

Abschiedsvorlesung

Christoph Schulte

Von der Gotteserkenntnis zur Gotteserfahrung

Die Kabbala zwischen Philosophie und Mystik

von Kant bis Scholem

Gotteserkenntnis ist die höchste Form der Gottesliebe. Diese Lehre hat Maimonides für die jüdische Religionsphilosophie mit nahezu kanonischer Geltung etabliert. In seinem 1190 abgeschlossenen philosophischen Hauptwerk *More Newuchim*, ‚Führer der Unschlüssigen‘, wie zuvor schon im *Sefer HaMadda* der *Mischne Tora* (1180, *Hilchot Teschuva*, X 6) interpretiert er das biblische Gebot der Gottesliebe als eine Anweisung zur intellektuellen Gotteserkenntnis: „Höre Israel!“ heißt es in der Bibel (Deut. 6,4f.) und im *Schma Jisrael*-Gebet der Synagoge, „adonai elohenu adonai echad“ – Gott unser Herr ist einzig. Und weiter: „ve’ahavta et adonai elohecha bechol levavcha uvechol nafschecha uvechol meodecha“. Du sollst Gott, Deinen Herrn, lieben mit Deinem ganzen Herzen, mit Deiner ganzen Seele und mit Deiner ganzen Kraft.

Da für Maimonides wie für die meisten anderen Philosophen seit Platon und Aristoteles die Seele der Sitz des Intellekts ist, liest er das zentrale Gebot der Gottesliebe im *Schma Jisrael* als Gebot der Gotteserkenntnis: „Du sollst Gott lieben mit Deiner ganzen Seele“ heißt dann philosophisch: Du sollst Gottesliebe praktizieren, indem Du Gott mit allen Kräften Deiner Vernunft zu erkennen suchst. Wie schon in Aristoteles‘ *Metaphysik* kann auch bei Maimonides einzig die menschliche Vernunft Gott erkennen. Der unsichtbare, transzendente Gott Israels und des Monotheismus kann nicht mit den Sinnen wahrgenommen und erkannt werden, wie ein empirischer Gegenstand in unserer irdischen Welt. Nur die Vernunft, nicht die Sinne, kann den weltjenseitigen Gott des Monotheismus erkennen. Genau deswegen kann die Vernunft dem transzendenten Gott aber auch keine Eigenschaften oder Attribute irdischer, empirischer Gegenstände zuschreiben, argumentiert Maimonides. Sie kann, *via negativa*, nur erkennen, was Gott *nicht* ist, nämlich nicht irdisch, nicht endlich, nicht vergänglich, nicht Raum und Zeit unterworfen.

Nicht, *was* Gott ist, kann also die Vernunft erkennen, erklärt Maimonides deshalb in zwei berühmten Kapiteln des *More Newuchim* (M.N. I, 57 u.58). Denn um Gott Eigenschaften wie Allmacht oder Allwissenheit zuzusprechen bedürfe die Vernunft positiver Attribute wie bei irdischen Gegenständen. Diese Attribute stehen der menschlichen Vernunft für den

transzendenten Gott aber nicht zur Verfügung. Darum kann die Vernunft nicht wissen, erkennen und attribuieren, *was* Gott ist. Aber die Vernunft kann erkennen, *dass* Gott ist. *Dass* Gott ist, *dass* er existiert, kann — so Maimonides — die Vernunft erkennen und durch Gottesbeweise allgemein demonstrieren. Vier solcher Gottesbeweise legt Maimonides im *More Newuchim* vor. Sie schließen von der Bewegung und der Kausalität in der Welt auf die Existenz einer ersten Ursache und eines unbewegten ersten Bewegers zurück: auf die Existenz Gottes.

Thomas von Aquin ist nur wenige Jahrzehnte später Maimonides gefolgt und hat in seiner Frühschrift *De ente et essentia* (ca. 1255) ebenfalls festgestellt, das Wesen Gottes sei nicht über seine Attribute zu bestimmen, sondern bestehe in seiner Existenz. Gottes Wesen, Gottes Essenz, ist seine Existenz: *essentia sua non est aliud quam esse suum* (cap. VI). Und auch bei Thomas ist der philosophische Beweis der Existenz Gottes der Weg zur vernünftigen Gotteserkenntnis. Aber nicht nur bei Maimonides und Thomas, sondern in der ganzen christlichen Scholastik, in der mittelalterlichen jüdischen Religionsphilosophie und zuvor schon in der islamischen Religionsphilosophie bei Avicenna und Averroes, sind die philosophischen Gottesbeweise der Königsweg zur vernünftigen Gotteserkenntnis. In der westlichen Philosophie vom Mittelalter bis noch zur Aufklärung sind die Gottesbeweise ein zentrales Element der Metaphysik. Descartes, Leibniz, Christian Wolff und Moses Mendelssohn legen philosophische Gottesbeweise zum Erweis der Existenz Gottes vor; wobei noch Mendelssohn mit Maimonides darin übereinstimmt, dass die Existenz Gottes zu den ewigen und notwendigen Wahrheiten im Judentum und in seiner Gotteserkenntnis zählt.

I.

Diese metaphysische Tradition der philosophischen Gottesbeweise wird durch Kants Kritik der Gottesbeweise in der *Kritik der reinen Vernunft* von 1781 nachhaltig beendet. Dort widerlegt Kant nacheinander den ontologischen, den kosmologischen und den physikotheologischen Gottesbeweis (KrV. A 592-630). Diese Widerlegung der Gottesbeweise gelingt Kant so klar und überzeugend, dass mit Kant die Tradition metaphysischer Gottesbeweise faktisch abbricht und die Gottesbeweise, abgesehen von wenigen Ausnahmen, mit der Metaphysik aus der Philosophie verschwinden. Selbst das „*Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*“ hat Kant noch 1791 konstatiert¹ und zieht selbst das Fazit seiner Metaphysik-Kritik: Die Metaphysik und ihre Gottesbeweise können fortan nicht mehr die „Grundveste“ der

¹ Vgl. Christoph Schulte, „Zweckwidriges in der Erfahrung. Die Genese des Mißlingens aller philosophischen Versuche in der Theodizee bei Kant“, in: Kant-Studien, 82 (1991) Heft 4, S. 371-396.

Religion sein (KrV. A 849). Philosophische Gotteserkenntnis durch Gottesbeweise ist nicht mehr möglich, die Religion kann ihre Gottesrede nicht mehr auf philosophischer Gotteserkenntnis als Basis gründen.

Die Existenz Gottes wird bei Kant nur noch in der Schwundform eines Postulats der praktischen Vernunft thematisiert, das, wie Heine sarkastisch bemerkt hat, vielleicht noch Kants braven Hausdiener Lampe ruhigstellen konnte.² Aber die Frage nach authentischer Erkenntnis und allgemein demonstrierbarem Wissen von der Existenz Gottes konnte von einer kritischen Philosophie für die monotheistischen Religionen nicht mehr zufriedenstellend beantwortet werden. Und auf der Seite der Religion und religiöser Praxis kann niemand Gott als Postulat, spekulative Idee oder philosophische Hypothese lieben, anbeten, fürchten oder verehren.

II.

Besser als die Philosophen des deutschen Idealismus hat der junge protestantische Theologe Friedrich Schleiermacher (1768-1834) die geistige Situation der Zeit nach Kants Metaphysik-Kritik und deren Auswirkungen für die Religion erfaßt. In der zweiten seiner *Reden über die Religion* (die vermutlich übrigens hier in Potsdam geschrieben wurde, wo sich Schleiermacher als Aushilfsprediger unendlich langweilte), bestimmt Schleiermacher 1799 mit romantischem Impetus das „Wesen der Religion“ neu: Das Wesen der Religion ist weder Denken noch Handeln, weder Metaphysik noch Moral, schreibt er. Vielmehr ist das Wesen der Religion Anschauung und Gefühl des Unendlichen, welches als Natur und Universum alles Seiende umfängt und hervorbringt (S. 50f.). „Religion ist Sinn und Geschmack fürs Unendliche“, heißt es in einem berühmten Satz der Rede (S. 53). Die Religion bezieht dabei ihre Anschauung des von der Gottheit durchdrungenen Universums, der Natur, der Welt und der Menschheit aus dem Gemüt (S. 87).

Hier vollzieht Schleiermacher in seinen *Reden über die Religion* eine quasi transzendente Wende: Zunächst wird die Religion als eine eigene Art des Weltverhältnisses von der Philosophie abgelöst. Sie ist weder Element der Metaphysik noch der Moral wie noch bei Kant. Auch sind weder Metaphysik noch Moral „Grundvesten“ von Religion. Ausgangspunkt und Ursprung der Religion ist bei Schleiermacher das menschliche Gemüt, welches Anschauung und Gefühl des Unendlichen hervorbringt, nicht mehr die Vernunft. Gemüt und „Phantasie“ erzeugen individuell unterschiedliche Gottesvorstellungen. Gott ist

² Heinrich Heine, *Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* (1835).

damit nicht mehr ein äußerlich existierendes Objekt der menschlichen Vernunft wie in der metaphysischen Gotteserkenntnis, der Kant trotz seiner Kritik der Gottesbeweise noch verhaftet bleibt. Gottesvorstellungen werden nicht mehr vom transzendentalen Ich der Philosophie aus konstruiert oder destruiert; vielmehr verlegt Schleiermacher die Produktion von Gottesvorstellungen ins menschliche Gemüt und in die Phantasie. Damit werden Anschauung und Gefühl des Göttlichen sowohl individualisiert als auch interiorisiert. Im Gemüt wird Gott individuell und innerlich erfahren.

Gottes objektive Existenz konnte von der Philosophie nach Kant im Sinne allgemeiner philosophischer Gotteserkenntnis nicht mehr bewiesen werden. Gottes subjektive Existenz in den Gottesvorstellungen von Gemüt und Phantasie, in Anschauung und Gefühl des Unendlichen bei menschlichen Individuen konnte zugleich aber auch nicht philosophisch widerlegt werden. Denn was Individuen in ihrer subjektiven Gefühlswelt als göttlich empfinden, ist allgemeingültiger philosophischer Kritik und Beweisfähigkeit, aber auch empirischer Überprüfung entzogen. Damit löst Schleiermacher nicht nur die Religion von der Philosophie ab, er substituiert auch die allgemeine philosophische Gotteserkenntnis in der Vernunft durch eine individuelle Genese von differenten Gottesvorstellungen im Gemüt, welche nur individuellen Zeugnissen oder Berichten entnommen werden können, die diese individuellen und innerlichen Gottesvorstellungen und Gotteserfahrungen schildern.

Schon unter seinen romantischen Zeitgenossen erzeugten Schleiermachers *Reden über die Religion* ungeheure Resonanz. Denn Schleiermacher, den Karl Barth einmal als den Kirchenvater des 19. Jahrhunderts bezeichnet hat, verschafft mit den *Reden über die Religion* der Theologie eine nachmetaphysische Basis für ihre Gottesrede und Gotteslehre. Erfolgreich war die zweite der *Reden* überdies wegen ihres unspezifischen und überkonfessionellen Charakters. Die allgemeine Rede von „Religion“, losgelöst von den drei monotheistischen Religionen und ihren jeweiligen Offenbarungs- und Glaubenslehren, losgelöst auch von konfessionellen Differenzen im Christentum, macht die *Reden* Schleiermachers zu einem Ausgangspunkt für eine allgemeine Religionstheorie und Religionswissenschaft, wie sie im 19. Jahrhundert entsteht.

III.

Der Pietist und Theologieprofessor Friedrich August Gottreu Tholuck (1799-1877) macht Schleiermachers *Reden über die Religion* ganz ausdrücklich zum Ausgangspunkt einer sehr

frühen allgemeinen Theorie der Mystik. Tholuck, der schon als Student der Orientalistik und Theologie mehr als ein Dutzend Sprachen beherrscht haben soll, darunter Hebräisch, Aramäisch, Persisch, Arabisch, Griechisch, Latein und einige moderne europäische Sprachen, hat in Berlin u.a. bei Schleiermacher studiert, wurde bereits 1822 mit 23 Jahren zum außerordentlichen Professor für Altes Testament an der Berliner Universität berufen und war wegen seiner bahnbrechenden Studien über den Sufismus auch international hoch angesehen.³ 1825 erhielt er einen Ruf an die Universität Halle und publizierte im selben Jahr ein dickes Buch mit dem Titel *Blüthensammlung aus der Morgenländischen Mystik, nebst einer Einleitung über Mystik überhaupt und Morgenländische insbesondere*. In diesem Buch präsentiert Tholuck nicht nur auf über 250 Seiten ein Florilegium mit Auszügen klassischer Sufi-Texte in erstmaliger deutscher Übersetzung als „morgenländische Mystik“, er etabliert auch die Sufis als „Muhammedanische Mystiker“ (S. 52).

Vor allem die knappen, programmatischen Einleitungskapitel über die Etymologie des Wortes Mystik und über das Wesen der Mystik verdienen Beachtung und verraten die wissenschaftlichen Ambitionen des jungen Autors: Der Begriff Mysterien — *mystêria* — findet sich zuerst bei den Pythagoräern und Neuplatonikern, berichtet Tholuck. Bei Plotin vollziehe sich im Mysterium die höchste Versenkung des Menschen ins Absolute, eine Entrückung, ein Streben nach Berührung und Vereinigung der Seele mit dem Absoluten, Göttlichen (S. 5). Schon bei den Kirchenvätern sei es dann zur Vermischung von neuplatonischen und christlichen Ideen gekommen: die quietistische Vereinigung mit Gott galt als Mysterium. Bei Dionysius Areopagita dann im 5. Jahrhundert findet sich der Begriff *mystikos*, Mystiker (S. 9). Von Dionysius bis zur Reformation erkennt Tholuck schließlich eine Gegenüberstellung von scholastischen und mystischen Theologien, bei der die scholastischen Theologien in der Kirchengeschichte die Oberhand gewinnen: die Mystik zog historisch gegenüber dem theologischen Rationalismus der Scholastik den Kürzeren.

Der knappen Etymologie von Mystik folgen im Buch Tholucks Reflexionen zum Wesen der Mystik: In seinem ursprünglichen Bewußtsein erfahre der Mensch sich im Gefühl der unendlichen Abhängigkeit vom alles bedingenden göttlichen Urgrund (S. 12). Die ganze Religion des Mystikers liege in seinem eigenen Gemüt und verbinde sich dort mit den Vorstellungen und Lehren der jeweiligen geschichtlichen, positiven Religionen. *In abstracto* und im Ursprung sei die Mystik überreligiös, sie finde sich bei allen Völkern und in allen Zonen, in Morgenland und Abendland, in den monotheistischen Religionen und im Hinduismus. (S. 28

³ August Tholuck, *Sufismus, sive theosophia Persarum pantheistica*, Berlin 1821.

u.ö.). Die Mystik wird im Gemüt erzeugt, sie ist das „reichste und tiefste Erzeugniß des menschlichen Geisteslebens“ (S. 27). *In concreto* verbindet sich die Mystik und das innerliche mystische Seelenleben jeweils mit einer spezifischen „positiven Religion“ und ihren äußerlich gesetzten Lehren: In der christlichen Mystik mit der Offenbarung Christi und des Evangeliums, so bei den Mystikern Roesbach, Tauler, Gerson, Molinos, Gichtel, Boehme (S. 43); im Islam verbindet sich der Sufismus mit den Lehren des Koran und der Hadithe. Nur das Judentum als Gesetzesreligion gilt Tholuck als „sehr unmystisch“ (S. 35).

Die Entdeckung, „daß die Mystik ein eigentümliches, und zwar das heiligste Lebensgebiet des Menschen ist“ (S. 42) wird dabei von Tholuck ausdrücklich Schleiermachers *Reden über die Religion* zugeschrieben, denn dieser habe mit seinen Reflexionen über den Ursprung der Religion im „Gemüthsleben“ dazu beigetragen, „der Religion wieder ein eigentümliches Lebensgebiet zu vindicieren“ (ebd.). Hier wird die Zuschreibung ausdrücklich: Die Religion ist ein eigentümliches Lebensgebiet unabhängig von Moral und Metaphysik, und die Mystik ist das heiligste Lebensgebiet des Menschen überhaupt. Damit wird die philosophische Gotteserkenntnis durch die Vernunft abgelöst von der im Gemüthsleben des Menschen erzeugten Mystik als heiligstes Lebensgebiet und Kern von Religion.

Die Erforschung, „wissenschaftliche Rechtfertigung und Entwicklung der Mystik“ in Orient und Occident bleibt für Tholuck eine Aufgabe der Zukunft. Dabei sind Orient und Occident, so Tholuck, „zwei verschiedene Blüten des göttlichen Lebensbaums, doch Beide aus einer Wurzel entsprossen“ (S. 46). Für Tholuck und die entstehende, komparatistische Mystikforschung des 19. und frühen 20. Jahrhunderts bis hin zu Martin Buber gelten die Verse aus Goethes 1819 erschienenem und für die deutsche Orientalistik ebenso wie für den deutschen Orientalismus wegweisenden *West-östlichen Divan*:

*Wer sich selbst und andre kennt
Wird auch hier erkennen:
Orient und Occident
Sind nicht mehr zu trennen.*

IV.

1827, nur zwei Jahre nach Tholuck, publizierte der katholische Philosoph und Kabbalist Franz Joseph Molitor (1779-1860) in Frankfurt am Main ein 456 Seiten starkes Buch mit dem Titel *Philosophie der Geschichte oder über die Tradition*. Es markiert den Wendepunkt zur

modernen Auffassung von Kabbala. Denn hinter dem Substantiv „Tradition“ im Titel des Buchs verbirgt sich neben anderen rabbinischen Traditionen die Kabbala, die Molitor als uralte „mystische Tradition“ (I 17 Anm.) im Judentum würdigt und als „jüdische Mystik“ (I 13 Anm.***) kennzeichnet. Die Kabbala als jüdische Mystik sei von überragender Bedeutung sowohl für das Judentum als auch für das Christentum, behauptet er, da sie geschichtlich als älteste gemeinsame Tradition dem rabbinischen Judentum und dem Christentum vorausgehe. Entgegen Tholuck, der das Judentum als unmystische Religion abgetan hatte, und dessen Buch Molitor kennt (vgl. I 217 Anm.*), rechtfertigt Molitor seine jahrzehntelange Beschäftigung mit dem Judentum und der Kabbala als jüdischer Mystik (es folgten bis 1853 noch drei weitere dicke Bände) in einem Brief an Schelling von 1828 mit dem Satz: „Das Christentum kann man nicht ohne das Judentum begreifen“. Und seine Faszination an der jüdischen mystischen Tradition blitzt in einem Satz der *Philosophie der Geschichte* auf, wenn er schreibt, es gebe, einmal abgesehen von der Bibel, außerhalb des Christentums „keine mystische Schrift, die an Tiefe, Fülle und Geistesschwung dem Sohar gleich käme“ (I 71). Molitors *Philosophie der Geschichte* ist denn auch keine der seit der Aufklärung üblichen, fortschrittsoptimistischen Geschichtsphilosophien, sondern eine sehr frühe ökumenische Philosophie der gemeinsamen Heilsgeschichte von Judentum und Christentum, in welcher das Christentum „selbst ein fortentwickeltes und ideal ausgebildetes Judentum“ ist (IV 10) und das Heil aus den Juden kommt.

Obwohl Molitor, gegen jüdische und christliche Kritiker, auch den Talmud als mündliche Tora und als heilsgeschichtlich unverzichtbaren Teil der jüdischen ebenso wie der christlichen Tradition verteidigt, ist für ihn die Kabbala als mystische Tradition im Judentum zentral. Tatsächlich ist seine Sicht der Kabbala als jüdische Mystik seinerzeit ganz neu und hat noch Gershom Scholem beeinflusst, der mit *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* (dt. 1957) das wichtigste und epochemachende wissenschaftliche Werk zur Kabbala und ihrer Geschichte im 20. Jahrhundert vorgelegt hat. Dort bezieht sich Scholem mehrfach ausdrücklich auf Molitor und schließt sich dessen Auffassung der Kabbala als jüdische Mystik an.⁴

V.

Hatte Tholuck 1825 den Sufismus als islamische Mystik geschildert, und Molitor 1827 die Kabbala als jüdische Mystik, publizierte Joseph Görres (1776-1848) als Reaktion auf Tholuck

⁴ Vgl. Christoph Schulte, „Die Buchstaben haben ... ihre Wurzeln oben. Scholem und Molitor“, in: E. Goodman-Thau, G. Mattenklott, Ch. Schulte (Hg.), *Kabbala und Romantik*, Tübingen 1994, S. 143-164; id., „Franz Joseph Molitors Philosophie des Judentums“, in: *Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte* 1995, München 1994, S. 47-64.

und Molitor von 1836 bis 1842 ein Werk in vier Bänden mit dem Titel *Die christliche Mystik*. Vom Anhänger der Französischen Revolution zum monarchistischen katholischen Reaktionär und Professor in München gewandelt, hatte Görres ursprünglich Molitors *Philosophie der Geschichte* noch positiv rezensiert, äußert sich in seiner *Christlichen Mystik* aber offen antisemitisch und gegen die Kabbala. Der Sufismus kommt dort nur in seiner Dämonologie vor, protestantische Mystiker gar nicht. Görres muß uns deshalb hier nicht weiter beschäftigen. Nur war mit Tholuck, Molitor und Görres dem wissenschaftlichen Publikum des deutschen Biedermeier und Vormärz wissenschaftlich und quellengesättigt vor Augen geführt worden: Jede der monotheistischen Religionen hatte neben der eigenen Religionsphilosophie auch ihre eigene Mystik.

VI.

Molitors Klassifikation der Kabbala als „jüdische Mystik“ war, wie gesagt, 1827 eine signifikante Neuerung. Denn bis dahin hatten christliche und jüdische Gelehrte die Kabbala als esoterische jüdische „Philosophie“ behandelt, nicht als „Mystik“. Seit Pico della Mirandola galt die Kabbala unter christlichen Kabbalisten als Bestandteil der „philosophia perennis“. Der überragende christliche Kabbalist des Barockzeitalters, Christian Knorr von Rosenroth (1636-1689) bezeichnet in seinem höchst umfangreichen 2400 Seiten umfassenden Kompendium *Kabbala Denudata*, erschienen in mehreren Bänden zwischen 1677 und 1684, schon im Titel die Kabbala als *Doctrina Hebraeorum Transcendentalis et Metaphysica atque Theologica*. Die Kabbala als Philosophie der Hebräer, als jüdische Transzendentalphilosophie und Metaphysik.

Knorrs *Kabbala Denudata* machte die gesamten bis dahin esoterischen Werke und Vorstellungen der Kabbala in lateinischer Übersetzung und wissenschaftlicher Aufbereitung für die Gelehrtenwelt des Barock von Newton bis Leibniz nunmehr exoterisch zugänglich — aber ausdrücklich als jüdische Philosophie. Und seine Leser sind ihm darin gefolgt. Johann Jakob Brucker (1696-1770), der Pionier der modernen, kritischen Philosophie-Geschichtsschreibung, differenziert in seiner *Historia critica philosophiae* (2. Bd. 1742) dann zwischen der Kabbala als „philosophia Iudaeorum esoterica“ und der aristotelisch geprägten, rationalistischen Religionsphilosophie des Jehuda Halevi und des Maimonides als „philosophia Iudaeorum exoterica“. Kabbala wird so als *esoterische* jüdische Philosophie klassifiziert, aber von der exoterischen aristotelischen jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters unterschieden.

An diese Unterscheidung Bruckers knüpft noch Hegel in den späten 1820er Jahren an, wenn er in seinen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* in der „kabbalistischen Philosophie“, die er ganz offensichtlich nur aus zweiter Hand kennt, viel „Trübes“ findet. Aber auch Salomon Maimon, jüdischer Kantianer und ein tatsächlich profunder Kenner und Kritiker der Kabbala, erklärt Kabbala nicht einfach zu Irrationalismus und „Schwärmerey“, sondern erkennt in ihr „eine Kunst, mit Vernunft zu rasen“. Er sieht in den kabbalistischen Schriften wie in den Handlungen der praktischen Kabbala einen Vernunftgebrauch mit unwissenschaftlichen Voraussetzungen am Werk.⁵ Erst für Molitor ist Kabbala dann nicht mehr esoterische jüdische Philosophie, sondern Mystik. Sie gehört nicht in die Geschichte und in den Kanon jüdischer Philosophie. Als *Mystik* ist die Kabbala ein eigenständiger Bereich der Nachforschung, Wissenschaft und historischen oder philosophischen Reflexion. Darin ist Molitor die Wissenschaft des Judentums gefolgt.

VII.

Adolphe Franck (1810-1893) war eine der außergewöhnlichsten Gelehrten-Gestalten des französischen Judentums im 19. Jahrhundert.⁶ Er war einer der Pioniere der Wissenschaft des Judentums in Frankreich, aber machte eine akademische Karriere als Philosophie-Professor, die ihn zunächst als außerordentlichen Professor für antike Philosophie, dann als Professor für Naturrecht und Internationales Recht an das *Collège de France* brachte, den Parnass der akademischen Welt in Frankreich. Nach einer Skizze zur Geschichte der Logik publizierte er 1843 in Paris sein erstes und zugleich bedeutendstes Buch zur Wissenschaft des Judentums. Es trägt den Titel *La Kabbale ou la philosophie religieuse des hébreux* und wurde gleich 1844 von dem jungen Leipziger Gelehrten Adolf Jellinek unter dem Titel *Die Kabbala oder die Religionsphilosophie der Hebräer* ins Deutsche übersetzt.⁷

Der Titel dieses Werks deutet scheinbar auf Knorr und Brucker hin, gibt jedoch tatsächlich nicht die Auffassung Francks von der Kabbala wieder: Kabbala ist, so schreibt er im Text des Buchs ausdrücklich, nicht die Religionsphilosophie der Hebräer, sie ist vielmehr

⁵ Vgl. Christoph Schulte, „Kabbala in Salomon Maimons Lebensgeschichte“, in: Eveline Goodman-Thau, Gert Mattenklott, Christoph Schulte (Hg.), *Kabbala und die Literatur der Romantik. Zwischen Magie und Trope*, Tübingen 1999, S. 33-66.

⁶ Vgl. Jean-Pierre Rothschild, Jérôme Grondeux (Hg.), *Adolphe Franck. Philosophe juif, spiritualiste et libéral dans la France du XIXe siècle*, Turnhout 2012.

⁷ Adolphe Franck, *La Kabbale ou la philosophie religieuse des hébreux*, Paris 1843; dt. Übersetzung: *Die Kabbala oder die Religionsphilosophie der Hebräer*. Aus dem Französischen übersetzt, erweitert und überarbeitet von A. Gelinek [Adolf Jellinek], Leipzig 1844, ND Amsterdam 1990; im Folgenden wird nach dem dt. ND zitiert.

jüdischer „Mystizismus“. Kabbala ist jüdische Mystik. Das ist die These Francks. Diese These hat vor ihm in der Wissenschaft des Judentums niemand vertreten, und erst nach Franck wird seine Sicht der Kabbala als jüdische Mystik in der Wissenschaft des Judentums gängige Münze. Sie ist es bis ins 20. Jahrhundert.

VIII.

In der französischen Wissenschaft des Judentums war Salomon Munk (1803-1867), ein Schüler von Leopold Zunz, der Gegenpart zu Adolphe Franck. In seinem chef d'oeuvre *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe* (Paris 1857) legte Munk zugleich eine erste, grundlegende Geschichte der arabischen Philosophie des Mittelalters und einen ebenso grundlegenden, unglaublich gelehrten Grundriß der jüdischen Religionsphilosophie in Antike und Mittelalter vor: *Esquisse historique de la Philosophie chez les Juifs*. Auf 50 Seiten läßt er in knappster Form die jüdischen Platoniker, Plotiniker, Aristoteliker, deren Werke und Wechselbeziehungen zur griechischen, römischen und arabischen Philosophie Revue passieren. Nur eines wird mit keinem Wort, Namen oder Text erwähnt: Kabbala. Hier ist, auf dem Gipfel der Gelehrsamkeit im Jahr 1857, ein klarer historiographischer Schnitt gezogen: In einer Geschichte der Philosophie unter den Juden hat die Kabbala nichts zu suchen.

Wie Esther Seidel in ihrer Überblicksdarstellung „*Jüdische Philosophie*“ in *nichtjüdischer und jüdischer Philosophiegeschichtsschreibung* (Frankfurt/M. 1984) gezeigt hat, folgen die großen Darstellungen der jüdischen Religionsphilosophie post Munk trotz aller Unterschiede der Periodisierung, der Schulbeschreibungen und inhaltlichen Schwerpunktsetzung seiner Taxinomie: Kabbala und Kabbalisten spielen in den Darstellungen jüdischer Philosophie von Moritz Eisler, David Neumark, Manuel Joel, Jakob und Julius Guttmann oder Isaac Husik keine Rolle.⁸ In der jüdischen wie in der nichtjüdischen Philosophiegeschichtsschreibung der 2. Hälfte des 19. und des frühen 20. Jahrhunderts wurde die Kabbala aus der jüdischen Philosophie eskamotiert.

IX.

Der Kabbala wurde darüber hinaus in der Wissenschaft des Judentums nicht viel, und wenn, bloß negative Beachtung zuteil. Kabbala generell galt Heinrich Graetz, dem wirkungsmächtigsten jüdischen Historiker des 19. Jahrhunderts, als irrationaler Abweg der jüdischen

⁸ Esther Seidel, „*Jüdische Philosophie*“ in *nichtjüdischer und jüdischer Philosophiegeschichtsschreibung*, Frankfurt/M. 1984), S. 85-120.

Geschichte und Religion. Detaillierte inhaltliche Analysen zeigen Graetz gute Kenntnis des kabbalistischen Materials, aber sie werden durch rationalistische moralische und religiöse Werturteile substituiert.⁹ Die wichtigsten kabbalistischen Autoren werden entweder als Obskuranten oder als Schwindler persönlich angegriffen und diskreditiert. Die Kabbala hat nach Graetz' fester Überzeugung unsäglichen Schaden in der jüdischen Geschichte angerichtet, indem sie erfolgreich das „Lügenwerk des Sohar zur Ebenbürtigkeit mit der heiligen Schrift und dem Talmud“ erhob und breite Kreise des europäischen Judentums über lange Zeit zu falscher Frömmigkeit und intellektueller Rückständigkeit verführte – ein Mißstand, der erst durch Haskala und Aufklärung aufgehoben wurde.¹⁰ Graetz vollkommen negative historiographische Haltung zur Kabbala wurde maßgeblich für den Unterricht und die religiöse Weltanschauung am 1854 gegründeten, konservativen Breslauer Rabbiner-Seminar, wo er lehrte.

Aber auch im Reformjudentum Abraham Geigers ebenso wie in der Neo-Orthodoxie Samson Raphael Hirschs oder Esriel Hildesheimers gab es kein Interesse an Kabbala.¹¹ Sie paßte nicht in das Welt- und Selbstbild des deutschen Judentums im 19. Jahrhundert, wo die Reformrabbiner das Judentum als aufgeklärten ethischen Monotheismus zu präsentieren bestrebt waren,¹² während die Neo-Orthodoxie Judentum ganz und gar als halachische Observanz auffaßte und religiöse Orthodoxie mit bürgerlicher deutscher Bildung zu vereinbaren strebte.¹³ Für Mystik und Kabbala mit ihren theosophischen und exegetischen Spekulationen war in diesen beiden, eigentlich diametral entgegengesetzten und konkurrierenden Auffassungen von Judentum so wenig Platz wie in der Weltanschauung, in der Arbeitsethik und im deutsch-jüdischen Bildungskanon des fortschrittsoptimistischen jüdischen Bürgertums.

⁹ Vgl. George Y. Kohler, Heinrich Graetz and the Kabbalah, in: Christian Wiese, George Y. Kohler (Hg.), *The Roads Not Taken*. Guest edition of: *Kabbalah. Journal for the Study of Jewish Mystical Texts*, vol. 40 (2018), S. 107-130.

¹⁰ Zur Historiographie von Graetz, ihren Präferenzen und ihren Folgen vgl. Michael Brenner, *Propheten des Vergangenen. Jüdische Geschichtsschreibung im 19. und 20. Jahrhundert*, München 2006, S. 84-115; zur Mystik S. 98-104.

¹¹ Isaak Bernays, der Lehrer von Samson Raphael Hirsch, hatte zu Beginn des 19. Jahrhunderts noch an mehreren kabbalistischen Jeschivot gelernt, hiervon finden sich bei Hirsch jedoch keine Spuren. Vgl. Christoph Schulte, *Aufklärung ohne Haskala. Orthodoxe Rabbiner in Franken im frühen 19. Jahrhundert*, in: A. Kluxen, J. Krieger, D. Goltz (Hg.), *Judentum und Aufklärung in Franken*, Würzburg 2011, S. 211-231.

¹² Vgl. Michael A. Meyer, *Response to Modernity. A History of the Reform Movement in Judaism*, New York 1988.

¹³ Mordechai Breuer, *Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich 1871-1918. Sozialgeschichte einer Minderheit*, Frankfurt/M. 1986. Für die Ausbildung, Ausrichtung und den intellektuellen Horizont der Rabbiner im Deutschland des 19. Jahrhunderts, in dem Mystik fast vollkommen abwesend ist, vgl. Carsten Wilke, „Den Talmud und den Kant“. *Rabbinerausbildung an der Schwelle zur Moderne*, Hildesheim 2003.

In der Universitätsphilosophie war im späten 19. Jahrhundert der spekulative Idealismus Schellings und Hegels, Molitors und Baaders durch den Siegeszug des Neukantianismus beinahe vollständig verdrängt worden,¹⁴ Mystik gar wurde von den Neukantianern des Irrationalismus verdächtigt. Stellvertretend für viele jüdische und christliche Zeitgenossen hat Hermann Cohen, zunächst ein Schüler von Heinrich Graetz in Breslau, der Gründer der Marburger Schule des Neukantianismus und wirkungsmächtigste jüdische Religionsphilosoph des Wilhelminischen Kaiserreichs, in seinem religionsphilosophischen Hauptwerk *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919/1928) Mystik und Kabbala ganz generell aus dem Feld religiöser Gotteserkenntnis und aus dem Judentum als *Religion der Vernunft* ausgeschlossen.¹⁵ Die kabbalistischen Texte werden als authentisch monotheistische *Quellen des Judentums* völlig ignoriert. Kabbalistische und chassidische Handschriften und Drucke schlummerten vergessen in den Bibliotheken, oder sie waren, wie der junge Gershom Scholem zu seiner Überraschung feststellen konnte, als er sich während des Ersten Weltkrieges dem Studium der Kabbala zuwandte, für Spottpreise beim Antiquar erhältlich.¹⁶ Lediglich in Osteuropa waren die Texte der Kabbala besser greifbar, denn in chassidischen Zirkeln waren sie kurrent, wurden sie gelernt, gedruckt und nachgedruckt.

XI.

Erst die Publikation der *Geschichten des Rabbi Nachman* (1906) und der *Legende des Baal-Schem* (1908) von Martin Buber (1878-1965) lenkte die Aufmerksamkeit des Publikums in Mitteleuropa wieder auf den Chassidismus und damit auf eine jüdische Welt, die sich vom verbürgerlichten Judentum Mittel- und Westeuropas völlig unterschied. In der jüdischen Welt Osteuropas, so der Eindruck, den Bubers Bücher erweckten, wurde authentische, starke, nicht entfremdete, ganzheitliche jüdische Volksfrömmigkeit, Mystik und Wundergläubigkeit gelebt, auf welche der verbürgerlichte, deutsch assimilierte jüdische Akademiker, Arzt oder Rechtsanwalt nur nostalgisch zurückblicken konnte.

¹⁴ Vgl. Christian Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Frankfurt/M. 1986; Ulrich Sieg, *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*, Würzburg 1994.

¹⁵ „Die Wahrheit ist das Wesen Gottes [...]. Aber die Wahrheit, als eine Wahrheit der Erkenntnis, schließt jede Art von wie immer sich selbst übersteigender Sinnlichkeit aus: daher die Intuition und die Mystik. [...] Die Intuition, wie alle Mystik, steht in Widerspruch zur logischen Vernunft. Es wäre zu untersuchen, ob die Kabbala mit all ihrer dialektischen Vielseitigkeit sich mit der Wahrheit bescheidet [...].“ Cohen, *Religion der Vernunft*, 1928, S. 480.

¹⁶ Gershom Scholem, *Tagebücher. I. Halbband 1913-1917*, unter Mitarbeit von H. Kopp-Oberstebrink hg. v. K. Gründer u. F. Niewöhner, Frankfurt/M. 1995, S. 126, 407 u.ö. Über die niedrigen Preise und den erstaunlichen Umfang der Anschaffungen kabbalistischer Druckwerke durch Scholem in diesen Jahren des Ersten Weltkrieges geben von Scholem selbst sorgsam angelegte Bücherlisten aus den Jahren 1915-1917 Auskunft, die im Scholem-Nachlaß an der Hebräischen National- und Universitätsbibliothek in Jerusalem erhalten sind.

Bei Buber figuriert die Kabbala, beginnend in der Antike und bis zu ihrer höchsten Aufgipfelung im Chassidismus, von vornherein als „jüdische Mystik“. Die Mystik im Judentum wird von Buber sogar anthropologisiert und generalisiert. Schon das erste Kapitel der *Geschichten des Rabbi Nachman* von 1906 trägt den Titel „Die jüdische Mystik“ und führt aus: „Die mystische Anlage ist den Juden von Urzeiten her eigen [...]“. Im Auf und Ab, im Wandern und Martyrium der jüdischen Geschichte erwache, so Buber, in den jüdischen Seelen der „Blitz der Ekstase“, der Drang zum „Gottschauen“ und zur mystischen „Einung“ der Seele mit Gott, wie ihn die großen kabbalistischen Bücher und Schulen, das Sefer Jezira, die mittelalterlichen Kabbalisten, der Sohar, die lurianische Kabbala und zuhächst der Chassidismus spiegeln.

Das „Erlebnis“ der mystischen Ekstase der Seele ist der einende, zentrale Gesichtspunkt von Bubers 1909 publizierter Textsammlung *Ekstatische Konfessionen*. Hier führt Buber chassidische Schilderungen der Ekstase für das Judentum an, Ekstase-Beschreibungen aus der Sufi-Mystik entnimmt er den Sammlungen Silvestre de Sacys und August Tholucks. Ferner präsentiert er Ekstase in Texten der indischen und chinesischen Mystik, und Zeugnisse christlicher Mystiker und insbesondere Mystikerinnen von der Spätantike bis zum 19. Jahrhundert. Diese Textsammlung im Stil einer vergleichenden Religionswissenschaft und komparatistischen Mystik-Forschung wird zusammengehalten durch Bubers Begriff von Ekstase als Zentralerlebnis aller Mystik, das Buber in seiner Einleitung *Ekstase und Bekenntnis* folgendermaßen beschreibt: „Die elementare Vorstellung darin ist die einer — mehr oder minder körperhaft gedachten — Vereinigung mit Gott. Ekstasis ist ursprünglich: Eingehen in den Gott, Enthusiasmus: Erfülltsein vom Gotte. Essen des Gottes, Einatmen des göttlichen Feuerhauchs, Liebeseinung mit dem Gott (diese Grundform ist aller späteren Mystik eigen geblieben), Neugezeugtwerden, Wiedergeburt durch den Gott, Auffahrt der Seele zum Gotte, in den Gott, sind Gestalten dieser Vorstellung“ (S. XXVIIIf.). Dabei ist die mystische Ekstase Erlebnis und Erfahrung Gottes, nicht Erkennen Gottes. Wörtlich: „[...] das Erleben der Ekstase ist kein Erkennen.“ (S. XXX). Bei Buber ist, explizit, die mystische Ekstase eine Gotteserfahrung, nicht eine Gotteserkenntnis.

XII.

Erst mit diesem Wiedererwachen eines zunächst noch ganz richtungslosen Interesses an Mystik als einer authentischen, vorbürgerlichen und vorrationalistischen Form von Religiosität, welche sowohl jüdische als auch christliche antibürgerliche, antikapitalistische und fortschrittskritische Intellektuelle zu Beginn des 20. Jahrhunderts faszinierte, rückte auch die Kabbala wieder in den Fokus einer weltanschaulichen oder wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem

Judentum. Aber hier wird Kabbala von vornherein als Mystik verstanden, und sie wird als Gegen-Modell zu einer dem neukantianischen Rationalismus-Anspruch verpflichteten jüdischen Religionsphilosophie, wie etwa der Hermann Cohens, empfunden und konzipiert.

Das ist die Weichenstellung und Prämisse, als Gershom Scholem (1897-1982) seit dem Ende des Ersten Weltkriegs die zeitgenössische Kabbala-Forschung in der Wissenschaft des Judentums revolutionierte: Im Hauptwerk *Die jüdische Mystik*, englisch 1941, deutsch 1957 erschienen, ist Kabbala als *Mystik* eine Alternative zur jüdischen Philosophie, wie sie durch Hermann Cohen, Franz Rosenzweig, Julius Guttman oder Leo Strauss verkörpert und kanonisiert wurde. Als Scholem im Ersten Weltkrieg die ersten kabbalistischen Schriften zu lesen beginnt, hat er Bubers und Molitors Verständnis der Kabbala als jüdische Mystik im Gepäck.

Was er unter Mystik versteht, definiert Scholem dann im Eingangskapitel von *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*: nämlich das „Erlebnis göttlicher Gegenwart“ und die sinnliche „lebendige Erfahrung“ des eigenen Selbst, das in einen unmittelbaren Kontakt mit Gott tritt (1957, S. 4f.). Mystik wird dort beschrieben als lebendige Erfahrung der göttlichen Präsenz, eine durchaus sinnliche Gotteserfahrung bei den Mystikern, wie sie in vielen kabbalistischen Texten durch die Jahrhunderte geschildert wird und ihren Niederschlag findet. Molitor und Buber finden sich, nicht verwunderlich, in den Fußnoten dieses methodologischen Eingangskapitels. Dabei macht es für Scholem die Faszination der Kabbala als Mystik aus, dass — anders als in der jüdischen Philosophie, Theologie und Wissenschaft des 19. Jahrhunderts, wo längst vergangenen Offenbarungsereignissen in alten gelehrten Texten historisch-kritisch nachgespürt wird — in der Kabbala und ihren Texten lebendige mystische Gotteserfahrungen präsent sind.

Moshe Idel und Boaz Huss haben Bubers und Scholems Gleichsetzung von Kabbala und jüdischer Mystik mit guten Gründen kritisiert; Karl Grözinger hat zuletzt gezeigt, dass in der Hebräischen Bibel und in der rabbinischen Literatur unterschiedlichste mystische Gotteserfahrungen geschildert werden, die mit der Kabbala rein gar nichts zu tun haben.¹⁷ Wir wissen also heute: Es gibt im Judentum Zeugnisse mystischer Gotteserfahrung ganz ohne Kabbala, und umgekehrt beschäftigen sich längst nicht alle kabbalistischen Texte mit mystischen Gotteserfahrungen. Es gibt Kabbala ohne Mystik, und Mystik ohne Kabbala. Aber diese neue wissenschaftliche Einsicht macht die grundsätzliche weltanschauliche, religiöse und epistemologische Weichenstellung der Romantik, den Übergang von der allgemeinen

¹⁷ Karl E. Grözinger: Jüdische Mystik, in: Christina von Braun, Micha Brumlik (Hg.): Handbuch Jüdische Studien, Köln 2018, S. 191-210.

philosophischen Gotteserkenntnis zur individuellen mystischen Gotteserfahrung, nicht rückgängig. Denn diese Weichenstellung verändert das moderne Verständnis von Religion und ihrem Kern grundlegend. Mystik tritt neben die Religionsphilosophie. In der Wissenschaft des Judentums und in den Jüdischen Studien heute tritt darum die Kabbala-Forschung gleichberechtigt und erfolgreich an die Seite der religionsphilosophischen Forschung. (Weil diese Forschung an den Originaltexten stattfinden soll, gibt es bei uns in Potsdam beides, Gotteserkenntnis und Gotteserfahrung, nicht ohne Hebraicum. Denn wenn man beides nicht hat, weder Gotteserkenntnis noch Gotteserfahrung, hat man immerhin das Hebraicum. Das ist auch schon ziemlich schwierig.) Und wenn heute in Kreisen des zeitgenössischen Judentums Kabbala und Mystik als Kern der jüdischen Religion empfunden werden, ist dort auch innerreligiös die mystische Gotteserfahrung zur höchsten Form der Gottesliebe aufgerückt und hat die Gotteserkenntnis ersetzt, wie sie in der jüdischen Religionsphilosophie erstrebt wird. Gottesliebe, indes, bleibt in jedem Fall die wichtigste Mizwa: „Ve’ahavta et adonai elohecha“.

Danke für Ihre Aufmerksamkeit und Geduld.