

---

Gershom Scholem

---

Über einige Grundbegriffe  
des Judentums

---

---

---

edition suhrkamp

---

SV

---

edition suhrkamp

Redaktion: Günther Busch

Gershom Scholem, geboren am 5. Dezember 1897 in Berlin, gestorben am 20. Februar 1982 in Jerusalem, war Professor für Jüdische Mystik an der Hebräischen Universität in Jerusalem. Seinen großen Werken über die Religionsgeschichte und Phänomenologie der jüdischen Mystik läßt Scholem hier vier Reden folgen, in denen er einige der für die Charakteristik des Judentums entscheidenden Grundbegriffe einer neuen Betrachtung unterzieht. Eine jahrzehntelange Beschäftigung mit der religiösen Welt des Judentums hat in diesen, in ihrer ursprünglichen Fassung aus Vorträgen an den Eranos-Tagungen in Ascona hervorgegangenen Reden ihren scharf präzisierten und oft überraschenden Ausdruck erhalten. Hier werden die großen Linien herausgearbeitet, die für ein Verständnis der jüdischen Begriffe von Gott, Schöpfung, Offenbarung, Tradition, Erlösung grundlegend sind. Es kann nicht überraschen, daß die Akzente bei einer solchen Betrachtung, die auch die so lange vernachlässigten Entwicklungen innerhalb der jüdischen Mystik einbezieht, in vielem wesentlich anders ausfallen als in früheren Darstellungen.

Gershom Scholem  
Über einige Grundbegriffe  
des Judentums

Suhrkamp Verlag

9. Auflage 2015

Erste Auflage 1970

edition suhrkamp 414

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1970

Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,  
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung  
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form  
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)  
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages  
reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme  
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Satz in Linotype Garamond

Printed in Germany

Umschlag gestaltet nach einem Konzept

von Willy Fleckhaus: Rolf Staudt

ISBN 978-3-518-10414-9

# Inhalt

Vorwort 7

I Das Ringen zwischen dem biblischen Gott und dem Gott  
Plotins in der alten Kabbala 9

II Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung  
Gottes 53

III Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien  
im Judentum 90

IV Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum.  
Mit einer Nachbemerkung: Aus einem Brief an einen  
protestantischen Theologen 121



## Vorwort

Die hier vereinigten Vorträge habe ich in den Jahren 1957 bis 1965 auf der jährlichen Eranos-Tagung in Ascona gehalten. Sie verfolgen die Geschichte bestimmter Grundvorstellungen des Judentums im Allgemeinen und in ihrer besonderen Ausbildung in der jüdischen Mystik, der Kabbala. Man darf wohl sagen, daß die Begriffe von Gott, Schöpfung, Offenbarung, Tradition und Erlösung für die Erkenntnis des Judentums als eines religiösen Phänomens grundlegend sind. Ich habe hier versucht, die großen Linien herauszuarbeiten, die sich dem Religionshistoriker bei der Betrachtung dieser zentralen Vorstellungen abzeichnen. Daß die Akzente bei einer solchen Betrachtung, die auch die so lange vernachlässigten Entwicklungen in der jüdischen Mystik einbezieht, in vielem wesentlich anders ausfallen als in früheren Darstellungen, kann nicht überraschen.

Die zweite Rede erscheint hier in einer umgearbeiteten und ergänzten Form. Die vierte Rede, die einigen Staub aufgewirbelt hat, erscheint mit einer kurzen Nachbemerkung zur Klärung der Diskussion.



# Das Ringen zwischen dem biblischen Gott und dem Gott Plotins in der alten Kabbala

## I

Die mittelalterliche Entwicklung der großen monotheistischen Religionen schwingt zwischen zwei Polen, und was immer sonst ihre Differenzen sein mögen, ist es gerade diese Spannung und die mit ihr verbundenen Auseinandersetzungen, in denen sie sich am meisten nahekommen. Es ist die Spannung zwischen den originären Quellen ihrer religiösen Welt in kanonischen Schriften, die als Offenbarung rezipiert werden, und der Welt des spekulativen Denkens, die aus dem Erbe der griechischen Philosophie in den Bereich der ursprünglichen religiösen Vorstellungen eindringt, sich ihrer zu bemächtigen sucht und mit ihr in Konkurrenz tritt und sie verwandelt. Aus dieser Spannung ist die Welt der Theologie geboren, die nun ihrerseits ein Erbe darstellt, einen Schatz von Ideen, Vorstellungen und Bildern, der auf die niemals abbrechende religiöse Erfahrung einen formenden Einfluß ausübt. Die Welt der Mystiker, in der solche lebendige Erfahrung vor allem hervortritt, hat denn auch den stärksten Anteil an der von diesem doppelten Erbe bedingten Spannung.

Wenn ich hier an einigen besonders charakteristischen Momenten zeigen will, wie sich dieser Kampf des spekulativen Denkens um das biblische Erbe in der Kabbala, vornehmlich der älteren, darstellt und wie er das Gesicht der jüdischen Mystik und Theosophie entscheidend bestimmt hat, so gebe ich damit nur ein Paradigma der allgemeinen Problematik, von der ich eben sprach. Ist es doch auch für die allgemeine Betrachtung immer ausschlaggebend, zu sehen, wie ein solcher Vorgang sich im konkreten Falle und an einem konkreten religiösen Phänomen vollzieht. Der dramatische Widerstreit der Ideen, wie er aus der Welt des Menschen auch in die der Gottheit transponiert wird, wird sich uns dabei, wie ich hoffe, überzeugend präsentieren.

Die Lehre von Gott in der jüdischen rationalen Theologie

des Mittelalters ließe sich leidlich zutreffend als ein Kampf zwischen Plato und Aristoteles um das biblische Erbe charakterisieren. (Nicht viel anders steht es ja auch mit der Theologie der Scholastik.) Im Bereich der Kabbala darf man aber diese Formulierung weiter zuspitzen und sagen, daß es der Gott der Bibel und Plotins sind – wenn anders man dabei von einem Gott sprechen kann – deren Widerstreit ebenso überwältigend ist wie das Bemühen der Mystiker des Judentums, sie zu identifizieren, für uns faszinierend.

Der Gott der Bibel, bevor er in den Schmelztiegel der sich langsam und unter großen Wehen bildenden spekulativen Theologie geriet, ist kein Produkt des Denkens und steht nicht am Ende eines langen Prozesses denkerischer Anstrengung. Er ist eine historische Erfahrung der Gemeinschaft und eine individuelle Erfahrung des Frommen der biblischen Zeit, die am Anfang, im Zentrum und am Ende seiner Erfahrung steht. Er teilt sich mit, er spricht sich aus, er wirkt unmittelbar in seiner Schöpfung. Seine Manifestationen sind viel zu handgreiflich, als daß sie eines Beweises bedürften, seine Machterweisungen sind an Natur und Geschichte abzulesen, vor allem an der letzteren, und wenn er sich verbirgt, so ist es nicht, weil er seiner Natur nach verborgen wäre, sondern weil wir seiner Offenbarung nicht würdig sind, weil wir einen Schleier um ihn gelegt haben, den wir selber hervorgebracht haben. Dieser Gott, so hoch seine Wege immer über den unsern stehen mögen, so wenig seine Gedanken an den unseren zu messen sind, hat positive Attribute, mit denen ihn die Bücher der Bibel reichlich, allzureichlich ausstatten. Er ist der Schöpfer, der König, der Richter, der Gerechte und der Spendende, der Herr der Geschichte, der aus den Geheimnissen, die ihn umfließen, hervortritt, um sich zu offenbaren. Er hat Willen und Bewußtsein, das als planende und überschauende Weisheit, als überlegene Einsicht zwar nicht begriffen, aber doch ergriffen werden kann. Als das fragende Denken sich an ihn heranwagt, in jenen bis heute durch die Jahrtausende hallenden und unbeantworteten Fragen des Buches Hiob, bleibt er in seiner Unbegreiflichkeit noch immer der nächste Partner des großen Gesprächs, als ein wahrhaft jüdischer Gott, der auf unbeantwortbare

Fragen mit noch viel unbeantwortbareren antwortet. Auf die Frage Hiobs, warum er die Ungerechtigkeit in der Welt zulasse, antwortet er mit der, ob denn Hiob bei der Schöpfung dabeigewesen sei. Und doch, die offensichtliche Inadäquatheit der Antwort auf eine nur allzu sinnvolle Frage löst bei ihrem Partner nicht Skepsis aus, sondern überwältigt ihn, wenn man das für eine Form der Überzeugung halten darf. Der Gott, der zu Hiob aus dem Sturme spricht, ist so real, daß er die Fragen des sich regenden Gewissens überschreien kann und dieser Schrei seinen Kritiker beruhigt. In seiner Einheit ist dieser Gott, von Moses bis Hiob, zugleich ganz und gar Persönlichkeit, und weil er Persönlichkeit ist, gibt es Offenbarung. Seine Einheit ist die der Persönlichkeit, und die Vielfältigkeit der Bestimmungen, die von ihm ausgesagt werden, und der Aktionen, die ihm zugeschrieben werden, nimmt nichts von dieser lebendigen Einheit fort und macht sie für die biblischen Autoren noch in keiner Weise zum Problem.

Diesem Einen, das so ganz und gar Persönlichkeit ist, steht in Plotin, in dem am Ausgang der Antike sich die griechische Philosophie noch einmal zu höchster Höhe erhebt und dessen Erbschaft für die Geschichte der Mystik in den monotheistischen Religionen so entscheidend geworden ist<sup>1</sup>, in seinem Begriff des Einen der genaue Gegenpol zum biblischen Gott gegenüber. *Der* Eine und *das* Eine, τὸ ἓν – wie himmelweit verschieden sind sie doch und wie sehr stimulierte zugleich die verführerische, wenn auch vielleicht mehr scheinbare Identität der Terminologie die Bemühungen späterer Generationen, beide aufeinander zu beziehen. Bevor wir aber uns diesen Bemühungen, wie sie vor allem bei den Kabbalisten des 13. Jahrhunderts so eindrucksvoll sichtbar werden, im folgenden zuwenden können, gilt es, den Charakter des plotinischen Einen deutlich zu machen. Dabei ist vor allem hervorzuheben, daß das Eine Plotins nur sehr selten als Gott bezeichnet wird. Er vermag ganze Kapitel seiner *Enneaden* der Erörterung des Einen zu widmen, ohne dabei es auch nur einmal als Gott zu bezeichnen. Andererseits versagt er sich dieses Prädikat durchaus nicht ganz, wenn er

<sup>1</sup> Vgl. Adalbert Merx, *Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik*, Heidelberg 1893.

auch im allgemeinen unter Gott oder noch mehr dem Göttlichen gerade den Intellekt, die erste Emanation des Einen, versteht<sup>2</sup>.

Dies Eine steht am Ende des philosophischen Weges. Es ist das, wozu die Betrachtung des Denkers über die Stufen des Wirklichen zuletzt vordringt. Und es ist, im Gegensatz zu dem Gott der Bibel, eben die völlige Abwesenheit aller Bestimmungen, in deren Betonung der Denker sich nicht genug tun kann. Es ist das Eine und das völlig Einfache, aber damit ist nichts über seine spezifische Natur gesagt. Wir wissen, daß es ist, aber nicht, *was* und *wie* es ist. Denn als Eines ist es konzipiert, weil es die Antithese zur Vielfältigkeit und Zerrissenheit der Welt darstellt. Über seinen Inhalt ist damit nichts ausgesagt. Die Vielfalt und der Wechsel sind das einzige, was in der Welt angetroffen wird. Ihre Werte haben nichts mit dem höchsten Wert gemeinsam, der vielmehr aus der Verneinung, aus dem Übersteigen aller uns bekannten Werte gewonnen wird. Diese Negation ist für den Neuplatoniker entscheidend; Plotin und seine Nachfolger schwelgen in ihr. Das einzige Prädikat, das dem Einen und Einfachen von Plotin zugestanden wird, und auch das nur unter Einschränkungen, ist die Güte, und diese wenigstens scheinbar ethische Bestimmung hat nicht wenig dazu getan, den Gläubigen der Offenbarungsreligionen die Identifizierung mit ihrem Gott zu erleichtern. In Wahrheit erlaubt Plotin nur im übertragenen Sinne, von solcher Güte zu sprechen. Denn das Eine ist nicht gut in sich selbst, sondern in bezug auf das Andere, aus ihm Strömende. Genau gesprochen ist es ein »Übergutes«, *ὑπεράγαθον*, und selber der Sphäre des Sittlichen entrückt. Das Wörtchen *hyper*, das allen Bestimmungen vorangesetzt wird, dient dazu, sie für Gott oder das Eine zu verneinen, indem es ihn über sie hinaushebt. Das »Darüberhinaus«, das »Jenseits von« ist so das wesentlichste Prädikat dieses Einen. Es ist nie dort, wo man geneigt sein könnte, es zu suchen; es ist immer jenseits davon. Es ist jenseits des Lebens, jenseits des reinen Seins, ja sogar, *gegen* Plato und Aristoteles,

<sup>2</sup> Vgl. die Diskussion solcher Stellen, wo von »Gott« gesprochen wird, dabei aber das Eine gemeint ist, bei René Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris 1921, S. 125–126.

jenseits des Denkens. Es kann von ihm nicht einmal gesagt werden, daß es sich selber denkt. Genau so wenig findet in ihm ein bestimmtes Wollen statt. Diese beiden Negationen, in denen dem Grunde allen Seins der Wille und das Denken abgesprochen werden, machen am ehesten deutlich, wie völlig verschieden dieser Gottesbegriff des Einen, wenn man von einem solchen sprechen dürfte, von dem Gott der Bibel ist. »Wenn jemand von der Substanz und dem Denken hinaufschreitet, so wird er nicht zu einer Substanz gelangen und nicht zu einem Denken, sondern er wird jenseits von Substanz und Denken anlangen bei einem wundersamen Etwas, das weder Substanz noch Denken in sich hat.«<sup>3</sup> Dies Eine ist bei Plotin als Anfang, Wurzel, Zentrum und Quelle bezeichnet; aber diese Bilder weisen nicht etwa auf eine Schöpfertätigkeit des Einen hin. Denn, »in ehrwürdiger Ruhe stillestehend«, teilnahmslos und unbedürftig, stellt es die »selbstgenügsame Einheit« dar. Die Welt verdankt ihre Existenz nicht der Güte oder der Schöpferlust und überhaupt keinem bewußten Schaffen, sondern der allem Bewußtsein entrückten, von ihm ausgehenden Emanation, in der das Eine sich auf den drei Seinsstufen des Intellekts, der Weltseele und der Natur ins Viele verströmt. Alles geht in einem notwendigen Prozeß vom Einen aus und strebt aus seiner Vielfalt wieder zu ihm zurück. Einen Schöpfungsakt im Sinne der Bibel gibt es also nicht, und ebensowenig läßt sich von einem Akt der Offenbarung sprechen. Die Seele, die sich der Kontemplation des Seienden zuwendet und in ihr von der bunten Vielfalt zu relativ einfacheren Gestaltungen des Seins in der Weltseele und dem Intellekt vordringt, vermag in der Ekstase aus sich herauszutreten, sich selbst zu übersteigen und in einem Akt reiner Entrückung in seltenen Momenten das Eine zu schauen; aber solche Schau ist kein Hervortreten des Einen in einem Akt der Offenbarung.

So fehlt also dem Gott Plotins außer der Einheit alles, was

3 *Enneaden* VI, 7,40. Andererseits fehlt es nicht an Behauptungen, wonach der Wille und das Wesen des Einen identisch sind, ein Wille freilich, der sich auf sich selber und nicht auf etwas anderes richtet: »Er will er selber sein und ist das, was er will; sein Wille und er selber sind eine Einheit«, wie vor allem VI, 8, 13, ausgeführt wird.

ihn mit dem Gott der Bibel verbinden könnte, und vor allem, um es zusammenfassend zu sagen, die Persönlichkeit. Freilich unverkennbar, und für den Leser der *Enneaden* überaus spürbar, umgibt eine Aura des Heiligen auch dies neutrale Eine des Plotin. Die Literatur der Religionshistoriker ist voller Beschwerden aufgeklärter und gelehrter Geister über die Gewaltsamkeit und Inkongruenz der vor allem mit dem fünften Jahrhundert einsetzenden Versuche, diese beiden Bereiche zu verbinden, die, wie einer von ihnen sagt, »nur auf den Schleichwegen antiker Auslegung durch Willkür und Allegorie in Zusammenhang gesetzt werden konnten«.4 Solche Beschwerden, so begründet sie offenkundig sind, verraten wenig historischen Sinn und übersehen das Entscheidende, die mystische Überzeugung von der unendlichen Sinnesfülle der Offenbarung und der religiösen Erfahrung, die diesen Versuchen zugrunde liegt und der mit Beschwerden über ihre Gewaltsamkeit nicht beizukommen ist. Der Prozeß, der sich zuerst bei den christlichen Neuplatonikern, dann im Islam und Judentum vollzogen hat, beruhte auf der Überzeugung, daß es eine Hierarchie der religiösen Erfahrung gibt, in der auf verschiedenen Ebenen Verschiedenes erfahren wird und in der der Fortschritt von einer Erfahrung zur anderen keinen Widerspruch bedingt. Es bleibt aber wahr, daß dieses Sich-aufeinander-Beziehen der beiden religiösen Bereiche nicht ohne große Anstrengung, ja Gewaltsamkeit zustande kam und daß ein Preis dafür gezahlt werden mußte. Dieser Preis bestand in der Auflockerung, ja Aufschmelzung der neuplatonischen Konzeption des Einen und in einer gewissen Unsicherheit in bezug auf die Persönlichkeit Gottes. Denn selbst wo sie behauptet wurde – und das gilt von den meisten uns bekannten Versuchen dieser Art –, blieb etwas Unausgeglichenes und Prekäres in solcher Behauptung zurück, und ein Echo der unpersönlichen Auffassung des Einen hallt noch bei manchen Mystikern des Mittelalters nach. Neben die Bestimmungslosigkeit Gottes tritt nun, freilich auf anderer Ebene, seine Bestimmbarkeit als Herr der Schöpfung und Quelle der Offenbarung. Sein Schöpferum, und damit sein Bewußtsein und sein Wille, tritt für das religiöse Denken in den Mittelpunkt

4 Merx, S. 19.

und verlangt, in die Konzeption seiner Einheit aufgenommen oder einbegriffen zu werden. Das war ebensosehr das Anliegen der Theosophie und Mystik wie das der großen Theologen, in deren Erörterungen über Gott, auch wo sie unter der Inspiration des Aristoteles zu stehen scheinen, ein starkes neuplatonisches Element greifbar ist. Zum Teil ist dies Element durch die sogenannte *Theologie des Aristoteles* und verwandte Schriften hereingekommen, die in Wirklichkeit Bearbeitungen und Auszüge neuplatonischer Schulschriften waren, die unter falscher Flagge segelten.

Die Theologien der monotheistischen Religionen im Mittelalter beruhen im wesentlichen auf der Auseinandersetzung des biblischen Glaubens mit der Begriffswelt der griechischen Philosophie, zuerst in ihren platonischen und vor allem neuplatonischen (plotinischen und prokleischen) Formen, dann in wachsendem Maße in ihren aristotelischen Kristallisationen. Es handelt sich dabei um durchaus denkerische Anstrengungen, in denen das rein Religiöse Gegenstand begrifflicher Durchdringung wird. So spielt das Erbe einer anderen großen Bewegung, nämlich der Gnosis, in diesen Versuchen keine aus historischer Kontinuität heraus faßbare Rolle. Nur in zwei Bereichen haben wir es, soweit ich urteilen kann, mit gnostischen und theosophischen Gedankenentwicklungen zu tun, und bei beiden entsteht, wie immer verschieden gelegen, die Frage, ob es sich dabei um Filiationen zur spätantiken Gnosis handelt oder ob ein verwandter Antrieb, der viel stärker religiös als philosophisch bestimmt war, verwandte Strukturen hervorgebracht hat. Ich meine die Bereiche der islamischen Esoterik, deren gnostischer Charakter vor allem in den Untersuchungen von Henri Corbin herausgearbeitet worden ist, und der jüdischen Esoterik, wie sie uns in der Überlieferung der Kabbalisten vorliegt. Dabei interessiert uns in diesem Zusammenhange nicht die Anthropologie und Kosmologie der Gnostiker der Spätantike, so entscheidend deren Bedeutung gerade für die Diskussionen über das, was eigentlich Gnosis sei, ist. Uns liegt hier an der eigentlichen Theologie, also der Lehre von Gott und den dem Göttlichen verbundenen Bereichen.

Ob diese Lehren der alten Gnostiker, wie die Kirchenväter

ihnen vorwarfen, auf einer Verwilderung der platonischen Ideenlehre beruhten oder vielmehr aus anderen, orientalischen Quellen sich herschrieben, die mit dem Platonismus nur sekundär zusammengebracht wurden, bildet den Gegenstand ausgedehnter und überaus faszinierender Kontroversen, deren Abschluß noch in keiner Weise vorauszusehen ist. Für uns kommt es darauf nicht entscheidend an. Plotin, dessen Polemik gegen die Gnostiker wir in einer der Abhandlungen der *Enneaden* besitzen, nimmt beide Quellen für ihre Vorstellungen in Anspruch. Unter den Einwänden, die er ihnen macht und bei denen er auch wichtige ihm und den Gnostikern gemeinsame Züge anerkennt, nimmt der Vorwurf der unnötigen Vielfalt, die sie in die Welt des Intellekts hineingebracht hätten, eine wichtige Stellung ein. Plotin lag an der möglichen Vereinfachung der Struktur des Seienden, der Mittellglieder zwischen dem Einen und der phänomenalen Welt. Die Welt des *Nous*, der ersten Emanation, ist für ihn zugleich die der höchsten Idee und die des aristotelischen Gottes, der sich selber denkt. Er wirft den Gnostikern vor, daß sie unnötigerweise diese einheitliche Welt des *Nous* in eine Vielfalt von Emanationen auflösen, mit denen sie das göttliche Pleroma anfüllen. Er sah, daß es um deren Deduktion in einem philosophischen Sinne schlecht bestellt war und daß diese Äonen anderen als philosophischen Antrieben ihr Dasein im Geist der Gnostiker verdanken. Spielt hier doch in der Tat von vornherein ein Element des Exegetischen hinein, und die Äonen sind nicht selten zugleich Attribute Gottes, die mit den höchsten Wertideen identifiziert werden. Bibelexegese spielte dabei eine nicht geringe Rolle. Aus dem Namenlosen, der unendlichen Tiefe, die auch hier, ganz unpersönlich gedacht, am Anfang steht, sind Mächte oder Kräfte hervorgegangen, deren Gesamtheit etwas wie die verselbständigten Attribute Gottes enthielt. Im Sinne der Gnostiker war das freilich sehr oft und auch zentral mit einer durchaus destruktiven und antinomistischen Bibelexegese verbunden. Es ist aber gerade dieses Moment, so bedeutsam es für das ursprüngliche Phänomen der Gnosis sein mag, das im Fortleben oder in den Neubildungen gnostischen Denkens, gnostischer Theosophie und gnostischer Exegese wegfällt. Die Äonenspekulation der

Gnostiker hat in jenen Bereichen des Islams und des Judentums, von denen ich sprach, sich sehr nachdrücklich und wirksam behauptet. Es ist geistesgeschichtlich für den Charakter dieser Theosophien entscheidend, daß sich dabei der Neuplatonismus und die Gnosis verbinden.

Man darf von der Kabbala, wie wir sie als geschichtliches Phänomen in ihrer Ausbildung im 13. Jahrhundert, die in der Provence und in Spanien vor sich ging, verfolgen können, gerade dies sagen: in ihr trifft eine ursprünglich jüdisch-gnostische Tradition, die ganz und gar ins Religiöse versponnen ist und in der echte philosophische Erwägungen keine Rolle spielen, auf den Neuplatonismus, wird von ihm durchdrungen, setzt sich gegen ihn zur Wehr und ist jedenfalls ohne lebhaftere Auseinandersetzung zwischen diesen zwei Traditionen nicht zu denken. Gnostische Traditionen lebten im Abendland damals nicht mehr. Sie müssen, soweit man nicht von einer selbständigen Wiederauferstehung gnostischer Gedankengänge sprechen darf, aus dem Orient gekommen sein. Und in der Tat zeigt die Analyse des ältesten kabbalistischen Textes, den wir besitzen, des *Buches Bahir*, daß wesentliche Stücke davon aus dem Vorderen Orient gekommen sein müssen. Das *Buch Bahir* ist ein Text rabbinischer Gnosis, wie ich in der ihm gewidmeten ausführlichen Analyse in meinem Buch *Ursprung und Anfänge der Kabbala* nachgewiesen habe. Neuplatonische Theologumena spielen keinerlei Rolle in ihm. Es steckt voll von Aussagen über die zehn Sefiroth, die als die Kräfte Gottes und seine Logoi, Schöpfungsworte, beschrieben werden, aber doch nichts anderes sind als ein Bezirk der Äonen in einem göttlichen Pleroma. Aussagen über den Herrn dieser Worte und Kräfte, also über den Gott, von dem diese Äonen ausgehen, finden sich überhaupt nicht, ebensowenig wie Aussagen darüber, in welchem Verhältnis diese Sefiroth zu ihrem Ursprung in Gott standen. Die theosophische Exegese, die in den Worten der Bibel Aussagen über diese Kräfte findet, beansprucht das lebendige Interesse des Buches; theoretische Erörterungen gerade über die Gottheit selber haben für den Autor kein Interesse. Es ist sozusagen ein Bruchstück aus der gnostischen Hierarchie der Dinge, das uns hier vorliegt. Gerade der Anfang, den die Gnostiker in so eindrucksvollen Bil-

dern beschreiben, der verborgene Abgrund, wird schweigend übergangen. Weder gnostische noch neuplatonische Bestimmungen werden von ihm gegeben. Doch steht hinter all dem eher eine durchaus persönliche Gottesauffassung als deren Gegenteil. Die Äonen sind nicht selber Gott, sie bilden nur einen Bereich, in dem sich seine Macht manifestiert. Wir können nicht einmal sagen, ob sie seine Emanationen sind oder nicht. Der torsohafte Text konnte allen möglichen spekulativen Ausdeutungen als Beweisgrund dienen. Eine kabbalistische Theologie in irgendeinem präzisen Sinne enthält er nicht.

In der Provence und in Katalonien stieß diese Gnosis mit dem mittelalterlichen Neuplatonismus zusammen. Wir besitzen zahlreiche Dokumente dieses Zusammenstoßes, in denen neben die Sprache der Gnosis ganz eindeutig jene andere tritt. Die Begegnung war eine produktive und die Geister offenkundig aufregende. In immer neuen Versuchen, einen offenbar als neu empfundenen Bezirk zu durchmessen und, ohne den Boden des Judentums preiszugeben, zu beschreiben, liegen uns die Niederschläge dieser Begegnung vor. Deren Nuancierung ist oft sehr verschieden, und zum Teil hängt das wohl damit zusammen, daß die neuplatonische Tradition selber den Kabbalisten in ganz verschiedenen Formen entgegenzutreten konnte. Ihr Gesicht sah in der arabischen Überlieferung, die in sich selber sehr mannigfaltig ist und viel vom ursprünglichen Plotin bewahrt hat, sehr viel anders aus als in der christlichen, die am stärksten von Proklos geprägt ist, ihre christlich-theologische Form in den Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita erhalten hat und am Anfang des 13. Jahrhunderts durch das große Werk *De divisione naturae* des Johannes Scotus Erigena dem Abendland zugänglich war, bevor dieses Haupt- und Grundbuch 1225 vom Papst Honorius III. verdammt wurde.

Soweit die jüdische Philosophie des Mittelalters bis zu dieser Zeit mit dem Neuplatonismus bekannt geworden ist, ging das über den arabischen Sektor dieser Überlieferung, dessen Einfluß vor allem im 11. Jahrhundert sehr stark war. Dabei liegen die Verhältnisse manchmal paradox genug. Das wichtigste Werk des jüdischen Neuplatonismus ist die *Lebensquelle*

des Salomo ibn Gabirol aus Malaga, der arabisch schrieb. In der lateinischen Übersetzung hat sein Buch als *Fons Vitae* eine sehr ehrenvolle und merkwürdige Karriere gerade in der christlichen Scholastik gemacht, wo das Judentum des Autors in Vergessenheit geriet und er als ein arabischer Philosoph Avicbron betrachtet wurde. Ins Hebräische dagegen wurde das Buch nicht übersetzt, und es ist eine noch immer offene Frage, wie weit es Spuren in der kabbalistischen Literatur hinterlassen hat<sup>5</sup>. Die ersten Kabbalisten im Abendland lasen, soweit wir urteilen können, kaum Arabisch und konnten höchstens indirekt mit den Ideen Gabirols bekannt geworden sein. Umgekehrt ist es nicht ausgeschlossen, daß gerade das christlich-neuplatonische Werk des Erigena einigen der ältesten Kabbalisten direkt oder indirekt bekannt geworden ist. Es war keine Seltenheit, bei jüdischen Gelehrten der Provence oder Kataloniens, besonders bei den zahlreichen Ärzten unter ihnen, Beherrschung des Lateinischen anzutreffen. Die Berührungen gerade der ältesten Kabbalisten mit der lateinischen Terminologie des Erigena sind sehr auffällig, und ich halte eine genaue Untersuchung dieses Verhältnisses für eine wichtige Aufgabe der Kabbala-Forschung<sup>6</sup>. Weitreichende Überraschungen sind hier noch möglich. Zugleich ist aber im Auge zu halten, daß den Kabbalisten auch in hebräischen Paraphrasen oder Übersetzungen neuplatonische Traktate vorgelegen haben dürften, die wir nicht mehr besitzen, so daß

5 Ich habe darüber in einem hebräischen Aufsatz, *Die Spuren Gabirols in der Kabbala*, gehandelt, in: *Me'assef sofre erez israel*, Tel Aviv 1940, S. 160–178. Von manchen der dort behandelten, Gabirol und den Kabbalisten gemeinsamen Vorstellungen ist aber inzwischen erwiesen worden, daß sie aus einer gemeinsamen Quelle stammen, nämlich aus Schriften des Isaak Israeli; vgl. A. Altmann and S. M. Stern, *Isaac Israeli, A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*, Oxford 1958. Der von mir zuerst vermutete Zusammenhang mit Israeli ist in diesem Buch schlüssig erwiesen.

6 In einem frühen kabbalistischen Text aus der Provence, dem *Sefer ha-'ijjun* (vgl. *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, S. 276–281), wird im Namen des babylonischen Schulhaupts Haj Gaon ein (pseudepigraphischer) Satz angeführt, wonach die Hyle nach der Emanation der »verborgenen Stufen«, das heißt der Sefiroth, entstanden sei. Dies Schema, wonach die Hyle und die Welt der vier Elemente ihren Ort unter den Sefiroth hat, entspricht der Lehre des Scotus Erigena, wo die Hyle und die noch unkörperlich gedachten vier Elemente als unmittelbare Wirkungen der den