergeuden.’

Rabbi Chija fragte: ‘Kennst du denn den alten Treiber überhaupt?’

Rabbi Jossi erwiderte: ‘Das weiß ich, daß an seinen Worten nichts Wirkliches ist. Wüßte er etwas, hätte er über die Thora gesprochen und nicht den ganzen Weg an leerem Zeug verschwendet.’

Rabbi Chija fragte: ‘Ist der Treiber denn hier? Denn zuweilen geschieht es, daß in leeren Gefäßen Goldkörner liegen.’

Er sagte: ‘Ja, er ist hier und gibt seinem Esel zu essen.’

Daraufhin riefen sie ihn zu sich, und er kam und sagte ihnen: ‘Jetzt sind zwei zu dreien geworden, und drei zu einem.’

Es sagte Rabbi Jossi: ‘Habe ich dir nicht gesagt, daß seine Worte leer sind und Unsinn?’

Der alte Mann setzte sich vor sie und sagte: ‘Meine Herren (*rabbanan*)! Ich bin erst seit kurzer Zeit zum Eselstreiber geworden; zuvor war ich das nicht. Aber ich habe einen kleinen Sohn, und ich sende ihn zur Schule und möchte, daß er sich mit der Thora beschäftige. Wenn ich auf meinen Wegen einen Gelehrten erblicke, folge ich ihm, und heute hoffte ich, etwas Neues über die Thora zu lernen, doch heute habe ich gar nichts gelernt.’ Da sagte Rabbi Jossi: ‘Von allen Dingen, die ich von dir gehört habe, schockierte mich eines ganz besonders. Entweder hast du in Verrücktheit gesprochen, oder deine Worte sind leeres Geschwätz.’

Der alte Mann fragte: ‘Was meinst du damit?’

Es sagte [jener]: ‘Das über die schöne Jungfrau und alles damit.’

Der alte Mann eröffnete dann [die Auslegung] und sprach: ‘Der Herr steht mir bei. Ich fürchte mich nicht. Was kann ein Mensch mir antun?... Der Herr kommt zu meiner Hilfe... es ist besser dem Herrn zu vertrauen [als Fürsten]’ (Ps. 118. 6 - 9). Wie gut und angenehm, wie teuer und erhaben sind die Worte der Thora, und da bin ich und soll vor Herren sprechen, aus deren Mund ich bis jetzt überhaupt noch kein Ding erfahren habe? Aber ich muß darüber sprechen, und es gilt nicht, davor zurückzuscheuen (sich zu verbergen), Worte der Thora vor allen zu sagen.’”

Hier unterbreche ich nun kurz die direkte Zitierung. Es folgt unmittelbar eine längere Passage der Auslegung, wo der alte Mann scheinbar gar nicht auf jene Frage eintritt, sondern einen längeren Exkurs einflicht, der eine Reihe von Thoraversen einer mystischen Deutung unterwirft. Es handelt sich dabei zunächst um zwei anscheinend unbedeutende Verse aus

Leviticus (22.12/13): “Wenn die Tochter eines Priesters das Weib eines Fremden wird (Laien, *zar*), so darf sie nicht mehr von der Hebe (*trumá*) der heiligen Gaben [von der priesterlichen Kultabgabe] essen. Wenn aber eine Priesterstochter Witwe oder von ihrem Mann verstoßen wird, und sie hat keine Kinder und kehrt wieder in das Haus ihres Vaters zurück... so darf sie von der Speise ihres Vaters essen...” Diese Stelle wird nun auf sinnreiche Weise mit dem Abstieg der Seelen vom Göttlichen ins Irdische, ins Fremde, und deren Rückkehr zur ursprünglichen Reinheit verknüpft. Das irdische Gebot erlangt dadurch eine durchaus metaphysische Bedeutung. Selbst Träume müssen nach gewissen Regeln gedeutet werden (*u mah i millin de chelma itzrichu lemefshar lon lefum orchoj*), sagt der Alte, und so müssen die Worte der Thora auch über ihren wörtlichen Inhalt hinaus verstanden werden. Des Priesters Tochter bedeute die höhere Seele, die vom bösen Trieb im Menschen, dem “Fremden”, heruntergezogen werde und nun nicht mehr der heiligen Speise teilhaftig werden könne. Der Absturz in die Unreinheit sei aber eine große Demütigung (*aluvta*). Die Seelen werden auf der Waagschale der Gerechtigkeit (*Tzedeq*) gegen die der Täuschung (*Mirma*) gewogen. Siege die Seite des Gerechtheits, so werde die Seele in ihrer weiteren Wanderung von einem göttlichen Kleid, “einem wertvollen schützenden Gewand”, umhüllt und mit dem Siegel des Gottesnamen (*Eloah*) beschützt. Da erscheint auch die schöne Stelle, wo es heißt, daß der Regenbogen sein äußeres Kleid, den Glanz der Ehre, abgestreift und Moses zu seinem Schutz gegeben habe, als er auf den Berg stieg, so daß er alles Großartige [d.h. die großen Zusammenhänge, die Zukunft, die Thora und damit Gott selbst] zu schauen vermochte⁶. Der Alte spricht in seiner mystischen Sicht und Deutung davon, wie am Sabbatstage unzählige neue heilige Seelen aus dem Baum des Lebens austreten und in die Erdenbürger am Abendbeginn des heiligen Tages einziehen und während des Tages da auch weilen, um am Schluß des Sabbaths wieder in die Lichtregionen zurückzukehren und mit heiligen Kronen des Glanzes gekrönt zu werden. So gebe Gott jedem zu seiner Seele eine andere Seele für den Sabbath, ohne damit aber seine Werktagsseele zu beeinträchtigen und darben zu lassen. Der Alte spricht von der höchsten Wirklichkeit, von Gott in seinem Lichtgewand, dem “Geheimnis von der absoluten Einheit ohne Trennung” (*raza chada belo firuda*).

Wir bemerken, wie hier in subtiler Weise die Fragen, die er selber unterwegs gestellt hatte, in verhüllter Weise aufgegriffen und z.T. beantwortet werden. Doch will ich hier noch nicht

⁶ Tishby erklärt: “The bow is the *Shekhina*, in which appear the colors of the *sefirot*. When it dwells below, it is garbed in clouds of glory” (I, S. 196)

genauer dieser Exegese folgen, sondern zur Antwort kommen, die der Alte auf Rabbi Jossis ungehaltene Forderung nach der Bedeutung jener sechsten Frage, der nach der "augenlosen Jungfrau", gibt. Der Text fährt fort: "Die beiden Gelehrten warfen sich weinend vor dem Alten nieder und sagten ihm: 'Wären wir nur deswegen in die Welt gekommen, um diese Worte aus deinem Mund zu hören, hätte es genügt.' Der Alte antwortete: 'Freunde, es war nicht nur, um das zu sagen, was ich bis jetzt gesagt habe, daß ich in dieses Gespräch mit euch getreten bin, denn ein alter Mann wie ich würde sich nicht auf dies eine Wort beschränken, das nur kisch-kisch macht und nichts sagt (wie eine einzelne Münze in einem Krug). Wieviele Weltenkinder leben in Verwirrtheit ihres Geistes und sehen nicht den Weg der Wahrheit (Geradheit) in der Thora, und die Thora ruft sie jeden Tag in Liebe zu, und sie wenden ihr nicht einmal ihren Kopf zu.'" Die Fortsetzung zitiere ich nun in der Übersetzung von Gerschom Scholem: "Freilich, die Thora läßt ein Wort aus ihrem Schrein nach außen gehen, und es erscheint einen Moment und verbirgt sich sofort. Und wo sie aus ihrem Schrein sich offenbart und sogleich sich wieder verbirgt, so tut sie das nur für die, welche sie erkennen und mit ihr vertraut sind. Denn die Tora ist wie eine schöne und wohlgewachsene Geliebte, die sich in einer verborgenen Kammer in ihrem Palast verbirgt. Sie hat einen einzigen Geliebten, von dem niemand weiß und der im Verborgenen bleibt. Aus Liebe zu ihr umwandert dieser Geliebte immer wieder das Tor ihres Hauses und läßt [in der Suche nach ihr] seine Augen nach allen Seiten schweifen. Sie weiß, daß der Geliebte stets das Tor ihres Hauses umkreist. Was tut sie? Sie öffnet einen kleinen Spalt in jener verborgenen Kammer, wo sie ist, enthüllt für einen Augenblick ihr Antlitz dem Geliebten, und sofort verbirgt sie sich wieder. Alle, die etwa bei jenem Geliebten wären, würden nichts sehen und nichts wahrnehmen. Nur der Geliebte allein sieht es, und sein Inneres, sein Herz und seine Seele gehen nach ihr aus, und er weiß, daß aus Liebe zu ihm sie sich einen Augenblick ihm offenbart und in Liebe zu ihm entbrannte. So auch steht es mit dem Wort der Thora. Sie offenbart sich nur dem, der sie liebt. Die Thora weiß, daß jener Herzensweise (d.h. Mystiker, *chakima de libba*) täglich das Tor ihres Hauses umkreist. Was tut sie? Sie enthüllt ihm ihr Antlitz aus ihrem verborgenen Palast und winkt ihm zu und kehrt sofort an ihren Ort zurück und verbirgt sich. Alle die dort sind, sehen es nicht und wissen es nicht, nur er allein, und sein Inneres, sein Herz und seine Seele gehen nach ihr aus. Und daher auch ist die Thora offenbar und verborgen und geht in Liebe zu ihrem Geliebten und erweckt die Liebe bei ihm. Komm und sieh: so ist der Weg der Tora. Am Anfang, wenn sie sich dem Menschen zuerst enthüllen will, gibt sie ihm für einen Augenblick

einen Wink. Versteht er ihn, so ist es gut; versteht er ihn nicht, so sendet sie zu ihm und nennt ihn töricht. Die Thora sagt zu dem, den sie zu ihm sendet: sage jenem Toren (*péti*), er solle hierher kommen, damit ich mit ihm spreche. Davon heißt es [Prov. 9.4]: ‘Wer töricht ist, kehre hierher ein, spricht sie zu dem, dessen Sinn blind ist.’ Kommt er dann zu ihr, so beginnt sie, mit ihm hinter einem Vorhang zu reden, Worte, die seinem Verständnis entsprechen, bis er ganz langsam näher hinschaut und eindringt, und das wird *Drascha* genannt [die talmudische Ableitung der überlieferten Gesetzesformen nach bestimmten hermeneutischen Regeln aus dem Wortlaut der Thora]. Dann spricht sie mit ihm durch einen dünnen Schleier allegorischer Worte [*millin de-chida*], und das wird unter *Haggada* [Erzählung] verstanden. Dann erst, wenn er mit ihr vertraut geworden ist, enthüllt sie sich ihm von Angesicht zu Angesicht und spricht mit ihm von allen ihren verborgenen Geheimnissen und allen ihren verborgenen Wegen, die seit den Urtagen in ihrem Herzen sind. Dann wird ein solcher Mensch vollendet genannt, ein ‘Meister’, das heißt aber ein ‘Vermählter der Tora’ im genauen Verstand, wie der Meister des Hauses (*mare deveta*), dem sie alle ihre Geheimnisse enthüllt und nichts von ihm fernhält und verbirgt. Sie sagt zu ihm: siehst du jetzt, wie in jenem Wink, den ich dir am Anfang in einem Worte zugewinkt habe, so und so viele Mysterien enthalten sind und wie es wirklich darum steht? Dann sieht er ein, daß zu jenen Worten in der Tat nichts hinzuzufügen und nichts von ihnen wegzunehmen ist. Und dann wird ihm erst der wahre Wortsinn der Tora, so wie er dasteht, klar, zu dessen Wortlaut weder ein Buchstabe hinzuzufügen noch von ihm wegzunehmen ist. Und darum sollen die Menschen acht darauf geben, der Thora nachzugehen [das heißt, sie mit großer Präzision zu erforschen], um so ihre Geliebten zu werden, wie beschrieben worden ist” (soweit Scholems Übersetzung, mit kleinen Modifizierungen).

Dies ist die Antwort auf die Frage nach der “Jungfrau ohne Augen,” nämlich die Bedeutung: ungesehen, unsichtbar, verborgen. Darin ist aber auch eine Anspielung auf Rachel, die ihre Augen ausweint für ihre Kinder, wie sie ins Exil wandern (Jeremias, 31.15).

Der Text fährt fort: “Komm und sieh: ‘Wenn er sich eine andere nimmt [heiratet]’ (Exod. 21.10): Bei diesem Vers handelt es sich darum, wie vielfältig und erhaben die Wanderungen, die alle Seelen unternehmen, sind. Alle begeben sich zur Wanderung (*gilgula*, wörtl. ‘Rollen’), und die Menschenkinder (*bnei nascha*) kennen die Gotteswege nicht; sie wissen nicht, wie die Waage aufgestellt wird, noch wie sie jeden Tag und zu allen Zeiten beurteilt werden, noch wie die Seelen vor Gericht kommen, bevor sie in diese Welt eintreten, und wie sie vor Gericht kommen,

nachdem sie diese Welt verlassen haben. [Sie wissen nicht,] wieviele Wanderungen und wieviele geheime Werke (*ovadin stimin*) der Heilige, gepriesen sei er, mit vielen nackten Seelen [*nischmatin artila'in*, den höheren Seelen] bewirkt, und wieviele Geister [*ruchin artila'in*, Vernunftseelen] in jener Welt herumirren und nicht zum Schleier (*pargoda*, Vorhang) des Königs gelangen können, und wieviele Welten es sind, durch die sie wandern, und wie geheimnisvoll wundersam jede Welt ist, die durchwandert wird. Die Menschenkinder wissen es nicht und erschauen es nicht, noch wie die Seele rollt wie der Stein in der Schleuder (*ke'avna vequspita*), wie es heißt: 'Die Seele deiner Feinde wird er wegschleudern in der Hand der Schleuder' (1. Sam., 25.29). Da es Zeit ist, die Geheimnisse zu enthüllen, ist es die Stunde zu offenbaren, daß alle oberen Seelen (*nischmatin*) von einem gewaltigen und mächtigen Baum⁷ ausgehen, so wie der Fluß aus dem Garten Eden strömt, und alle Vernunftseelen (*ruchin*) gehen von einem anderen, kleineren Baume aus⁸ — die höhere Seele (*neschamá*) von oben und die Vernunftseele (*riach*) von unten, und sie vereinigen sich miteinander, wie Mann und Frau. Und wenn sie sich vereinigen, leuchten sie mit einem überirdischen Glanz (*nehirin nehiru ila'a*). Und von der Vereinigung der zwei heißt es, sie sei eine Leuchte (*ner*), so wie es steht: 'Die Seele [*neschamá*] des Menschen ist die Leuchte Gottes, die das Innerste enthüllt' (Sprüche, 20.27)⁹."

Soweit die Stelle, die die Merkmale, die ich vorher kurz angeführt habe, illustriert, v.a. die Zentralität des Geheimnisses, der Vielschichtigkeit der Bedeutung, der paradoxen Weise, wie Wirklichkeit verstanden wird, der Versuch, das Unaussprechliche und Unsagbare in Worte zu bringen und das Ganze von Selbst, Gott und Welt zugleich zu erfassen, mit der Hilfe von Bildsymbolen, die für mythische Kräfte und Gegensätze eintreten. Aber wir spüren: hier ist viel mehr enthalten.

In dem Ausschnitt wird etwas für die Kabbala außerordentlich Wichtiges vorausgesetzt, jene "Sinnbrücke" zwischen Altertum und Psychoanalyse¹⁰: die dreifache Natur der Seele, eine Art

⁷ Der "Baum des Lebens" bezieht sich sowohl auf die sechste Sfirá, *Tiferet*, "Schönheit", wie auf die neunte Sfirá: Tzaddik, der Gerechte = *Yessod Olam*, die Grundlage der Welt = das männliche, zeugende Prinzip, Phallus, der Fluß des Lebens

⁸ Der kleinere Baum, "der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse," bezieht sich auf die zehnte Sfirá, die *Schechina*, die göttliche Gegenwart = die Königin oder das Königreich, das empfangende, weibliche Prinzip

⁹ "Ner *JHWH nischmát adám/ chofés kol-chadré-váten* . "In der Zwinglibibel: "Der Odem des Menschen ist eine Leuchte des Herrn; sie durchspäht alle Kammern des Leibes."

¹⁰ damit behaupte ich nicht, daß Freud direkt vom Zohar beeinflusst worden wäre, doch wissen

von Dreiteilung des Seelischen (natürlich wie in aller Mystik basiert auf der nicht hinterfragten Annahme der Unsterblichkeit der Seele und ihrer Präexistenz): Die unterste Form ist “*néphesch*” (*naphscha*), die Lebensseele, das Vitale, den Körper Beseelende, auch Wille und Wunsch (desire). Blut ist *nephesch*. Die mittlere Form ist “*ruach*” (*rucha*) genannt, der Geist, die Vernunftseele. *Rúach* ist Atem und Wind. Die höchste Seele, die transzendente, sinngebende, dem Göttlichen nahe Seele ist “*neschamá*” (*nischmeta*); sie ist die reine, mystische Seele, die unfähig ist zu sündigen (Scholem, 1991, S. 219). Diese Dreifachheit hat nun aber Ähnlichkeit mit der platonischen Dreiteilung der Seele. Das bedeutet zudem, daß besonders die spanische Kabbalah des ausgehenden 13. Jahrhunderts eine dramatische Antwort auf die rationalistische und empirisch gerichtete Philosophie von Maimonides war, die sich entscheidend auf Aristoteles stützte. Wir sehen damit in diesen beiden Hauptrichtungen des mittelalterlichen Judentums ein Neuaufbrechen der Dialektik zwischen dem platonischen und dem aristotelischen Weltbild. Darüber hinaus erinnert diese grundlegende dreiteilige Struktur uns aber auch sehr an Freuds Strukturmodell von Es, Ich und Überich. Sicher sind die Parallelen nicht vollständig und doch sind sie frappant. Mit einem solchen Strukturmodell geht indes die Zentralität des Konfliktverstehens einher. In allen drei Versionen ist es ein radikal dynamisches Modell.

Dies könnte eine oder die Antwort sein auf die Frage: Was sind zwei, die eines werden, und eines, das drei wird (abgesehen von der trivialen Antwort, daß es sich um die Szene der drei Wanderer handelt¹¹): die zwei oberen Seelen verschmelzen zu einer, die aber wirklich dreifach ist. Zugleich kann es ein verschlüsselter Hinweis auf die Leviratsehe sein: der Heirat der kinderlosen Witwe mit dem Bruder des Verstorbenen, zum Zweck der Nachkommenschaft. Und die andere Frage nach dem Aufsteigenden, das zugleich absteigend sei: Der Aufstieg der Seelen und der Weg des Mystikers zum Göttlichen und ins Geheimnis ist zugleich ein Abstieg in das eigene Innere, eine Gleichsetzung, die auf Frühzeiten der jüdischen Mystik zurückweist: In der Vision vom göttlichen Thronwagen and den himmlischen Palästen (Ezechiel, Kap. 1), der *merkavá* und den *hechalót*, wurde der Zugang zu den Mysterien tatsächlich sowohl als *aliyah*, “Aufstieg” wie als *yeridá*, “Abstieg”, d.h. ins eigene Innere, bezeichnet (s. Wurmser, 2001).

Nun ist aber die Sachlage noch komplizierter. Die Teilung in die drei Seelen, wie ich sie eben

wir, daß er aus einer stark kabbalistisch-chassidisch bestimmten Familie kam.

¹¹ in Tishby's Worten: “Wie er die Gelehrten trifft, wird aus zweien drei, und die drei vereinigen sich im Studium der Thora” (I, S. 178), was ohnehin nicht der Ausgangsfrage entspricht

vorgenommen, wird in positiven Farben und noch nicht in Konfliktbegriffen geschildert. Aber parallel zu dieser positiven Dreiteilung finden wir eine Dreiteilung der negativen, zerstörerischen Mächte, die als “andere Seite (*sitra achra*)” zum Inbegriff des Bösen wurden. Es sind zunächst die zerstörerischen Aspekte der Triebe, der Begierden: Macht, Neid, entfesselte Sexualität, und diese als Aufstand gegen das göttliche Gesetz und die göttliche Ordnung verstanden. Dann mag es sich auf die gefährliche Vernunft als Philosophie beziehen. V.a. aber ist es die richtende Gewalt Gottes, die von der Barmherzigkeit getrennte, autonom gewordene Rechtsbehauptung. Das Böse ist das, was wir als das Übermaß des Überichs erkennen. “Das schwarze Feuer der Finsternis, die auf dem Gesicht des Abgrunds lag” (in den Worten des zweiten Satzes der Schöpfungsgeschichte) ist die “Macht der Linken”, der richtenden Gewalt, heißt es im Zohar. “Das Geheimnis der Linken” ist die Gewalt des Gerichts (l.c.). Die Thora selbst als Schreiben Gottes ist “schwarzes Feuer auf weißem Feuer” (Zohar, II, 114 a).

Auch hier befinden wir uns also dem psychoanalytischen Gedankengut ganz nahe. All dies stellt sich als komplexe Dynamik zwischen diesen Kräften in mythischer Form als Kampf zwischen Gut und Böse dar. In den Werken von Rabbi Jitzchaq haKohen von Soria in Spanien, kurz vor dem Erscheinen des Zohar, ersteht vor unseren Augen eine faszinierende Mythologie: *Satan* bedeutet seit eh und je “Ankläger”, und oft wurde für ihn auch der aus dem Griechischen entlehene Name “*kategor*” (*kategoréuein* bedeutet anklagen, davon “kategorisch”) gebraucht. Fast ausschließlich wird der Teufel nun aber im Mittelalter *Samael* genannt, der “blinde Gott”, der “Gott der Blindheit.” Zu ihm gesellt sich eine ganz andere Gestalt, *Lilith*, ursprünglich eine dem Sumerischen entstammende Sturmgöttin und kindermordende Dämonin (*lilitu*). Sie wird nun als Adams erste Frau, die von Gott zugleich mit Adam geschaffen wurde, postuliert. Zwischen ihr und Adam sei es zum Zwickampf gekommen, wer die Macht über den anderen habe, wer “oben” und wer “unten” sei. Sie entflog dem Adam und ließ sich nun mit Samael ein, während Gott für Adam Eva, *Chawa* (die Lebenspendende), schuf. So gibt es nun auch hier diese parallele Doppelheit. Doch nicht genug damit. Ein niedrigerer Dämonenfürst war Aschmodai, der sich mit einer jüngeren Lilith einließ, worauf dann der alte Samael auch diese begehrte. Ich will uns nicht weiter in die verwickelte Familiendynamik dieser Herrschaften verwickeln, doch wie wir wissen, hatten sowohl Lilith wie Samael später noch eine illustre Karriere, bis zum “Faust” und zum “Freischütz”. Die große Antithese aber zwischen der Welt der Fruchtbarkeit, symbolisiert durch Adam und Eva, und der Welt der Zerstörung und des Todeskultes von Samael

und Lilith bestimmt weite Abschnitte des Zohar. In einem tiefen Sinn ist also die “andre Seite,” Samael, blind; der Teufel ist der Gott der Blindheit, also des Nichtwissens, des Nichtkennens, und der Scham. Er ist der “andere Gott,” “*El achér*”, das böse Prinzip, explizit auch das Prinzip der Unfruchtbarkeit und der Kastration.

Doch auch damit haben wir noch nicht ein besonders vielfach umhülltes Geheimnis aufgedeckt. Was ist das große Geheimnis? Was ist das ängstliche Doppelleben? Ist es dieser Dualismus, der dem Monotheismus zutiefst widerspricht? Von manchen wird die Macht des Bösen in der Tat als unabhängige Kraft und Dämon, der von Gott geschieden ist, gesehen. Oder aber sie wird als die Macht der linken Seite in Gott selber verstanden, die Macht von Gericht und Verurteilung. Die erstere Auffassung scheint mehr mit Ausdrücken verbunden zu sein, die mit Scham, Verbergen und Blindheit zu tun haben, die letztere mehr, die sich auf Schuld, Sünde und Bestrafung, ja Kastration beziehen, wobei der Teufel dann der Ankläger des Menschen und Israels vor Gott ist (Dan, III, S. 402). Das Thema ist dann eines von Verurteilung und Erlösung, ausgedrückt durch ein stärker und stärker werdendes dualistisches Verstehen des Metaphysischen hinter dem Schein von Welt und Seele. Auf dieser Ebene ist es der Konflikt um den Dualismus: Die Macht des Bösen ist unleugbar, doch wie soll ihre Existenz versöhnt werden mit der Einheit Gottes?

Ich vermute, dies könnte die Lösung des Rätsels von der allein fliegenden Schlange und die Antwort auf die Frage, was mit Einheit beginne und in Zweiheit ende, sein. Die Schlange ist in der mythischen Sprache der westlichen Tradition (etwa im Gegensatz zur chinesischen) immer das Böse, spezifisch die sexuelle Versuchung. Der Dualismus ist das gefährliche Geheimnis. Der alte Mann (Rabbi Yeva) sagt immer wieder wie gefährlich seine Reise der Enthüllung sei und vergleicht sie unter Tränen der Angst und mit selbstermutigenden Beschwörungen der Fahrt eines Böttleins auf hoher stürmischer See. Doch zurück zum Inhalt: Er beschreibt, wie der Mensch, der auch nach mehreren Seelenwanderungen willentlich ohne Nachkommen bleibt und so bewußt seinen Makel nicht behebt, wie ein “Stein aus der Schleuder” zum “mächtigen Felsen” geht. Dort aber bläst ihn der “Atem jenes Einzelnen (*Yechidai*)” an. Der aber ist Samael, und der Alte fährt fort: “Dieser hatte sich getrennt von dem Weiblichen [Lilith] und vereinigt sich nicht mit ihr.” Sogleich muß nun die Seele dessen, der keine Nachkommen haben wollte, auf der Suche nach einem Erlöser weiter wandern. So sehe ich die Schlange im Rätsel als ein Doppelbild sowohl für die verbotene und gefährliche Sexualität wie für die heilige Sexualität, die

Verwandlung vom Tabu ins Heilige und umgekehrt des Heiligen ins Destruktive, auf allen Ebenen der Seele, — dreien im Zohar, fünfen in der späteren Kabbala.

Ich glaube aber, daß das eine wirklich große Geheimnis hinter der doppelten Wirklichkeit und dem gebrochenen Selbst, besonders auch in den Parabeln des alten Mannes, die Lehre von der Wiedergeburt ist. Dieses “Geheimnis der Geheimnisse (*raza derazin*)” ist eine radikal neue Weise, die den Gläubigen zutiefst erschütterenden Fragen des Bösen und der göttlichen Gerechtigkeit, die Probleme von Sünde und Scham, von Strafe und Erlösung zu beantworten. Und das bezieht sich v.a. auf das Leiden der unschuldigen Kinder, der Kinder, die ihren Müttern entrissen werden: “Diese lassen die ganze Welt weinen, und es gibt keine Tränen, die den ihren gleichen, denn diese entspringen den tiefsten Tiefen des Herzens und lassen die ganze Welt fragen: “Die Urteile des Heiligen sind immer gerecht und all seine Pfade sind Wege der Wahrheit. Aber warum ist es notwendig, daß diese armen Kleinen, die schuldlos und ohne Sünde sind, sterben müssen? Wo ist da das wahre und gerechte Urteil des Herrn der Welt?” Die Wahrheit aber sei, daß diese Tränen der Unschuldigen sich für die Lebenden einsetzen. “Der Heilige liebt sie in Wahrheit mit einer ganz besonderen Liebe und er vereinigt sich mit ihnen und bereitet ihnen einen höchsten Ort, ganz nah bei sich” (113 b, Soncino-Übers., S. 337).

Die Passage, die ich vorgestellt habe, befaßt sich nun ganz zentral mit diesem großen Geheimnis der Wiedergeburt (*Gilgul*), doch nicht für alle, sondern spezifisch als Bestrafung derjenigen, die das Gebot der Fruchtbarkeit, des “Seid fruchtbar und vermehret euch — *prú urvú*”, oder andere sexuelle Gebote und Verbote verletzt haben. Da wird auch das schöne Wort gesagt: “Es wurde uns gelehrt, daß über den, der sich von seiner ersten Frau scheiden läßt, der Altar Tränen vergießt.... Wenn ein Mann sich von seiner Frau scheidet, beschädigt er den Stein des himmlischen Altars” (102b/103a). Erst in anderen kabbalistischen Werken ist der *Gilgul* das Hauptinstrument einer ausgleichenden Gerechtigkeit überhaupt (Scholem, 1991, S. 197 - 250).

Dieses eine große Geheimnis der Wiedergeburt als Strafe und Sühne für gewisse Vergehen, die mit Sexualität zu tun haben, ist aber gepaart mit dem großen Geheimnis der mystischen Bedeutung der sexuellen Vereinigung, die sich auf vielen Ebenen im Metaphysischen abspielt und deren irdische, rituell geheiligte Durchführung symbolisch für jene das Göttliche durchwaltenden Vereinigungen einsteht. Arthur Green bemerkt denn auch in seiner Einführung zur neuen Zohar-Übersetzung, daß “die Faszination mit den sexuellen Mysterien, widerspiegelt in der Vereinigung von göttlichem Männlichem und Weiblichem” alle anderen symbolischen

Interessen überwältigte: “Dies *mysterium conunctionis* oder *zivvuga qadischa* liegt ganz im Innersten zoharischen Lehrens” (S. XLIII). “Im Zoharist das wahre Theam, das der Kabbalist in jedem Vers wiederfindet, ist der *hieros gamos* selbst, die mystische Vereinigung des Männlichen und Weiblichen im Göttlichen (the divine male and female) — der Eros, der der Thora zugrundeliegt und sie verwandelt, indem er sie zu einem symbolischen Lehrbuch des erotischen Innenlebens Gottes macht” (Green, S. LXV).

Schließlich die Frage nach den geraubten Jungen des Adlers: Ihr Nest ist ins Nichtsein, ins Nichts, gebaut. Dieses “Nichts — *Ajin/En*” ist “eines der wichtigsten und tiefsten Symbole der Kabbalah” (Dan, III, S. 63): “Das Nichts ist die höchste und göttlichste Form von Existenz” (l.c. S. 65), in der alle die Widersprüche vereinigt werden: “Für diese Kabbalisten wurde das mystische Geheimnis von Sein und Nichtsein vereinigt im tiefen und machtvollen Symbol des *ayin*” (l.c., S. 67). Zugleich ist es die Verleugnung des “falschen, d.h. materiellen Daseins” (l.c. S. 68). Das Nichts (als *En-Sof*, Unendliches) ist das erste Ausschiheraustreten Gottes (aus der Fülle seines tiefsten Seins, dem *Pleroma* der neuplatonischen und gnostischen Tradition).

Vertiefte psychoanalytische Erwägungen zur Mystik im allgemeinen.

Scholem sagt am Ende seines Buches “Zur Kabbala und ihrer Symbolik”: “Die Aufgabe des Historikers ist erfüllt, wo die des Psychologen anfängt” (S. 259). In den folgenden Gedanken beschränke ich mich nun nicht mehr auf die jüdische Mystik.

Für die eben dargestellte metaphysische Konfliktdynamik ist, wie es Dostojewskij so schön faßte, das Herz des Menschen die Kampfstätte. Der Mensch steht, genau wie bei Dostojewskij, zwischen dem Abgrund des Guten und dem Abgrund des Bösen, “dem Abgrund über uns” und “dem Abgrund unter uns”. In diesem kosmischen Kampf ist aber die Verantwortung des Einzelnen wie der Gemeinschaft riesengroß, wie es dann später in der lurjanischen Kabbala noch vertieft und verschärft wird. Solche Allverantwortung muß zu intensiven Schuld- und Schamgefühlen führen, die in der ekstatischen Freude und Vereinigung mit der guten Seite überwunden werden sollen. Dieser ekstatische Aufschwung wird aber teilweise durch das Singen alter und neuer Lieder mit ihrer rhythmischen Bewegung erreicht, wie wir sie v.a. von den Chassidim her kennen. Eine andere Weise der mystischen Selbstentäußerung ist die Meditation, verstärkt durch das Fasten und ein oft äußerst asketisches Leben bei gewissen Mystikern, obwohl dies im Judentum viel weniger prominent gewesen zu sein scheint als im Islam, in gewissen

Mönchsorden im Christentum und im Fernen Osten und in Indien.. Im Zohar sind es aber sehr stark auch die Dialoge unter den Genossen, den “*chaveraija*,” geleitet von dem weisen Alten, die die mystische Vertiefung vorbildhaft symbolisiert.

Mystik versucht sich den Geheimnissen des Seins durch eine Gefühls-, Bilder-, Gedanken- und Wunschwelt der Innerlichkeit zu nähern. Sie kann als ekstatisch-verzückte, erotische Liebe ohne körperliche Sexualität auftreten, wie wir das eher in der christlichen und islamischen Mystik antreffen, paradigmatisch bei den Mystikerinnen im Christentum oder bei Jalal eddin Rumi. Oft will sie dann Geist sein ohne Körperlichkeit, reine Seele in Sehnsucht; ja, der Körper soll vernichtet werden, und Sexualität wird dann als das Unreinste erfahren. Gerade durch diese Abtötung des Leiblichen kommt eine intensiv masochistische Blut- und Leidenssucht, ein Verquicken von Verzückung und Identifizierung mit der *passio Christi* zur Geltung. Diese Phänomene liegen, so weit ich weiß, der jüdischen Mystik fern; in ihr wird statt dessen eher der moralische Masochismus wichtig, wie wir dies in der lurianischen Version sehen (s. Wurmser, 2001). In der jüdischen Mystik wird die Sexualität als Bild des göttlichen Prozesses hoch bewertet; das Gebot der Fruchtbarkeit steht sehr hoch. Dennoch nimmt die dämonische, unfruchtbare Sexualität einen breiten Platz ein. So ist es eine bedeutsame Vorstellung, daß aus den Samenergüssen dank Lilith Dämonenkinder erstehen, die sich beim Sterben des Mannes um ihn drängen und den legitimen Kindern die Rechte strittig zu machen suchen.

Bedeutende Formen der Mystik wollen die Grenzen des persönlichen Daseins aufheben, möchten sie, soweit möglich, ungültig machen. Die Grenzen des individuellen Daseins sollen deshalb dahin schmelzen, damit die Seele in ihrem Wesentlichsten sich mit Gott als dem Wesentlichsten schlechthin vereinigen könne. Ich bezweifle, daß dies das Ziel der jüdischen mystischen Erfahrung ist: der Wert der individuellen Existenz ist einfach viel zu groß. Eine Idee darin ist z.B., daß alle individuellen Seelen schon vor der Welt geschaffen worden waren. Sie mögen sich in verschiedene Individuen aufspalten, aber ihre Grundzahl ist dennoch vorbestimmt. Trotzdem ist die Nähe zu Gott und die Verschmelzung mit der Welt der transzendenten, geistigen, d.h. unsterblichen Sinnhaftigkeit auch in der jüdischen Mystik sehr prominent. Gleichgültig wie radikal eine solche *unio mystica* in der einen oder andern Form auch “Erlösung” suche, wenigstens *implicite* will sie die Gefühle von Schuld und Scham, von Schmerz, Ungerechtigkeit und Trauer auslöschen, und damit sowohl Verurteilung wie Neid, Eifersucht und Rache überhaupt überwinden. So ist die Mystik v.a. auch Aufhebung der

Sündenlast und jedes Grundes zur Scham. I.a.W.: sie will alles Traumatische, alle Überich-Sanktionen und alle Aggressionen prinzipiell transzendieren, wenn nicht überhaupt verleugnen. All dies wird durch Liebe, durch Sehnsucht, durch das Bild des Einswerdens ersetzt, und in der christlichen und der islamischen Mystik sehr stark auch durch die erlösende Qualität des Leidens, in Form der Abtötung der körperlichen Bedürfnisse. Dabei kommt es immer wieder dazu, daß das Äußerliche, wie das Körperliche, verneint, in seiner Bedeutung entwertet, und die einzige Wertigkeit im Seelischen, in der Innerlichkeit gesucht wird. Die traumatische Außenwelt muß aufgehoben werden: Leiden, Zerstörung, Verfolgung und Exil. Das tragische Welterleben und die tragische Selbsterfahrung mit ihrer Gewißheit vom unlösbaren inneren Konflikt stehen damit in schroffstem Gegensatz zur mystischen Erfahrung von der Überwindung solchen Konflikts.

Mystische Erlebnisse sind typischerweise veränderte Bewußtseinszustände. Solche tranceähnlichen Zustände beinhalten notwendigerweise ausgedehnte Verleugnungsprozesse. Ich meine das nun nicht negativ und kritisch. Verleugnung bedeutet ja zumeist nicht so sehr, daß ein Stück der Wirklichkeit einfach als solches nicht wahrgenommen würde, sondern vielmehr, daß die Wahrnehmung in ihrer emotionalen Bedeutung außer Kraft gesetzt, als unwichtig deklariert wird. Man hört oder sieht zwar, aber das Wahrgenommene wird sogleich so behandelt, als ob man nicht gehört oder gesehen hätte. Es wird einfach bedeutungslos gemacht. Es handelt sich also um die Aberkennung der seelischen, affektiven Bedeutung. Wir selbst leben in einer Welt, wo weite Teile in ihrer Wichtigkeit inoperativ gemacht werden, spezifisch, wo das Äußere, das Quantifizierbare, das Zähl- und Zahlbare überbetont wird und in der große Bereiche der Innerlichkeit, des Seelischen, auch des Qualitativen quasi ausgeklammert werden. So viel des Wissenschaftsbetriebs ist prinzipiell undenkbar ohne die methodologische Außerachtlassung des Individuellen, ja des Lebendigen überhaupt.

Manche Formen der Mystik unternehmen nun genau das Gegenteil: das Körperliche, Äußerliche, Dinghafte wird ausgeklammert, als unwesentlich entwertet und verurteilt. Seele und Gott und die Affekte von Liebe und Sehnsucht sind die einzige Wirklichkeit, die zählt; oder es sind die Visionen erschauter höherer Wahrheit, das Wissen “des göttlichen Namens als der mystischen Gestalt der Gottheit” (Scholem, 1991, S. 17), oder “die Wirklichkeit selber als ganze ist die mystische Gestalt Gottes” (l.c., S. 37).

Man kann dies alles unter unserem Begriff des Narzißmus subsumieren, mit den beiden, von Kohut betonten Polen von Idealisierung und Grandiosität, sowie als Phänomene der spiegelnden und idealisierenden Übertragung in stetem Wechselspiel. Mortimer Ostow sagt in seinem Buch zur Psychodynamik der jüdischen Mystik ("Ultimate Intimacy", Karnac, 1995), das mystische Erlebnis sei auf zwei gleichzeitigen Regressionen aufgebaut: eine bestehe in der Sehnsucht, sich mit dem Elternbild der frühen Kindheit zu vereinigen, und die andere sei die Regression der Ichfunktion auf eine ungehemmte Tendenz zur Synthese und Integration, so daß das Individuum seinen Sinn für Individualität verliere und ins All zu verschmelzen scheine. Bilder und Symbole ersetzen die Wirklichkeit (S. 21 - 23). Er entdeckt eine zugrundeliegende antinomische, also rebellische Tendenz bei allen Mystikern (S. 39). Das mystische Suchen, *the mystical quest*, sei psychologisch die Suche nach der archaischen Mutter. Die Trance sei ein Zustand veränderten Bewußtseins, der diese Vereinigung mit dem Göttlichen erleichtere (S. 45). Das Thema von Tod und Neugeburt ist von besonderer Bedeutung (S. 27/28).

Damit ginge eine großartige Verleugnungsstrategie einher, in der namentlich die ganze tragische Dimension des Menschseins, die innere Zerrissenheit des Menschen und die Unlösbarkeit von Grundkonflikten der Seele transzendiert, letztlich eben verleugnet wird. Wenn Eckhart sagt: "Die Gerechten haben überhaupt keinen Willen. Was Gott will, das gilt ihnen alles gleich, wie groß auch das Ungemach sein mag" (Ruh, S. 156), so haben sie natürlich auch keinen inneren Konflikt.

Als Analytiker denken wir auch an die idealisierend-ekstatischen Verschmelzungerlebnisse auf symbiotischer Ebene. Doch ist es dabei notwendig, diese Zustände als pathologisch zu sehen? Keineswegs! Der Unterschied liegt, wie immer, zwischen Zwang und innerer Freiheit. Sehr wohl können wir dabei von Regression im Dienste des Ichs sprechen, so wie es Kris für das Schöpferische in der Kunst beschrieben hat. Vielleicht können wir es auch so formulieren, daß es sich bei den mystischen Einsichten um eine Art seelischer Wahrheiten handelt, als Ausdruck von Versuchen, das Ganze von Seele, Dasein und Welt in nicht-wissenschaftlicher Weise zu verstehen. Diese Weise ist für uns als etwas Symbolisches von großer Wirkkraft nachvollziehbar, obgleich sie für den Mystiker selber ganz konkret, nicht allegorisch und symbolisch erlebt wurde. Was ich damit meine, ist ebenso wenig unwirklich und einfach nur phantastisch, als daß dies für mathematische Formeln oder große Kunstwerke gälte. Es sind symbolische Formen, sich mit den Grunddilemmata des Daseins und den hauptsächlichlichen Traumata auseinandersetzen. Sie

sind selber Lösungsversuche, die die Ehrfurcht, das Grauen und die Dankbarkeit der religiösen Grundhaltung widerspiegeln. Aber in ihrem Zentrum steht die Liebe für die Gottheit, für die transzendente Ganzheit. Die Liebe erhebt sich als die Gegenmacht zum Überichdruck und v.a. zum Identitätsverlust, die der Scham innewohnt.

Anders gesagt ist die Vereinigung mit dem Göttlichen und das Aufgeben des eigenen Selbst als Ziel des Mystikers ein Ungeschehenmachen von Trauma, Leid, Sünde und Scham. Jener ganz große, unser Leben beherrschende Zwiestreit zwischen Liebe und Macht, über den ich im 1. Kapitel sprach, wird hier ein für allemal zugunsten einer totalen, ausschließlichen, alle Gegensätze aufhebenden Liebe entschieden, Neid und Eifersucht, Macht und Ohnmacht, Schuld und Scham entschwinden, und die Zeit steht still. Was wir dazu als Analytiker fragen: Wird dadurch der Konflikt wirklich auch gelöst, die Dialektik wirklich aufgehoben? Wir würden das verneinen. Und wir würden fragen: Was verhüllt das ewige Jetzt?¹²

Doch habe ich ja eben gesagt, daß auch unser Dasein von weitgehenden Verleugnungen begleitet wird. Ja, wir können sagen, daß oft gewaltige Verleugnungen nötig sind, um überhaupt noch weiterleben zu können. Auch hier besteht also eine tiefe Dialektik zwischen grundverschiedenen Formen von Verleugnung und Anerkennung.

Worum geht es nun aber in diesem Verleugnungsprozess? Ich würde vermuten (und es handelt sich nun um Spekulation): es handelt sich 1. um Schmerz, Angst und Trauer, verbunden mit chronischen Traumatisierungen, 2. um den unabläßigen Gewissensdruck im Sinne von Schuld und Scham, und als Drittes um die inneren Gefahren von Sexualität und Aggression, namentlich jener Urgewalt der Macht. In Bezug auf dieses Dritte treten auch explizit und unverhüllt Motive von Inzest und Kastration, neben anderen mit dem Triebhaften verbundenen Gefahren auf.

Der psychoanalytische Dialog und der mystische Dialog sind zwei verschiedene Sprachen der Innerlichkeit. Ihnen gemeinsam ist, daß die äußere Welt Symbol ist für die innere, daß das Konkrete selbst schon Symbol für etwas Unsinnlich-Anderes ist, daß die Wirkungen gegenseitig sind und in beiden Richtungen gehen, daß sie beide in Gegensätzen denken, die miteinander im Konflikt stehen und doch immer wieder einander ergänzen, und daß die Polarität von Geheimnis und Enthüllung, von Wesen und Maske den Dialog bestimmt. Das Auseinanderbrechen in Grundgegensätze ist eine Grundbefindlichkeit des Menschen, der wir denn auch immer wieder

¹² Ich verdanke diese Gedankengänge den Gesprächen mit Heidrun Jaraß

bei unsern Patienten begegnen, Spüren und Nicht-Spüren, Heilig und Verboten, und v.a. Wissen und Nicht-Wissen.

Ich schließe mit drei Parabeln. Die erste stammt aus einem kabbalistischen Werk des Rabbi David ibn Abi Zimra (1479 - 1573): “Wie eine Frau schwanger wird und gebärt, ohne daß ihr in ihrem Wesen etwas mangelt, so werden die Seelen der Gerechten und Frommen schwanger und gebären und senden Lichtfunken in die Welt, um die Generation zu schützen. Das ist dem Vorgang gleich, wenn einer eine Kerze an einer anderen anzündet; dabei wird die erste Kerze in ihrem Licht nicht vermindert” (Scholem, 1991, S. 223).

Die zweite: Gott, Seele und Thora werden in einem wunderbaren Midrasch durch die Lichtmetaphorik zugleich symbolisiert: “Gott sagte: Wenn mein Licht in deiner Hand sein wird, wird dein Licht in meiner Hand sein”¹³ (Schemót Rabba, 36:3; zit. v. Schorsch, 10. März, 2001), (d.h. wenn der Mensch der Thora gemäß lebe, werde seine Seele in Gottes Hand sein). Reziprozität — Komplementarität — ist ein Schlüssel zur Ewigkeit (eine tiefe Deutung von Schorsch). Gegenseitigkeit ist aber ein Attribut von Liebe.

Die dritte ist dem Zohar entnommen (2.176, zitiert vom Übersetzer des Zohar, Daniel C. Matt, Bd. 1, S. XXV): “Es gab einen Mann, der im Gebirge lebte. Er wußte nichts über die, die in der Stadt lebten. Er säte Weizen und aß die Körner roh. Eines Tages kam er in die Stadt. Man bot ihm gutes Brot an. Der Mann fragte: ‘Wozu dient das?’ Man antwortete: ‘Dies ist Brot, und es ist zum Essen.’ Er aß, und es schmeckte ihm sehr. Er fragte: ‘Woraus ist das gemacht?’ Man antwortete: ‘Aus Weizen.’ Später boten sie ihm dicke Laiber, die mit Öl durchknetet waren, an. Er versuchte sie und fragte: ‘Woraus sind die gemacht?’ Man antwortete: ‘Aus Weizen.’ Später bot man ihm königliche Süßwaren an, die mit Honig und Öl zubereitet waren. Er fragte: ‘Und woraus sind denn diese gemacht?’ Sie antworteten: ‘Aus Weizen.’ Er sagte: ‘Gewiß bin ich der Meister von all dem, denn ich esse das Wesentliche von all diesen Dingen: Weizen.’ Wegen dieser Ansicht wußte er nichts von den Genüssen dieser Welt, die für ihn verloren waren. So geht es einem, der das Grundprinzip erfaßt, aber all jene reichen Genüsse nicht wahrnimmt, die vom Prinzip abgeleitet sind und doch anders sind.”

¹³ Amár haQódesch barúch hu: jehí nerí bejadchá we nerchá bejadí