

## Gedanken eines Psychoanalytikers zur jüdischen Mystik Léon Wurmser

Seminar C21, 26. – 30. April 2004

Nürnberger Symposium, 1. März 2003. Berlin, 8./9. März 2003: engl. Fassung 9. April, Baltimore

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 Nussschale 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 Paradox: "us licht, us clâr, us vinstêr gâr" ("es ist hell, es ist klar, es ist ganz finster" (l.c.).

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 (8) 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).

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 Gesetzmäßigkeit eines Denkens, das durch das Unbewusste beherrscht wird, und Pinchas Noy sah in ihm die spezifische Gesetzmäßigkeit 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 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).

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 seiner Seele 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 größtenteils unbewussten Dimensionen (Überich), für unsre individuelle Identität, oder für die untergründige zeitüberdauernde Identität einer Gemeinschaft, in ihren Widersprüchen, Konflikten und Komplementaritäten (Wurmser, 2001).

### Was ist Mystik?

Wie schon erwähnt bedeutet Mystik Geheimnis, Verborgeneheit, 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).

Das Wort "Mystik" selbst sagt es: "*Mýstes*" bedeutet den in die eleusinischen Mysterien Eingeweihten. "*Mystéria*" waren die Geheimdienste einer Gottheit oder deren Fest, insbesondere die der Demeter, der "Kornmutter", in Eleusis. Das Grundwort dazu ist ein verbum "*myéo/myein*", "einreihen, insbesondere in die eleusinischen Mysterien"; doch dieses ist selbst verwandt mit "*mýein*", "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 so genannten "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 "*Peri 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. Auch dieser innere Aufstieg, der zugleich einen Abstieg in die Tiefen der eigenen Seele bedeutet, ist uns als Psychoanalytikern nicht so fremd.

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 kitov 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 – in unpersönlicher Urgrund in Gott (S. 13).

Joseph Dan betont den Geheimnischarakter des Wissens als entscheidendes Kriterium: "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 folgenden 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".<sup>1</sup>

Ich würde Sie jetzt am liebsten medias in res führen, indem ich Ihnen einen konkreten Auszug aus dem Zohar, dem Hauptwerk der jüdischen Mystik, mit seiner ganzen Rätselhaftigkeit und Sinnestiefe vorstelle; doch ehe ich das tue, ist es unumgänglich, etwas über die geschichtlichen Hintergründe der jüdischen Mystik zu sagen.

### 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 (hitnabbita) und du wirst zu einem anderen Mann werden (wenehpachtá le'isch achér)" (v. 6). Schon hier, also im 10. Jh.v.Chr., 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

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 Jetzira" 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 mit dem Beginn der Kabbalah, d.h. "Überlieferung", beginnend 1180 mit dem Buch Bahir, zunächst v.a. in der Provence und in Katalonien. Dessen Hauptwerk ist 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 gefühlsnahen 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 einander; sie widersprechen sich 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 gesetzestreuem Leben und der strengen Beachtung der Gebote, z. B. der große Denker und Mystiker, Rabbi Moshé ben Nachman oder Nachmanides von Gerona in Katalonien in der Mitte des 13. Jh.

Da ich anderswo genauer auf die dynamischen Hintergründe der mystischen Bewegungen im Judentum, namentlich auf deren Bedeutung als Gegenkraft zu schweren historischen Traumatisierungen und als Protest der Innerlichkeit gegen die äußeren Imperien eingegangen bin (Wurmser 2001) und sie später kurz zusammenfassen werde, konzentriere ich mich im folgenden auf einige faszinierende Aspekte des Zohar.

Noch eine weitere Vorbemerkung: Etwa um das Jahr 200 entstand, wie gesagt, 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, Sefirót, zu erklären. 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 an das Griechische Sphaira (spätgriech. sfira) an, wovon unser Wort "Sphäre": "Kugel, Ball". Die letzteren repräsentieren 5 Dimensionen: Ost-

<sup>1</sup> "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"

West, Nord-Süd, Oben-Unten, Vorher-Nachher und Gut-Böse. Die Schaffung von Welt und Mensch sei durch diese 32 Grundkräfte erfolgt.

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 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 zusammen wob. 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") des großen kastilianischen Kabbalisten Rabbi Mosché de León von Guadalajara (1240–1305) wird historisch in neuen Untersuchungen zugleich auch als machtvoller Ausdruck des Protests gegen die aggressive und imperiale Ideologie des kastilischen Hofes und deren Vergöttlichung der Macht verstanden (s.u.). Vor allem aber wirkt er als Manifest des Glaubens, nämlich durch die Darstellung der mystischen Lehre als laufenden Bibelkommentar 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.

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. Doch 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 Rechts-satzungen) – 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 einfließt, 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 (*truma*) 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 Gerechtseins, so werde die Seele in ihrer

weiteren Wanderung von einem göttlichen Kleid, "einem wertvollen schützenden Gewand", umhüllt und mit dem Siegel des Gottesnamen (*Eloah*) geschützt. 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 vermochte. Der Alte spricht in seiner mystischen Sicht und Deutung davon, wie am Sabbathtage 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 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 offenbarte 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 jene 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 (*pét*), 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 (*beni 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 Baum<sup>2</sup> ausgehen, so wie der Fluss aus dem Garten Eden strömt, und alle Vernunftseelen (*ruchin*) gehen von einem anderen, kleineren Baume aus<sup>3</sup> — die höhere Seele (*neschamá*) von oben und die Vernunftseele (*ruach*) 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)<sup>4</sup>."

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

<sup>2</sup> 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

<sup>3</sup> Der kleinere Baum, "der Baum der Erkenntnis von Gut und Böse," bezieht sich auf die zehnte Sfirá, die *Shechina*, die göttliche Gegenwart = die Königin oder das Königreich, das empfangende, weibliche Prinzip

<sup>4</sup> "Ner *JHWH nischmát adam/ chofés kol-chadré-váten*." In der Zwinglibibel: "Der Odem des Menschen ist eine Leuchte des Herrn; sie durchspäht alle Kammern des Leibes."

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 Sie spüren: hier ist viel mehr enthalten.

In dem Ausschnitt wird etwas für die Kabbala außerordentlich Wichtiges vorausgesetzt: die dreifache Natur der Seele, eine Art 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 *nepesch*. Die mittlere Form ist "*ruach*" (*rucha*) genannt, der Geist, die Vernunftseele. *Ruach* 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 Dreiteilung der Seele, so wie sie Platon im "*Phaidros*" und im "*Staat*" vorgenommen hat: Der eine Teil, die "*epithymía*", sind die Begierden, der zweite die moralisch-ethischen Aspirationen und Ideal, "*thymós*", und der dritte Teil ist "*noûs*," der abgehobene Vernunft-Geist. Das bedeutet aber, dass besonders die spanische Kabbalah des ausgehenden 13. Jahrhunderts eine dramatische Antwort auf die rationalistische und empirisch gerichtete Philosophie von Maimonides war. Diese stützte sich aber entscheidend auf Aristoteles. 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 Über-Ich. Sicher sind die Parallelen nicht vollständig und doch sind sie frappant. Mit einem solchen Strukturmodell geht aber die Zentralität des Konfliktverstehens einher. In allen drei Versionen ist es ein radikal dynamisches Modell. Platon spricht denn auch dabei vom "*agón éschatos*," dem äußersten Konflikt.

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 handelt<sup>5</sup>): 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

---

<sup>5</sup> 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

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 *aliyáh*, "Aufstieg" wie als *yeridá*, "Abstieg", d.h. ins eigene Innere, bezeichnet.

Nun ist aber die Sachlage noch komplizierter. Die Teilung in die drei Seelen, wie ich sie eben 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 Über-Ichs 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 ha Kohen, kurz vor dem Erscheinen des Zohar, erstet 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 (*Illitu*). Sie wird nun als Adams erste Frau, die von Gott zugleich mit Adam geschaffen wurde, postuliert. Zwischen ihr und Adam sei es zum Zwickkampf 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 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 Sie nicht weiter mit der verwickelten Familiendynamik dieser Herrschaften behelligen, doch wie Sie wohl 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 beschreibt er, 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 (*Yechida*)" 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 erschütternden 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 Ihnen vorgestellt habe, befasst sich aber ganz zentral mit dem großen Geheimnis der Wiedergeburt, 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 scheidet, 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.

Schließlich die Frage nach den geraubten Jungen des Adlers: Ihr Nest ist ins Nichtsein, ins Nichts, gebaut. Dieses 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 Ausschhertreten Gottes



(aus der Fülle seines tiefsten Seins, dem *Pleroma* der neuplatonischen und gnostischen Tradition).

### Mystik als Antithese zum Trauma und zum Imperium

Die Hechalot- oder Palastmystik (der "Aufstieg" zu den himmlischen Palästen, bzw. Ein- oder Abstieg in die innere Tiefe, und die Vision der göttlichen Welt und Gestalt) des 2. Jahrhunderts widerspiegelt nach neuen Forschungen (R. Elior, J. Dan, I. Chernus, s. Dan, 1998, I) das Ritual der Opfer und Gesänge im heiligen Tempel, die Terminologie dieser Literatur folgt den priesterlichen Tempelfunktionen und das Auftauchen der jüdischen Mystik im Altertum soll 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. Die in den Manuskripten beobachtbaren Anachronismen wären dann absichtlich: "eine Verleugnung der traumatischen Tragödie der Tempelzerstörung". Eine höhere Wahrheit, die den allgemein, von Talmud und Midrasch anerkannten Wahrheiten widerspricht, beruht auf einer solchen Innenschau. Eine mystische Geschichtsschreibung, die der gegebenen Chronologie widerspricht, soll diese tiefere, komplexere mystische Wahrheit ausdrücken.

Nun ist es aber zudem so, dass mehrere andere mystischen Aufschwünge unmittelbar anderen gewaltigen geschichtlichen Katastrophen folgen: der sogenannte "aschkenasische Chassidismus" im 12. Jahrhundert (v.a. in Worms und in Regensburg) nach der Vernichtung vieler Gemeinden in den Kreuzzügen und dem Märtyrertod im Feuer allerer, die sich der Taufe widersetzen, und wurde von den Überlebenden und deren Abkommen geschaffen; die Blüte der Mystik in Zfat im 16. Jahrhundert im Gefolge der ebenso traumatischen Vernichtung des spanisch-portugiesischen Judentums und wurde von den Vertriebenen geschaffen; und schließlich der galizianische Chassidismus im 18. Jahrhundert in Nachfolge einer doppelten Katastrophe: des Vernichtungszugs des Kosakenführers Chmielnicki (1648/9) und anderer Pogrome sowie des vernichtenden Sturms der messianischen Bewegung des Schabbatai Tzvi etwa zur selben Zeit und anderer ähnlicher Strömungen (z.B. Jakob Franck). 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 denn als Reaktion auf ein traumatisches historisches Geschehen.

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 (Wurmser 1999), 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 durch Josph Caro (selbst aus einer Flüchtlingsfamilie und auch ein Kabbalist) gipfelte wiederum anfangs des 16. Jahrhunderts im Gefolge der Vertreibung aus Spanien.

Nicht an deren Stelle, sondern zusätzlich zu ihr tritt die magische Verwandlung: die Wiederherstellung des Tempeldienstes durch die Kraft der Worte in der *Hechalót*-Mystik, die Vereinigung mit dem Göttlichen (der göttlichen Glorie, *Kavód*) 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" (*Tiqqun Olam*) durch inbrünstige Andacht im Gebet und in der guten Handlung in der lurjanischen und galizianisch-chassidischen Mystik.

Zudem wird die Ansicht vertreten, dass die Mystik auch einen stark politischen Inhalt habe. Ich habe schon auf Silbermans Idee hingewiesen, dass der Zohar ein machtvoller Ausdruck des Protests gegen die aggressive und imperiale Ideologie des kastilischen Hofes und deren Vergöttlichung der Macht sei. Silberman sieht in ihm eine verhüllte Darstellung des religiösen Führers der kastilianischen Juden, Don Todros ben Joseph Abulafia, der, nach einer massiven Verfolgung der jüdischen Gemeinschaft in den späten 1270er Jahren unter der angeblich aufgeklärten Herrschaft des Königs Alfonso X el Sabio, "für immer die Verbindung zwischen Kabbalah und königlicher Ideologie zerschneit" (S. 97). An Stelle des Jungfrauenkults von König Alfonso X steht die Beschreibung der großen und schmerz erfüllten Trennung zwischen dem himmlischen König und der himmlischen Königin, "der königlichen, mütterlichen Wächterin über Israel, die von den Mächten der Finsternis entführt worden ist" (Silberman, S. 91).

So gleicht der Zohar einer großartigen Psychoanalyse des Göttlichen, nicht nur in Bezug auf die reiche sexuelle Symbolik und die Gegenüberstellung von Eros und Macht in Gott selbst, sondern in der Zentralität des Konfliktverstehens. Dazu kommt die "Übertragungsfigur" des auf tiefstes Verstehen eingestellten, dem Schweigen verpflichteten und verfolgten Shim'on bar Jochai, der dem der Macht und der Heuchelei verpflichteten Königtum trotz, seine geheime Wirklichkeit als die entscheidende bewahrt und sie in der Metaphorik der Seele versteht, statt sie in der Sprache der Sachen zu erniedrigen. Es ist der Vorrang des

Seelischen vor dem Dinglichen, des Subjektiven vor dem Objektiven, der Sprache der Innerlichkeit vor der Sprache der sachlichen Außenwelt und "deren königlichen Arroganz" (Silberman, S. 90).

In der späteren Kabbalah, der Iurjanischen von Zfat und des osteuropäischen Chassidismus, wird jede Tat, ja jeder Gedanke zu einem Wirkfaktor in einem göttlichen Drama. Das göttliche Exil ist der Anfang des Daseins (I.c., S. 94). Der Mensch ist der Kampfplatz zwischen den kosmischen Mächten von Gut und Böse, den göttlichen Lichtern oben und den "zerbrochenen Gefäßen" unten, in deren "Schalen" die Funken göttlichen Lichtes gefangen gehalten werden. Seine Aufgabe ist es, diese Funken zum Urlicht zurückzuführen, sie zu erretten, zu erlösen. Jede Handlung oder deren Unterlassung vermag das Schicksal der ganzen Welt zu entscheiden, mit eingeschlossen der göttlichen Mächte, zum Guten wie zum Schlechten (S. 100). Jeder muss die Sünden der anderen bereuen und für sie die Buße auf sich nehmen, auch für die Gemeinschaft in Vergangenheit und Zukunft (Dan, S. 101). Jeder Einzelne ist aufgerufen, die letzten, noch von den Schalen gefangen gehaltenen Funken zu befreien (do. S. 182).

Es ist also die Allmacht der Verantwortung in Reinkultur, ein Konzept, dessen gewaltige Wichtigkeit wir aus der Psychoanalyse schwer traumatisierter Patienten erkennen. Auch hier besteht dann die Gefahr der moralischen Diktatur, einer lebensfeindlichen, überwältigenden und totalitären Über-Ich-Struktur. Der Graben zwischen der inneren Welt von Allmacht und Ohnmacht und der Welt des äußeren Wirkens und der Kompetenz wird damit unüberbrückbar tief, ihr Gegensatz unversöhnlich radikal, die Versuchung, die Erlösung in dieser Allmacht der Verantwortlichkeit und damit der Allmacht des Leidens zu suchen, also dem religiösen Masochismus zu verfallen, wird zur großen Gefahr, und damit die Notwendigkeit der Selbsttäuschung durch Verleugnung unausweichlich.

In der magischen Verwandlung wird nicht nur das Trauma ("das Zerschneiden der Gefäße") ausgelöscht und der Trauer und dem Schmerz über den Verlust eine Bilderwelt des Glanzes entgegengesetzt, sondern gegen die lähmende Hilflosigkeit muss nun eine beherrschende Phantasie von der Allmacht des Geistes, der Worte und des Gebets, von der Zahl und dem Buchstaben als Schlüssel zur Erlösung, schützen. Es kommt zum Aufstand gegen die äußere Macht durch die Macht der Innerlichkeit. Diese ist aber nur möglich, wenn die Aggression mehr und mehr gegen das eigene Selbst gerichtet wird, eben im Sinne jener Allmacht der Verantwortlichkeit, der ständigen Selbstkasteiung.

Ich sprach soeben von der Allmacht der Verantwortung als Abwehrstrategie gegen traumatische Hilflosigkeit. Parallel dazu finden wir klinisch, und wir können nun auch annehmen historisch, eine Allmacht der Voraussage, eine Art des Allwissens als Schutz gegen solche Ohnmacht. Mystik kann daher auch als Behauptung: "Ich kenne das Geheimnis; jetzt brauche ich keine Angst mehr zu haben," verstanden

werden.

Aber eine derartige psychologische Analyse entkräftet in keiner Weise den großen Wert des mystischen Weges und die Behauptung des Mystikers, dass dieser Pfad einen Eigenwert besitze und eine Form der Wahrheitsfindung sei. Die Kabbalah ist als leidenschaftlicher Ausdruck des Glaubens an eine tiefere und wahrere Realität, die unter den Oberflächenphänomenen liege, zu verstehen (Silberman, S. 6). Die Gegnerschaft der jüdischen Mystik richtete sich über 2000 Jahre hin konsequent gegen die großen Imperien und stellte sich immer wieder gegen die Verherrlichung der Gewalt und die Durchsetzung der selbstgerechten Autorität (S. 212).

Im Gegensatz zu solch äußerer Macht- und Autorität durchsetzung liegt ihre größte Macht in ihrer Vision einer intimen Verknüpfung zwischen einer irdischen und einer himmlischen Ordnung und der Möglichkeit, dass der Menschheit eine entscheidende Rolle in der Schaffung dieser Verbindung zukomme (S. 228). Diese Gedanken wurden von der christlichen Kabbala, besonders von den Platonisten in Cambridge übernommen und übten eine überraschende Wirkung aus: In seinen 1687 veröffentlichten "Principia" legte nämlich Newton von Cambridge der westlichen Wissenschaft ein Konzept zugrunde, das seit Jahrhunderten in kabbalistischen Kreisen Gemeinplatz gewesen war: "dass die Oberflächenerscheinungen und das Verhalten des Naturgeschehens nur Symptome und Symbole großer Naturgesetze und von Mechanismen seien, die dem göttlichen Architekten des Alls zuzuschreiben seien" (S. 219). So kann uns "am Treffpunkt von Politik, Theologie, Ökonomie und Philosophie die Kabbalah erkennen lassen, dass die Schöpfung der Ort eines ständigen Kampfes ist zwischen Beherrschung und Widerstand, zwischen Sklaverei und Freiheit. Und mit dieser Einsicht kommt Involvierung. Im versteckten Herzen der jüdischen mystischen Tradition liegt die von uns allen geteilte Verantwortung, hinter die Oberflächenerscheinungen zu schauen und, wie immer wir dazu fähig sind, zu helfen, das Gleichgewicht der Welt wieder herzustellen" (S. 228).

Das entspricht aber auch völlig der Grundeinstellung der Psychoanalyse, ihrer Weltanschauung: die verborgenen Bedeutungen und die versteckten Gesetze zwischen den Zeilen zu lesen, den Alltag nur als Symbol für etwas darüber weit Hinausreichendes, für etwas weit Tieferes, Bedeutenderes zu erkennen, und zwar ganz besonders unter dem Siegel des Konflikts und geschützt von der Vertraulichkeit und Verschwiegenheit des persönlichsten Dialogs, den die Menschheit je erschaffen hat. Implizit darin ist auch, wie in aller Wissenschaft und eben im Kern der Kabbalah, nicht nur die "Überlieferung" (die wörtliche Bedeutung des Wortes "*Qabbaláh*"), sondern auch das Aufrührerische, Trotzige, die Weigerung, sich dem Selbstverständlichen zu unterwerfen, das Streben, alles Bestehende wieder und wieder zu hinterfragen. Dazu kommt die heilende Bedeutung, die in ganz besonderem Maß sowohl der mystischen Tradition

im Judentum wie der Psychoanalyse eigen ist: der *Tiqqún ha-Olám*, die Wiederherstellung der Welt.

### 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 Konfliktodynamik 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, der "chaverajja," 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 gesehen. 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 ferner; in ihr wird stattdessen eher der moralische Masochismus wichtig, wie wir dies in der lurjanischen Version gesehen haben. 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 abstreitig zu machen suchen.

Bedeutende Formen der Mystik wollen die Grenzen des persönlichen Daseins aufheben, möchten sie, soweit möglich, ungütig 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 bestimmt. Dennoch ist die Nähe zu Gott und die Verschmelzung mit der Welt der transzendenten, geistigen, d.h. unsterblichen Sinnhaftigkeit sehr prominent auch in der jüdischen Mystik. 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 Über-Ich-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 solche 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" (I.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. 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 Verschmelzungserlebnisse auf sympiotischer 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, die sich mit den Grunddilemmata des Daseins und den hauptsächlichsten 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 Über-Ich-Druck 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.

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

Ich schließe mit einer Parabel 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)<sup>6</sup>.

## Bibliographie

**Cassirer, E.** (1923a, 1923b, 1929): Philosophie der symbolischen Formen, Bd. I, II, III. Darmstadt (Wiss. Buchgesellschaft) 1956 (Vol. I) and 1958 (Vol. II und III).

---

<sup>6</sup> Ich verdanke Hrn. Dr. Yizhak Ahren, Köln, wertvolle Ergänzungen zu dieser Arbeit

**Cassirer, E.** (1944) An Essay on Man. Yale Univ. Press, New Haven, 1962.

**Dan, J.** (1986): Jewish Mysticism and Jewish Ethics, University of Washington Press, Seattle

**Dan, J.** (1998): Jewish Mysticism. Vol. I: Late Antiquity. J.Aronson, Northvale

**Dan, J.** (1998): Jewish Mysticism. Vol. II: The Middle Ages.

**Dan, J.** (1999): Jewish Mysticism. Vol. III: The Modern Period.

**Jastrow, M.** (1903, 1950): Dictionary of Talmud Babli, Yerushalmi, Midrashic Literature and Targumim. Pardes Publ. House, New York

**Novick, J. & Novick, K.K.** (1996): "Fearful Symmetry. The Development and Treatment of Sodomasochism." Jason Aronson, Northvale

**Ruh, K.** (1989): Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker. C.H. Beck, München

**Scholem, G.** (1935): Die Geheimnisse der Schöpfung. Ein Kapitel aus dem Sohar. Schocken Berlin

**Scholem, G.** (1949): Zohar. The Book of Splendor. Basic Readings from the Kabbalah. Schocken, New York

**Scholem, G.** (1941/1957): Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. Rhein-Verlag, Zürich

**Scholem, G.** (1960): Zur Kabbala und ihrer Symbolik. Rhein-Verlag, Zürich

**Scholem, G.** (1960/1965): On the Kabbalah and its Symbolism. Schocken, New York

**Scholem, G.** (1970/1973): Judaica 3. Suhrkamp Frankfurt.

**Scholem, G.** (1974): Kabbalah. Dorset Press, New York

**Scholem, G.** (1991): On the Mystical Shape of the Godhead. Basic Concepts in the Kabbalah. trl. J. Neugroschel. Schocken, New York.

**Scholem, G.** (2002): "Es gibt ein Geheimnis in der Welt." Tradition und Säkularisation. trl. I Shedletzky. Jüdischer Verlag, Suhrkamp, Frankfurt

**Silberman, N.A.** (2000): "Heavenly Powers. Unraveling the Secret History of the Kabbalah", Castle Press, Edison

**Tishby, I.** (1949/1989): The Wisdom of the Zohar. An Anthology of Texts. trl. David Goldstein. Littman Library of Jewish Civilization. Oxford, Portland

**Wurmser, L.** (1999): Magische Verwandlung und tragische Verwandlung. Die Behandlung der schweren Neurose. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

**Wurmser, L.** (2001): Die Ideen- und Wertewelt des Judentums. Eine psychoanalytische Sicht. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

**Zohar** (1933/1956): Aramaic edition in 5 volumes, Israel Koschta, Livorno 1864; engl. transl. by H. Sperling & M. Simon, Soncino Press London

Prof.Dr.med.  
Leon Wurmser  
904 Crestwick Road  
Towson  
Maryland 21286  
USA