

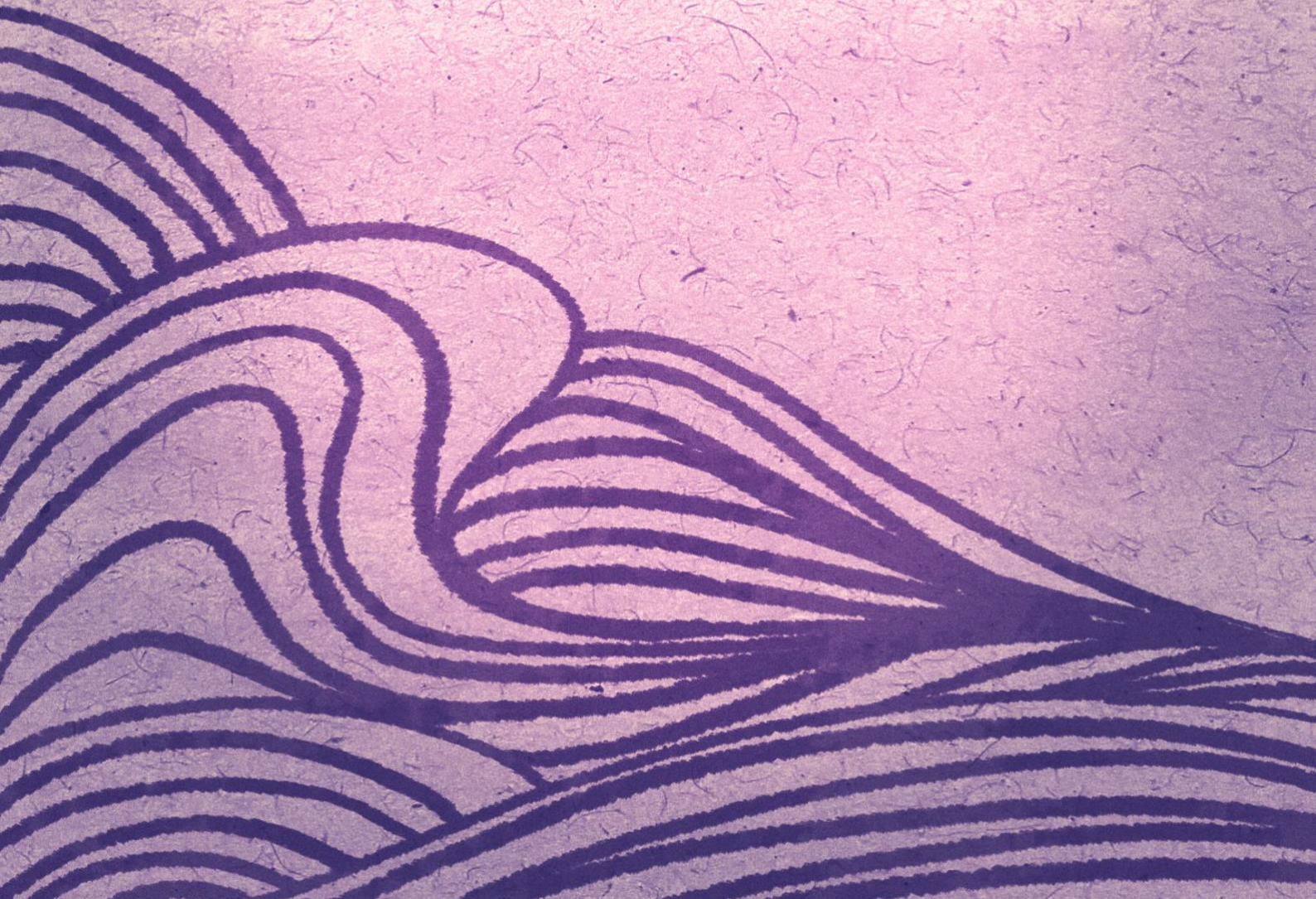
Sohar

Schriften aus dem

Buch des Glanzes

Kommentarausschnitt

Mit freundlicher Genehmigung des Verlags der Weltreligionen.



SOHAR
SCHRIFTEN AUS DEM
BUCH DES GLANZES

Aus dem Aramäischen und Hebräischen
übersetzt und herausgegeben
von Gerold Necker

VERLAG DER
WELTRELIGIONEN

Gefördert durch die
Udo Keller Stiftung Forum Humanum

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie;
detaillierte bibliographische Daten sind im Internet abrufbar.
<http://dnb.d-nb.de>

Erste Auflage 2012

© Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag Berlin 2012
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

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

Einband: Hermann Michels und Regina Göllner

Satz: pagina GmbH, Tübingen

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Bindung: Buchbinderei Lachenmaier, Reutlingen

Printed in Germany

ISBN 978-3-458-70035-7

SOHAR
SCHRIFTEN AUS DEM
BUCH DES GLANZES

ZUM VERSTÄNDNIS DES ›SOHAR‹

Kein Grundsatz bekennt so freimütig die Lebendigkeit der jüdischen Überlieferung wie die rabbinische Rede von der Gleichwertigkeit der mündlichen Lehre mit der schriftlichen Tora. Erstaunlicherweise galt dieses Prinzip auch dann noch, als die mündliche Auslegungs- und Rechtstradition selbst verschriftlicht und dem einen, autoritativen (aber auslegungsbedürftigen) Buch eine Vielzahl anderer Werke an die Seite gestellt wurde. Doch nur drei von ihnen sollten schließlich dauerhaft als heilige Schriften angesehen werden, jede aus anderen Gründen und mit je unterschiedlicher historischer und literarischer Genese; gemeinsam galten sie aber als Zeugnisse tiefer Frömmigkeit und hoher Bildung. Zu diesen drei alle anderen überragenden jüdischen Schriften gehören neben der Hebräischen Bibel die beiden überwiegend auf aramäisch verfaßten Sammelwerke Talmud und *Sohar*.⁶¹ Jedes dieser drei »Bücher« ist eigentlich eine Bibliothek für sich, weist über seine Epoche hinaus und bringt die eine göttliche Offenbarung mit ihren unendlichen Deutungsmöglichkeiten in ganz eigener Weise zum Ausdruck.

Trotzdem war es alles andere als selbstverständlich, daß ein Werk wie der *Sohar* gleichrangig neben die Bibel, deren Heiligkeit mit der Kanonisierung ihrer vierundzwanzig

61 Gershom Scholem betonte des öfteren den Vorrang dieser drei herausragenden Schriftzeugnisse für die jüdische Religionsgeschichte, bekannte aber in seiner Dankesrede anlässlich der Verleihung des Literaturpreises der Bayerischen Akademie der Schönen Künste, daß die drei »Sammlungen, in denen über drei Jahrtausende hin Gestaltungen des Geistes, den man jüdisch nennt, sich niedergeschlagen haben« und die er »immer wieder, und mit geöffnetem Herzen wie gespanntem Sinn« gelesen habe, aus Bibel, *Sohar* und den Schriften von Franz Kafka bestanden (Gershom Scholem, *Mein Weg zur Kabbala. Ein Credo, vorgetragen vor der Bayerischen Akademie der Schönen Künste*, in: ›Süddeutsche Zeitung‹, Nr. 165, 20./21. 7. 1974, S. 92).

Schriften spätestens im 2. Jahrhundert sogar eine erotische Liebeserklärung wie das Hohelied einschloß, und den Talmud als Enzyklopädie jüdischer Lebenswelten gestellt werden konnte. Bereits die Drucklegung des *Sohar* führte zu Kontroversen:⁶² Abgesehen von der grundsätzlichen Kritik an der Veröffentlichung kabbalistischer Werke – auch wegen des christlichen Interesses an esoterischen Intima und weil man sich bewußt war, daß »die Söhne Esaus« begonnen hatten, »die hebräische Sprache zu lernen«⁶³ – wurde überraschenderweise auch noch der Vorwurf laut, daß mündliche Lehre eigentlich nicht für die Niederschrift bestimmt sei. Die Talmud-Stelle für diesen Einwand bot allerdings auch gleich die Lösung des Problems: daß man nämlich ohne Aufzeichnungen Gefahr laufe, die eigene Überlieferung in schwierigen Zeiten der Vergessenheit preiszugeben.⁶⁴ Isaak de Lattes führte in seiner Druckerlaubnis, die sozusagen als innerjüdisches Imprimatur an den Anfang der Mantuaner Edition gestellt wurde, noch andere Gründe an: Rabbi Shim'on bar Joḥai habe selbst für die Abfassung der Geheimnisse der Tora gesorgt, und zwar mit der erklärten Ab-

62 Vgl. Isaiah Tishby, *The Controversy About the Zohar in the Sixteenth Century in Italy* (hebr.), in: Perakim: Yearbook of the Schocken Institute for Jewish Research 1 (1967/68), S. 131-182, wiederabgedruckt in: Isaiah Tishby, *Studies in Kabbalah and its Branches* (hebr.), Jerusalem 1982, S. 79-130.

63 So in dem Brief eines Rabbi Israel an Abraham von Perugia, zitiert bei Moshe Idel, *Particularism and Universalism in Kabbalah. 1480-1650*, in: *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*, hg. v. David B. Ruderman, New York 1992, S. 324-344, hier S. 328 f.; vgl. Moshe Idel, *Jewish Thinkers versus Christian Kabbalah*, in: Wilhelm Schmidt-Biggemann (Hg.), *Christliche Kabbala*, Ostfildern 2003, S. 49-65.

64 Nach rabbinischer Auslegung von Ps 119,126 (der Vers »es ist Zeit für den Herrn zu handeln, sie haben dein Gesetz gebrochen« ist doppeldeutig) können spirituelle oder existentielle Notsituationen als Zeitpunkt gewertet werden, um etwas »für den Herrn« zu tun, das heißt die mündliche Lehre niederzuschreiben.

sicht, sie zu veröffentlichen;⁶⁵ Rabbi Aqiva habe die von Abraham überlieferte esoterische Weisheit im »Buch der Schöpfung« (*Sefer Jezira*) aufgeschrieben, und Moshe ben Naḥman (1194-1270) habe einen kabbalistischen Kommentar dazu verfaßt; der mystische Midrasch *Sefer ha-Babir* (»Buch des Lichts«) gehe auf den tannaitischen Gelehrten Neḥunia ben Haqana zurück, und überhaupt lägen seit 1523 gedruckte Bücher von Menachem Recanati vor, der den *Sohar* ausgiebig zitiert, also spreche auch nichts gegen die Veröffentlichung seiner Quelle. Solche Begründungen konnten allerdings nur für diejenigen überzeugend sein, die ohnehin mit der Drucklegung sympathisierten. Gleichwohl wurde der gedruckte *Sohar* Teil der anhaltenden Erfolgsgeschichte der mystischen Strömungen im Judentum und hat schließlich »für das Bewußtsein weitester Kreise den Rang eines heiligen Textes von unbestrittenem Wert und damit geradezu kanonisches Ansehen behauptet«, wie Gershom Scholem 1955 in seinen *Betrachtungen eines Kabbalaforschers* formulierte.⁶⁶ Und er fügte hinzu: »Noch in unseren Tagen zeigte sich das, als nach der Gründung des Staates Israel die Juden aus Jemen, einer abgelegenen und besonders fest geschlossenen Gemeinschaft aus Südarabien, auf den ›Zauberteppichen‹ der Flugzeuge fast vollzählig in Israel ankamen. Sie hatten fast ihr ganzes Hab und Gut an Ort und Stelle lassen müssen; aber unter den wenigen Dingen, von denen sie sich nicht trennen wollten, brachten viele ihr Exemplar des Buches *Sohar* mit, dessen Studium bis heute bei ihnen lebendig ist.«⁶⁷ Diese anrührende Darstellung trifft jedoch nicht auf

65 Vgl. *Sohar* III,287b (am Beginn von *Idra Zuṭa* gibt Rashbi Rabbi Abba den Auftrag, seine Lehren aufzuschreiben).

66 Zuerst erschienen im Eranos-Heft der Monatsschrift ›Du‹ und wiederabgedruckt in: Gershom Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Frankfurt/Main 1973, S. 7-10.

67 Ebenda, S. 7. Der Großteil der jemenitischen Juden wurde 1949 und 1950 nach Verfolgung und drastischen Unterdrückungsmaßnahmen mit der vom Staat Israel organisierten »Operation fliegender Teppich« nach Israel ausgeflogen.

alle jemenitischen Juden zu. Ein durchaus repräsentativer Teil hegte alles andere als liebevolle Gefühle für das klassische Hauptwerk der Kabbala. Im Jahre 1914 kam es in der jemenitischen Hauptstadt zum Ausbruch lange schwelender Feindseligkeiten zwischen dem Lager der Kabbalisten und einer Gruppe von »Modernisten« unter Führung des Oberrabbiners Jahjā al-Qāfiḥ (1849-1932).⁶⁸ Letztere bezichtigten die Kabbalisten vor einem islamischen Gericht des Götzendienstes und sahen die Quelle dieser Häresie im Studium des *Sohar*. Im Mittelpunkt der Anklage standen die anthropomorphen Beschreibungen der Gottheit, mit der die mystische Sprache des *Sohar* operiert. Auch wenn die *fatwā*, die aus diesem Streitfall resultierte, nichts verurteilte, was zum traditionellen Leben gehörte, sondern sich im wesentlichen gegen Reformen richtete, wie sie im Erscheinungsbild jüdischer bartloser Männer und der als unziemlich erachteten Kleidung mancher jüdischer Frauen erkennbar waren, hätte der Vorwurf des Polytheismus und angebliche Angriff auf Gottes Einheit und Einzigkeit sich zur ernststen Bedrohung auswachsen können. Doch die Entscheidung des islamischen Richters, der interessanterweise damit argumentierte, daß auch die Bibel, wenn sie in anthropomorpher Weise von Gott rede, spirituell zu verstehen sei, fiel zugunsten der Kabbala aus, weil sie als traditionelle Les- und Lebensart des Judentums aufgefaßt wurde.

Eine solche Legitimation, die sich auf jahrhundertelange Praxis stützte, fehlte den ersten Kabbalisten in der Provence und in Spanien naturgemäß. Es fällt auf, daß die kritischen Stimmen gegen die frühe Kabbala, die sich merkwürdigerweise nur vereinzelt erhoben, durchweg die gefährliche Nähe

68 Vgl. Mark S. Wagner, *Jewish Mysticism on trial in a Muslim court. A Fatwā on the Zohar – Yemen 1914*, in: Die Welt des Islams 47 (2007), H. 2, S. 207-231. Jahjā al-Qāfiḥ war der Großvater des Zionisten und Wissenschaftlers Josef Qafiḥ (1917-2000), der sich unter anderem mit der Edition und Neuübersetzung der Schriften des Moshe ben Maimon große Verdienste erworben hat.

zum christlichen Trinitätsverständnis, das die Kabbalisten mit ihrem zehnfältigen Gottesbild auch noch zum Schlechteren überboten hätten, in den Vordergrund stellten.⁶⁹ Dabei betraf das revolutionäre Potential kabbalistischen Denkens nicht nur die Vorstellung eines göttlichen Pleroma, das heißt einer – im Gegensatz zur »unendlichen« Transzendenz Gottes, die nicht einmal in der adäquaten Bezeichnung *En Sof* (wörtlich: »ohne Ende«) faßbar ist – beschreibbaren »Fülle« dynamisch in der Gottheit wirksamer Kräfte, die mit der aus dem »Buch der Schöpfung« entlehnten Bezeichnung *sefirot* (wörtlich: »Zählungen«, im Singular *sefira*) gewissermaßen von Gott in der Mehrzahl sprechen (der *Sohar* verzichtet allerdings genau auf diesen Terminus) und sinnbildlich in ihrer Anordnung auf den Menschen, der laut Gen 1,27 ja nach dem Bilde Gottes erschaffen wurde, übertragbar sind. Mindestens genauso provokativ waren noch vier weitere Bereiche: die Vorstellung vom Urgrund des Bösen in der göttlichen Gestalt, aus dem die Welt der Dämonen hervorbricht; zweitens die Sexualisierung der Gottheit, die gerade im *Sohar* einen ersten literaturgeschichtlichen Höhepunkt in einer mit erotischen Bildern gesättigten Symbolsprache findet; drittens der Glaube an die Möglichkeit der Einflußnahme auf das innergöttliche Wirken, der weit über die traditionelle Hoffnung, durch Gebet und gelebte Frömmigkeit göttliches Erbarmen zu erwirken, hinausgeht und einen Wirkungszusammenhang voraussetzt, wie ihn die Religionshistoriker auch für heidnische theurgische Riten der Spätantike und schriftliche Zeugnisse wie die *Chaldäischen Orakel* vermuten; viertens schließlich die Lehre von der Seelenwanderung, die

69 Vgl. etwa die Kritik von Meir ben Simon aus Narbonne an der Gebetsmystik von Isaak dem Blinden bei Scholem, *Ursprung und Anfänge*, S. 353 f.; zu Abraham Abulafias polemischer Auseinandersetzung mit der theosophischen Kabbala, die ebenfalls den Vorwurf häretischer – und die Trinitätslehre darin übertreffender – Vervielfachung der einen Gottheit formuliert, vgl. Moshe Idel, *Abraham Abulafia und die mystische Erfahrung*, Frankfurt/Main 1994, S. 18.

mit einer Unbefangenheit vorgetragen wird, als wäre ihre vehemente Ablehnung seitens aller jüdischen Strömungen, die bisher von einer solchen Lehre gehört hatten, völlig unbekannt oder unerheblich.

Ursprung und Anfänge der Kabbala geben also noch immer Rätsel auf. Entscheidend für den Durchbruch, den die Schriften des *Sohar* – egal ob sie nun von einem einzelnen oder einer Gruppe verfaßt wurden – erzielten, war ganz eindeutig ihre Vorliebe für die Schaffung einer mythischen Gedankenwelt, in der das Leben der Gottheit mit der in der Bibel begonnenen Geschichte des Volkes Israel korrespondiert und die mit mystischen Symbolen auf hebräisch und im *Sohar* sogar auf aramäisch einen legitimen Ausdruck suchte und, wie sich zeigte, in der Tat auch fand.

Worin bestehen nun die wichtigsten Charakteristika der Kabbala des *Sohar*? Zunächst scheint es im Korpus seiner Schriften kein einheitliches System zu geben, das lediglich in verschiedenen Facetten schillerte, sondern vielmehr ein detailreiches Feuerwerk kabbalistischer Ideen, die unterschiedliche Konzepte vermuten lassen, deren eigensinniges Zusammenspiel aber gerade den Reiz dieser Texte ausmacht. Um sie zu zähmen, muß der Leser die kabbalistischen Symbole kennen. Er muß mit ihren Namen vertraut sein, die ihm sozusagen als Siegel bei der Bewältigung der widerspenstigen Lektüre dienen. Und er muß damit rechnen, daß der kreative Umgang mit der Sprache, etwa durch fremdsprachliche Lehnwörter aus dem Griechischen, Lateinischen und Spanischen – gelegentlich ungewollt durch Verballhornungen in der Textüberlieferung verstärkt – absichtsvoll den Zugang zur Bedeutung verstellt.

Der Schlüssel zum Verständnis des *Sohar* liegt in seiner Auffassung von der weiblichen Seite der Gottheit. Seit der Entstehung der Kabbala war der letzten, zehnten Sefira eine besondere Rolle zugeeignet. Sie repräsentiert das passiv Weibliche, das nur weitergibt, was es von den (überwiegend) männlichen Manifestationen empfängt; kein Licht, keine Farbe sind ihr eigen, doch sie spiegelt alle Lichter und Nu-

ancen. Der dynamische Austausch aller göttlichen Kräfte lebt in ihr und macht sie zum Sinnbild der offenbaren Gottheit schlechthin. Der auf sie übertragene rabbinische Name Schechina (abgeleitet vom hebräischen *shakhan*, »wohnen«) steht für die personifizierte Anwesenheit Gottes in der Welt. Im *Sohar* wird dieses personenhafte Element »fast bis ins Absurde« gesteigert⁷⁰ und auf die Manifestation des »Ewig-Weiblichen« in der Gottheit übertragen. Der Schechina werden auf diesem klassischen Höhepunkt gewagter kabbalistischer Formulierungen zwei Aspekte einverleibt, die sowieso den eigentlichen Innovationsschub im kabbalistischen Denken bewirkten und die ganz offensichtlich das Weltbild und die Wirklichkeitserfahrung des Verfassers bzw. der hinter dieser Literatur stehenden mittelalterlichen (Adressaten-) Kreise widerspiegeln: intime, erotische Spannung und destruktive Entladung dämonischer Gewalten. Bereits der Beginn der »Vorrede« spielt darauf an, wenn vom »Samen« die Rede ist, wie er »einströmt« in die Rose, die sich im zerstörerischen Umfeld von Disteln und Dornen befindet – im *Sohar* das Symbol *par excellence* für die Schechina. Ihre hervorstechendste Eigenschaft ist ihre Variabilität, sie nimmt im Extremfall gegensätzliche Positionen ein, und man könnte meinen, daß sie sich gerade in ihrer Veränderung treu bliebe, gäbe es nicht eine eindeutige Bewertung der unterschiedlichen Rollen, die sie (mitunter gleichzeitig) zu spielen hat. Unzählige Bilder beschreiben ihren rezeptiven Charakter (Gefäß, Garten, Brunnen, Feld oder Meer), trotzdem trägt sie zuzeiten aktive, »männliche« Züge,⁷¹ gilt gleichzeitig als Himmelskönigin und Weltenherrscherin, ist die keusche

70 Gershom Scholem, *Schechina; das passiv-weibliche Moment in der Gottheit*, in: Gershom Scholem, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*, Frankfurt/Main 1977, S. 176 f.

71 Sie wird – wie die Sefira Jesod – im Zustand der Aufhebung der Trennung von männlich und weiblich, das heißt während der Vereinigung, »Zion« genannt, allein aber »Jerusalem«; zur männlichen Rolle der Schechina als Weltbeherrscher vgl. *Sohar* I,2a (S. 14,18 mit Komm.).

Heilige, Tochter, Schwester, jungfräuliche Braut, und doch verwandelt sie sich in eine dämonische Hure, sorgt sich als liebende Mutter um Israel und erregt Grauen als kindermordendes Nachtgespenst Lilit.⁷² Sie heißt »Lichtfrau«,⁷³ aber ihr Wirkungsbereich ist die Dunkelheit, ihr Symbol der Mond. Im Bild der Rose wechselt sie die Farben vom unschuldigen Grün der Blätter bis zum Rot, das mit Weiß vermischt ist; sie glüht blau-schwarz als Zentrum der Flamme mit sprunghaftem Rot unter ewigem Weiß und enthält als »dunkles Licht« alle Farben und Lichter.⁷⁴ Es ist in der Tat eine explosive Mischung, was sich in einem Zeitalter der religiösen Gärung im weiblichen Gottesbild des *Sobar* zusammenbraute und von Gershom Scholem auf die Formel der »Kristallisierung alles Nichtkonformistischen in der Rede von Gott«⁷⁵ gebracht wurde.

Auch innerhalb der zehn Sefirot nimmt die Schechina eine exponierte Stellung ein; sie ist als »untere Krone« (bzw. »Diadem«, hebr. *aṭara*) aus der göttlichen Welt herausgehoben und gleicht damit der exponierten ersten Sefira, der »oberen Krone« (*keter eljon*), die in das unbeschreibliche *En Sof* hineingedacht und damit ebenfalls nicht vollständiger Teil der offenbaren Gottheit ist. Der zweiten Sefira Ḥokhma

72 Vgl. z. B. *Sobar* III,19a. Der Mythos von Lilit hat in der jüdischen Tradition seinen literarischen Ursprung im sogenannten »Alphabet des Ben Sira«, auf das auch der *Sobar* rekurriert; vgl. Börner-Klein, *Alphabet des Ben Sira*, S. 290f.; vgl. auch *Sobar* I,19b (übersetzt bei Scholem, *Geheimnisse der Schöpfung*, S. 93-96).

73 Vgl. z. B. *Sobar* III,180a (übersetzt bei Gershom Scholem, *Schechina; das passiv-weibliche Moment in der Gottheit*, in: Gershom Scholem, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*, S. 294, Anm. 72): »Er befahl Mose, sich von seiner irdischen Frau zu enthalten und sich mit der heiligen, himmlischen Lichtfrau (*ʿittetha de-nebiru*) zu vereinigen, die die Schechina ist.«

74 Vgl. Tishby, *Wisdom of the Zohar*, Bd. 1, S. 371 f.

75 Gershom Scholem, *Schechina; das passiv-weibliche Moment in der Gottheit*, in: Gershom Scholem, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*, S. 154 (im Original kursiv).

ist sie in einer Weise verwandt, die eigentlich im gnostischen Sprachgebrauch von der unteren und oberen Sophia geläufig, in der kabbalistischen Übertragung auf die Schechina aber überraschend ist, denn diese findet zudem eine genuin weibliche Verdoppelung in der dritten Sefira Bina, auf die die Vorstellung der Schechina als (Welten-)Mutter angewandt wird: In diesen Kontexten entspricht die Schechina zum einen der »Weisheit Salomos«, die in kontinuierlicher Verbindung zum »Vater« (das heißt zur Sefira Hokhma) steht, und zum anderen der himmlischen »Gemeinde Israel«, die zur »Mutter« (das heißt zur Sefira Bina) gehört. Eine Parallelität ergibt sich also zwischen allen drei oberen Sefirot und der untersten Sefira.

Ihre eigentliche Bestimmung findet die Schechina aber als Braut von Tiferet, der sechsten Sefira, in der die übrigen sechs unteren Sefirot (von der vierten bis zur neunten) zusammengefaßt sind. Für ihren Bräutigam schmückt sie sich im Kreis ihrer Kammerzofen und Dienerinnen, die sie umgeben wie die Corona den Mond. Mit ihrem lunaren Hofstaat erscheint sie über der Hochzeitsgesellschaft, den Gefährten um Rabbi Shim'on bar Joḥai, die »Söhne des Baldachins« genannt werden und im nächtlichen Ritual durch Studium der heiligen Schriften und Gebet die Braut mit Zierat ausstatten.⁷⁶ Aber die Vereinigung von Braut und Bräutigam ist nicht nur eine »heilige Hochzeit« (aram. *zīwuga qadisha*),⁷⁷ sondern wird auch konkret mit aller Kraft der oberen Sefirot durch Jesod, die neunte Sefira, die für den Phallus im Bild des Menschen steht, im Geschlechtsakt vollzogen. Im *Sohar* verkörpert Rabbi Shim'on bar Joḥai den

76 Vgl. *Sohar* I,8a (im Kontext des Wochenfestes, oben S. 44,27-45,19).

77 Scholem verwendet in diesem Zusammenhang gern den entsprechenden griechischen Begriff *hieros gamos*, dem uralte mythische Vorstellungen zugrunde liegen und für den nach Scholem in der Gnosis eine »Parallelsymbolik« zur mittelalterlichen Kabbala vorliegt (vgl. Scholem, *Ursprung und Anfänge*, S. 135 f.).

Bräutigam der Schechina, die Sefira *Tiferet*, insbesondere unter dem virilen, kreativen und potenten Aspekt, das heißt der Sefira Jesod.⁷⁸ In überwältigender Bildsprache wird diese Hochzeitsnacht auf die Feier des Schabbat als personifizierter Schechina übertragen, vom Segensspruch über den Wein bis zum ehelichen Beischlaf um Mitternacht,⁷⁹ der zärtlich und in wechselseitiger Liebe geschehen soll:

Laß ihn mich küssen mit den Küssen seines Mundes (Hld 1,2). Warum heißt es: *Laß ihn mich küssen*? Besser wäre doch: *Laß ihn mich lieben*! Warum heißt es: *Laß ihn mich küssen*? Die Antwort ergibt sich aus folgender Lehre: Was sind *Küsse*? Wenn Geist mit Geist sich verbindet.⁸⁰ Das ist auch der Zweck des Küssens mit dem Mund, denn der Mund ist Ausgang und Ursprung des Geistes. Deshalb soll das Küssen des Mundes mit Leidenschaft geschehen und Geist sich mit Geist verbinden, um nie mehr getrennt zu sein.⁸¹

Das negative Pendant zu diesem heiligen Höhepunkt vollzieht sich unter den umgekehrten Voraussetzungen, wenn nicht die mystische Einheit, sondern Sünde und Entfremdung die Oberhand gewinnen. Für die Schechina wird ihr unzertrennlicher Partner unerreichbar, sie verstummt in Einsamkeit. Ihr Gang ins Exil wird bereits in der Meta-

78 Vgl. Melila Hellner-Eshed, *A River flows from Eden*, S. 265.

79 Vgl. Ginsburg, *The Sabbath*, S. 114-116.

80 Das aramäische Wort für »Geist«, *ruḥa* (entsprechend zum Hebräischen *ruah*), bedeutet auch »Atem« oder »Hauch«.

81 *Sobar* II, 124b. Hier wird die Geliebte aus dem Hohenlied mit der »Gemeinde Israel« bzw. der Schechina identifiziert. Daß mit dieser Beschreibung keine bloße Spiritualisierung der Erotik vorgenommen wird, zeigt anschaulich Friedrich Schillers Gedicht *Amalia*, in dem die Zärtlichkeiten zwischen den Liebenden mit nahezu gleicher Formulierung beschrieben werden: »Seine Küsse <...> schmolzen Geist und Geist zusammen / Lippen, Wangen brannten, zitterten / Seele rann in Seele <...>« (Georg Kurscheidt [Hg.], *Friedrich Schiller. Werke und Briefe*, Bd. 1: *Gedichte*, Frankfurt/Main 1992, S. 380).

phorik der rabbinischen Aggada als göttlicher Beistand Israels in der unerlösten Gegenwart aufgefaßt und mit unterschiedlichen Akzentuierungen versehen, die der *Sohar* in all ihrer Widersprüchlichkeit aufgreift: Die Schechina beweint wie Rachel ihre »Kinder« (Jer 31,15), begleitet als Königin den verbannten Sohn freiwillig in die Fremde und will nur mit ihm gemeinsam zurückkehren; das bedeutet auch, daß Gott sie gehen läßt, sich aber aus Sehnsucht nach ihr in Synagoge und Lehrhaus offenbart. Oder es wird das Bild von der verstoßenen Gemahlin gewählt, und die Schechina teilt nicht nur Israels Schicksal, sondern auch seine Bestrafung. In den Spätschichten der *Sohar*-Literatur wird diese mythische Vorstellung weiter ausgesponnen: Lilit nimmt als göttliche Konkubine den Platz der Königin ein und hält diese gefangen; die dämonische Perversion der Schechina wird Gottes Geliebte und seit der Tempelzerstörung auch die Beherrscherin des Landes Israel, bis sich Gott der rechtmäßigen Königin erbarmt, sie »aus dem Staub erhebt« und zurückkehren läßt.⁸²

SCHRIFTAUSLEGUNG IM ›SOHAR‹

Nicht nur die mystische Symbolik mit ihrer verwirrenden Vielfalt, sondern auch die kabbalistische Sprachtheorie fokussiert sich im *Sohar* in der Vorstellung von Gottes weiblicher Seite. Ein berühmtes Gleichnis, das als »Paradigma zum Verständnis der *Sohar*-Exegese« bezeichnet wurde,⁸³ veran-

82 In der *Sohar*-Schrift *Ra'ja Mehemna* (»Der treue Hirte«, hier *Sohar* II,118a-b) wird Spr 30,23 (»die Magd, die ihre Herrin beerbt« und dem Land »unerträglich« wird) als Ausgangspunkt gewählt. Hier erinnert der Mythos bewußt an die biblische Erzählung von Sarah und ihrer Magd Hagar, die ihre Herrin geringschätzte, nachdem sie selbst mit Ishmael – dem arabisch-islamischen Stammvater – von Abraham schwanger wurde.

83 Daniel Abrams, *Knowing the Maiden without Eyes. Reading the Sexual Reconstruction of the Jewish Mystic in a Zoharic Parable*, in: Da'at 50-52 (2003), S. 59-83, hier S. 60.

schaulich die Beziehung des Mystikers zum biblischen Text und läßt wieder die heimlichen erotischen Obertöne seiner spirituellen Liebe anklingen. Ein merkwürdiges Vorspiel geht diesem Gleichnis von der verborgenen Prinzessin voraus.⁸⁴ Ein greiser Eseltreiber – im *Sohar* ein häufig anzutreffender prophetischer Begleiter der wandernden Gefährten von Shim'on bar Johai – gibt scheinbar sinnlose Rätsel auf:

Was ist das: Eine Schlange, die in der Luft fliegt und getrennt geht, während es einer Ameise zwischen ihren Zähnen behagt, zu Beginn in Gemeinschaft, am Ende getrennt? Was ist das: Ein Adler, der in einem Baum nistet, den es nicht gibt, seiner Brut beraubt, aber nicht von Geschöpfen, die erschaffen wurden; wenn sie aufsteigen, steigen sie hinab, wenn sie absteigen, steigen sie hinauf; zwei, die eines sind, und eines, das drei ist? Was ist das: Eine schöne Jungfrau, die keine Augen hat; ihr Körper ist verborgen und enthüllt; am Morgen kommt sie hervor und ist verborgen bei Tage; sie schmückt sich mit Schmuck, der nicht da ist.⁸⁵

Ohne im einzelnen auf die Geheimnisse der Seelenwanderung einzugehen, die den ersten beiden Rätseln und dem Hinweis auf die nach mittelalterlicher Vorstellung übliche Dreiteilung der Seele (die zusammen mit dem Körper eine Einheit bildet) zugrunde liegen,⁸⁶ genügt im Blick auf das folgende Gleichnis eine genauere Betrachtung der berühmten dritten Frage nach dem Mädchen ohne Augen. Scholem

84 Rabbinische und mystische Vorlagen mit dem Thema einer im Palast verborgenen Prinzessin gibt es beispielsweise in DtnR 8,7 und im Buch *Bahir*, § 43 (vgl. die Angaben bei Matt, *Pritzker Edition*, Bd. 5, S. 33, Anm. 97).

85 *Sohar* II,95a; die Übersetzung folgt der Textgrundlage von Cordoveros *Or Jaqar*, Bd. 21, fol. 9; vgl. die davon abweichende deutsche Übersetzung bei Scholem, *Die jüdische Mystik*, S. 183.

86 Daß hier eine Anspielung auf die Trinität intendiert ist – für Jehuda Liebes zumindest bei anderen *Sohar*-Stellen plausibel (vgl. *Studies in the Zohar*, S. 140–145) –, lehnt Scholem explizit ab (vgl. *Die jüdische Mystik*, S. 421, Anm. 58).

übersetzt allerdings: »Wer ist das schöne Mädchen, auf das keiner seine Augen wirft (<...>?)« und begründet dieses Verständnis mit dem Kontext, der auf die mystische Tora-Auslegung anspiele, die trotz ihrer »Schönheit« nicht wahrgenommen wird.⁸⁷ Sie ist die erhabenste der vier Sinnschichten, die im *Sohar* mit dem Merkwort *Pardes* (hebräisch für »Obstgarten« bzw. »Paradies«)⁸⁸ zusammengefaßt werden, ein Akronym für die wörtliche, allegorische, homiletische (bzw. talmudisch-aggadische) und esoterische Deutung der Bibel (*peshaṭ, remez, derasha, sod*).⁸⁹

87 Vgl. Scholem, *Die jüdische Mystik*, S. 183, sowie Gershom Scholem, *Der Sinn der Tora in der jüdischen Mystik*, in: Gershom Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Frankfurt/Main 1973, S. 76 ff. Diese Übersetzung favorisiert Scholem bereits in seiner Besprechung von Ernst Müllers *Sohar*-Übertragung (in: *Orientalistische Literaturzeitung* 37 [1934], Sp. 744) und schreibt, der aramäische Text meine »keineswegs eine ›herrliche Jungfrau, die keine Augen hat‹ (<...>), sondern eine, ›auf die niemand die Augen richtet‹, wie aus dem Zusammenhang später klar hervorgeht«. In seiner englischen *Sohar*-Anthologie von 1949 übersetzt Scholem zwar »die wunderschöne Jungfrau, die keine Augen hat« (»the beautiful virgin who has no eyes«), merkt aber an, daß damit im Kontext auch gemeint sein könnte: »auf die niemand die Augen richtete« (»on whom nobody has set eyes«) (Gershom Scholem [Hg.], *Zohar. The Book of Splendor*, New York ²1963, S. 87). Diese Erklärung macht sich auch Daniel Matt zu eigen (vgl. *Pritzker Edition*, Bd. 5, S. 33, Anm. 97).

88 Damit wird auch auf die bekannte rabbinische Erzählung von den vier Weisen angespielt, von denen nur Rabbi Aqiva erfolgreich und unbeschadet (»im Frieden«) seine mystische Schau überlebte (vgl. Peter Schäfer, *Die Ursprünge der jüdischen Mystik*, Berlin 2011, S. 277 ff., sowie Joseph Dan, *Geschichte der jüdischen Mystik* [hebr.], Bd. 1, Jerusalem 2009, S. 290-316).

89 Vgl. dazu Wilhelm Bacher, *L'exégèse biblique dans le Zohar*, in: *Revue des études juives* 22 (1981), S. 33-46 und 219-229; Wilhelm Bacher, *Das Merkwort פֶּרְדֵּס in der jüdischen Bibelexegese*, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 13 (1893), S. 294-305; Albert van der Heide, *PARDES. Methodological Reflections on the Theory of the Four Senses*, in: *Journal of Jewish Stud-*

In seinem handschriftlichen *Sobar*-Kommentar weist Scholem auch auf eine interessante Überlieferung genau dieser Rätselfrage hin,⁹⁰ der in der jüdischen Literatur offenbar eine Art Eigenleben vergönnt war. Die jüdische Kauffrau Glückel von Hameln, die zu Beginn des 18. Jahrhunderts ihre vielbeachteten Memoiren verfaßte, in die sie gern denkwürdige Sentenzen, Gleichnisse und Lehrgeschichten einstreute, erzählt von zwei Knaben, die ihren Vater dadurch wiederfinden, daß er allein die ihnen anvertraute Lösung eines Rätsels kennt. Fast wörtlich wird der Räseltext aus dem *Sobar* wiedergegeben (allerdings ohne Quellenangabe, wie Scholem moniert): »Wir haben eine gar köstliche schöne Jungfrau gesehen, und sie sieht nicht mit ihren Augen. Sie weist einen hübschen zarten Leib [auf], aber er ist nicht vorhanden. Die Jungfrau steht alle Morgen früh auf, aber sie zeigt sich den ganzen Tag nicht. Nachts kommt die Jungfrau wieder, geziert mit großer Zierung, welche Zierung aber gar nicht geschaffen und gar nicht auf der Welt ist. Mit zugemachten Augen sieht man sie, mit offenen Augen verschwindet sie.« Kurz darauf folgt die Erklärung:

Die schöne Jungfrau [betrifft] die Jugend von den Knaben. Sie denken den ganzen Tag nichts anderes als an die schönen Jungfrauen, also sehen sie bei Nacht im Traum auch, als wäre vor ihnen eine schöne Jungfrau. Aber sie sieht nicht mit ihren Augen, weil sie sich nur in finsterer

ies 34 (1983), S. 147-159; Moshe Idel, *PaRDeS. Some Reflections on Kabbalistic Hermeneutics*, in: John J. Collins, Michael Fishbane (Hg.), *Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys*, Albany 1995, S. 249-268; Moshe Idel, *Absorbing Perfections. Kabbalah and Interpretation*, New Haven 2002, S. 429-437. Vgl. auch *Sobar* I,4b (S. 28,24 mit Komm.).

⁹⁰ Gershom Scholem, *Annotated Zohar (Józsefów 1873)*, Jerusalem 1992, Bd. 3, S. 1452 (mit Hinweis auf Max Grunwald, *Zur vergleichenden Märchenkunde*, in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 76 [1932], S. 23 f., der zuerst diese Zusammenhänge aufgezeigt hat).

Nacht im Traum gezeigt hat. So helfen die Augen nichts, denn wenn schon die Augen offen sind, so sieht man nichts. Darum kann die schöne Jungfrau mit ihren Augen nichts sehen. Sie geht gegen morgen hinweg – wenn der Mensch morgens aufwacht, so geht der Traum hinweg – und bleibt den ganzen Tag fort, bis sie sich nachts wieder zeigt mit hübscher Zierung, die nicht vorhanden ist in der Welt. Das ist gut zu verstehen, denn da er alles nur im Traum gesehen hat, so ist die Zierung auch nicht vorhanden.⁹¹

Wie aber wird das Rätsel von dem schönen Mädchen im *Sohar* selbst aufgelöst? Wieder kommt der alte Eseltreiber zu Wort, nach dem der ganze Abschnitt, der im wesentlichen von den Geheimnissen der Seele handelt, »Sava de-Mishpatim« (»Greis der Gesetze«) genannt wird.⁹²

Ein Wort der Tora kommt aus ihrer Umhüllung⁹³ hervor, kurz nur wahrnehmbar und schnell wieder verschwunden. Wenn es sich unverhüllt zeigt und sogleich wieder verbirgt, dann gewiß nur für diejenigen, die es kennen und erkennen (können). Das gleicht einem geliebten Mädchen von schöner, wohlgeformter Gestalt, das sich heimlich in

91 Glikl bas Judah Leib, *Die Memoiren der Glückel von Hameln, aus dem Jiddischen übersetzt von Berta Pappenheim*, hg. v. David Kaufmann, Wien 1910, zweites Buch, S. 48 f. (zugänglich unter http://de.wikisource.org/wiki/Die_Memoiren_der_Gl%C3%BCckel_von_Hameln)).

92 *Sohar* II,94b–114a; vgl. unten S. 165; die Bezeichnung »Greis der Gesetze« stammt von Karl-Erich Grözinger, *Jüdisches Denken. Theologie – Philosophie – Mystik*, Bd. 2: *Von der mittelalterlichen Kabbala zum Hasidismus*, Frankfurt/Main 2005, Bd. 2, S. 470.

93 Das aramäische Wort *narteq* bedeutet auch »Scheide« (des weiblichen Körpers) oder »Futteral« (für die Gebetsriemen). Scholem übersetzt (wie Ernst Müller) mit »Schrein« (in Anspielung auf die Tora). Bereits in der rabbinischen Literatur wird die Metapher vielseitig verwendet (z. B. bei der Wendung »die Sonne kommt aus ihrer Scheide hervor« für den Sonnenaufgang in bEr 76b oder – wie im Deutschen – für »Schwertscheide«).

seinem Palast verbirgt. Niemand weiß, daß es insgeheim einen einzigen Geliebten hat. Aus Liebe zu seiner Geliebten kommt er immer wieder am Tor ihres Hauses vorbei und hält überall Ausschau. Sie weiß, daß ihr Geliebter ständig das Tor ihres Hauses umkreist. Was tut sie? Sie öffnet ein kleines Fenster dort, wo sie in ihrem Palast verborgen ist, enthüllt ihrem Geliebten ihr Antlitz und verbirgt sich sofort wieder. Keiner, der sich bei dem Geliebten befindet, sieht es oder bemerkt etwas, nur der Geliebte allein. Im Innersten folgt er ihr, mit Herz und Seele (ist er bei ihr) und weiß, daß sie sich ihm aus Liebe einen Augenblick lang offenbarte, um (die Liebe) für ihn zu wecken.

Genauso verhält es sich mit dem Wort der Tora, das sich nur dem offenbart, der sie liebt. Die Tora weiß, daß einer, der im Herzen weise ist, täglich das Tor ihres Hauses umkreist. Was tut sie? Von ihrem Palast aus enthüllt sie ihm ihr Antlitz, gibt ihm einen Wink, kehrt dann sofort an ihren Ort zurück und verbirgt sich. Keiner dort sieht es oder bemerkt etwas, nur er allein: Er folgt ihr im Innersten, mit Herz und Seele (ist er bei ihr). So offenbart sich die Tora und verhüllt sie sich, geht in Liebe zu ihrem Geliebten, um die Liebe mit ihm zu wecken.

Komm und sieh! Das ist der Weg der Tora: Am Anfang, wenn sie sich einem Menschen zu offenbaren beginnt, gibt sie ihm einen Augenblick lang einen Wink. Versteht er ihn, ist es gut. Versteht er ihn nicht, schickt sie zu ihm und nennt ihn töricht: Man sage diesem Dummkopf, daß er sich hierherbewegen soll, ich habe mit ihm zu reden. Darüber sagt die Schrift: *Wer töricht ist, komme hierher, (und sie spricht zum Unverständigen).*⁹⁴ Nähert er sich ihr, so beginnt sie hinter einem Vorhang, den sie (vor sich) gezogen hat,

94 Spr 9,4; wie häufig im Midrasch wird nur der erste Teil des Verses zitiert. Die folgenden Verse lauten: *Kommt, eßt von meinem Brot und trinkt von meinem Wein, den ich gemischt habe. Verlaßt die Torheit, dann werdet ihr leben, und geht auf dem Weg der Klugheit.*

mit ihm Worte auf seine Weise zu sprechen, bis er sie allmählich näher besieht. Das ist (die Auslegung, die) *derasha* (heißt). Dann spricht sie hinter einem dünnen Überwurf in Rätselworten mit ihm. Das ist *Aggada*. Wenn er mit ihr vertraut geworden ist, offenbart sie sich ihm von Angesicht zu Angesicht und bespricht mit ihm alle ihre verborgenen Geheimnisse und alle verborgenen Wege, die sie seit Urtagen auf dem Herzen hat. Dann ist er ein vollkommener Mann,⁹⁵ wahrlich ein Vermählter der Tora und Meister des Hauses, da sie ihm alle ihre Geheimnisse offenbart und nichts fernhält oder verbirgt. Sie sagt zu ihm: Siehst du, wie in dem Wort, mit dem ich dir zuerst einen zarten Wink gegeben habe, in Wirklichkeit viele Mysterien enthalten sind. Nun sieht er ein, daß diesen Worten nichts hinzuzufügen und nichts (von ihnen) wegzunehmen ist und daß der Wortsinn (*peshat*) der Bibel genau dem entspricht, was dasteht, ohne daß ein einziger Buchstabe hinzugefügt oder weggenommen zu werden braucht. Darum sollen die Menschen achtsam der Tora folgen, um so, wie beschrieben wurde, ihr Geliebter zu werden.⁹⁶

Im Gegensatz zu Scholems Deutung dieses Gleichnisses, die

95 Daniel Matt weist darauf hin, daß diese Wendung in der aramäischen Bibelübersetzung Targum Onqelos zu Gen 25,27 für Jakob verwendet wird, der im Gegensatz zu dem wilden Jäger Esau als schlichter, aufrichtiger und besonnener Mann bei den Zelten blieb (vgl. *Pritzker Edition*, Bd. 5, S. 35, Anm. 101). Im *Sobar* werden sowohl Jakob als auch Mose als »Vermählte der Schechina« bezeichnet.

96 *Sobar* II,99a-b (nach den Lesarten im Text von Cordovero, *Or Jaqar*, Bd. 21, fol. 24 f.; entsprechend abweichend die deutsche Übersetzung bei Gershom Scholem, *Der Sinn der Tora in der jüdischen Mystik*, in: Gershom Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, S. 77-79). Die Wendung »achtsam der Tora folgen« übersetzt Scholem mit Erklärung: »Und darum sollen die Menschen acht darauf geben, der Tora nachzugehen [das heißt, sie mit großer Präzision erforschen]« (ebenda, S. 79).

sich auf den mehrfachen und im mystischen kulminierenden Schriftsinn konzentriert, überbieten sich inzwischen die Wissenschaftler mit sexualpsychologischen Interpretationen, die mehr über die derzeitigen Wege der Forschung verraten als über die Gedanken- und Lebenswelt des mittelalterlichen Autors, dem trotz seiner sinnlichen Freude am »Minne-dienst« nicht zwangsläufig unterstellt werden muß, daß er umstandslos Assoziationen an Phallus (des lesenden Mystikers) und Vagina (des weiblichen Textkorpus) aufdrängen wollte.⁹⁷ Nicht nur die Ästhetik seiner Bilder »aus der ritterlich-höfischen Tradition des Mittelalters«⁹⁸ kommt dabei zu kurz.

Worum geht es in dem Gleichnis? Ganz offensichtlich dient jene intime Szene aus dem fünften Kapitel des Hoheliedes als Vorbild, die der Beschreibung des Geliebten, die bereits in der frühjüdischen Mystik den zentralen biblischen Bezug zur göttlichen Gestalt herstellte, vorausgeht: Das entkleidete Mädchen wartet in seiner verschlossenen Kammer auf den Geliebten, zu dem es ihr »Innerstes« (wörtlich: »Eingeweide«) hinzieht; obwohl dieser vor der Tür erscheint und die Spannung in der alle Sinne betörenden Stimmung steigt, ist er beim Öffnen – um den Höhepunkt der Sehnsucht zu beschreiben – verschwunden, und sie sucht ihn überall; schließlich findet er aber den Weg in ihren »Garten«, das heißt in die »geheimnisvolle Welt des Weiblichen«.⁹⁹ Die Elemente dieser Begegnung lassen sich – teilweise bis in einzelne Formulierungen hinein – auch im *Sohar* ausmachen, allerdings mit einem Rollentausch: Der suchende Geliebte

97 Vgl. den Forschungsüberblick bei Daniel Abrams, *Knowing the Maiden without Eyes. Reading the Sexual Reconstruction of the Jewish Mystic in a Zoharic Parable*, in: Da'at 50-52 (2003), S. 60-65; auch seine eigene Interpretation ist ein Versuch der »Rekonstruktion der Männlichkeit und vaginalen Bildsprache« (S. 65 ff.).

98 Gershom Scholem, *Der Sinn der Tora in der jüdischen Mystik*, in: Gershom Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, S. 79.

99 *Stuttgarter Erklärungsbibel*, Stuttgart 1984, S. 826.

ist derjenige, der nach allen Seiten die Augen aufhält, sein »Innerstes« zieht es zur Geliebten, und um seinetwillen wird die Liebe angerufen,¹⁰⁰ während im Hohenlied gerade das Mädchen die »Töchter Jerusalems« wiederholt beschwört, die Liebe nicht vorzeitig zu wecken. Sowohl im *Sohar* als auch im Hohenlied wird die Szene aus der Perspektive des Mädchens vorgestellt. Bei der Erklärung wechselt das Ambiente in die mittelalterliche (das heißt zeitgenössische) Welt des Autors, und die beiden Hauptpersonen nehmen wieder ihre ursprünglichen Plätze ein, allerdings im höfischen Stil: Der naiv-unschuldige Mann¹⁰¹ wird nicht nur erwartet, sondern unverblümt aufgefordert, zur Kammer des (offenbar königlichen) Mädchens zu kommen, das dort nach und nach alles entfernt, was ihm zunächst noch den Blick verstellt,¹⁰² und auch in der Zwiesprache immer offener wird, bis es zwischen den beiden keine Geheimnisse mehr gibt und sie Liebende werden. So gesehen enthielt das einladende Wort des Mädchens bereits das Versprechen der Liebe mit allen ihren Geheimnissen. Nur ein Dummkopf versteht die Aufforderung nicht und geht deshalb auf die Einladung, den »Wink«, der im wörtlichen Bibeltext steht, nicht ein. Der sogenannte Literalsinn ist weder überflüssig noch zu unausführlich, sondern notwendig. So wie er ist, enthält er durchaus alles, wie auch am Ende des Traktats *Sprüche der Väter* in

100 Nicht etwa »bei ihm«, denn verliebt ist er schon, er sucht ja seine Geliebte; ihre Liebe muß nur noch zusammenfinden bzw. in die Tat umgesetzt werden.

101 Diese Bedeutung ist auch in der biblischen Wendung *ish tam* enthalten, mit der Jakob charakterisiert wird; im Targum wird sie mit *gevar shelim* übersetzt, was im *Sohar*-Gleichnis als abschließende Bezeichnung wiederkehrt (vgl. Anm. 95). Passenderweise werden für das geliebte Mädchen im Gleichnis aramäische Bezeichnungen für Rachel (zu Gen 29,17) übernommen.

102 Es wird nicht gesagt, daß sie sich auszieht, wie das Mädchen im Hohenlied, obwohl die erotische Bedeutung beim Fall der »Hüllen« natürlich mitschwingt.

der Mischna über die Tora gesagt wird: »Wende sie hin und wende sie her, denn alles ist in ihr.«¹⁰³

Was ist nun unter dem »schönen Mädchen, das keine Augen hat«, zu verstehen? Jehuda Liebes hat dazu zwei Alternativen vorgeschlagen: Entweder ist sie unsichtbar, was zumindest gut zu ihrer heimlichen Verborgenheit im Palast passen würde.¹⁰⁴ Oder sie wird als »farblos« charakterisiert, das heißt ohne eigenen Aspekt, ganz wie die zehnte Sefira. Elliot R. Wolfson hat diesen Gedanken weiter ausgeführt und als Entsprechung zu dem »Mädchen, das keine Augen hat« und mit der Schechina identifiziert werden kann, auf die Gegenwelt des Bösen hingewiesen, die nach der Beschreibung des kastilischen Kabbalisten Isaak ben Jakob ha-Kohen in dem dämonischen Drachen (*tannin*) ebenfalls ein Wesen »ohne Augen«, soll heißen ohne eigenes Merkmal, vorweisen kann.¹⁰⁵

Falls mit der Rätselfrage zum »Mädchen, das keine Augen hat«, jedoch gemeint sein sollte, daß das Mädchen von niemandem wahrgenommen wird, wie Scholem diese Wendung sogar übersetzte, dann wird immerhin die Hauptperson übergangen, der Geliebte – obwohl sie außer ihm tatsächlich keiner, der sich bei ihm befindet, wie es wörtlich im Gleichnis heißt, bemerkt. Im Grunde sind der männliche und die weibliche Geliebte im Gleichnis zwei komplementäre Gestalten: Er ist (wie an anderer Stelle formuliert wird) »voller Augen«,¹⁰⁶ sie dagegen hat »keine Augen«, doch kennt sie

103 mAv 6,11; zitiert nach Michael Krupp (Hg.), *Die Mischna. Schädigungen – Seder Neziqin*, Frankfurt/Main und Leipzig 2008, S. 278 (die Fortsetzung lautet: »und in ihr verweile und von ihr weiche nicht, denn du hast kein besseres Maß als sie«).

104 Vgl. Jehuda Liebes, *Zohar und Eros* (hebr.), in: *Alpajim* 9 (1994), S. 67–119, hier S. 94–98.

105 Vgl. Elliot R. Wolfson, *Luminal Darkness. Imaginal Gleanings from Zoharic Literature*, Oxford 2007, S. 93 (mit Bezug auf Liebes).

106 Der Mystiker ähnelt darin den himmlischen Wesen, die bereits in der Hekhalot-Literatur unzählige Augen aufweisen (vgl.

alle Geheimnisse, während ihm jede Einsicht fehlt; entsprechend zum hebräischen Begriff *basar lev* (»unverständlich«) im einzigen Bibelzitat des Gleichnisses, das natürlich zu Ende gedacht werden muß (*und sie spricht zum Unverständigen*), wird der bereits richtig disponierte Mystiker, der die Liebe der Tora in ihr selbst sucht, als *hakham lev* bezeichnet, als »herzensklug« oder »weise im Herzen«¹⁰⁷ – denn nur mit ihm sieht man gut, möchte man fast im Sinne von Antoine de Saint-Exupéry hinzufügen, weil das Wesentliche für die Augen unsichtbar ist.¹⁰⁸

Da es bei dem schönen Mädchen gleichermaßen um die Liebe zur Tora und die Liebe der Tora zum Mystiker geht, sollte meiner Meinung nach der Akzent bei der Lösung des Rätsels weniger auf die Tora als vielmehr auf die Liebe gelegt werden, die das Gleichnis illustrieren will. Nach einer bekannten Redensart, die die Gemütslage der Liebeskrankheit beschreibt (auch das Mädchen im Hohenlied ist »krank vor Liebe«)¹⁰⁹ und die natürlich auch schon in antiken Quellen etwa mit den Worten »insano nemo in amore videt« (»verrückt vor Liebe sieht keiner mehr«) artikuliert wurde, hat die Liebe »keine Augen«;¹¹⁰ tatsächlich wurde diese Vorstellung

Wolfson, *Luminal Darkness*, S. 93, Anm. 177). Im Kontext der antiken Mythologie (vgl. das Folgende) wäre auch an die hundert Augen des Argus zu denken, deren Wachsamkeit unzulässige Liebelei verhindern soll.

107 In der Widmung der hebräischen Neuausgabe von Scholems Essay *Das Davidschild – Geschichte eines Symbols* wird Fania Scholem diese Eigenschaft zugesprochen, vgl. die editorische Notiz in der deutschen Neuausgabe *Das Davidschild. Geschichte eines Symbols*, Berlin 2010, S. 75.

108 Antoine de Saint-Exupéry, *Le Petit Prince*, Paris 1946, S. 72: »Voici mon secret. Il est très simple: on ne voit bien qu'avec le Coeur. L'essentiel est invisible pour les yeux.«

109 Hld 5,8.

110 Vgl. das (nicht nur auf deutsch bekannte und in unterschiedlichen Wendungen ausgedrückte) Sprichwort »Liebe macht blind«; Belegstellen sind z. B. Properz, *Elegiae* II 14,18; Plato,

in der Mythologie direkt auf Amor (den Gott des »Sich-Verliebens«) angewandt, den die schönäugige Venus geboren hatte, weil er unvernünftig bzw. unkontrolliert agiert und deshalb »ohne Augen« dargestellt wird, wie es eine Generation vor der Drucklegung des *Sobar* Jehuda Abravanel in seinen *Dialoghi d'amore* anschaulich formulierte.¹¹¹ Damit erklärt sich schließlich auch die eigentümliche Reziprozität der Partner im Gleichnis: Blindheit braucht Weisheit wie die Liebe die Tora – in der Mystik finden beide zusammen und werden sogar zu Synonymen.

Dieses Verständnis der Bibel und ihrer Auslegungsmethoden, die im Gleichnis vom schönen Mädchen, das keine Augen hat, in raffinierter Weise mit der Auffassung von der weiblichen Seite der Gottheit in Verbindung gebracht werden und sowohl eine spielerische, wortschöpferische Leichtigkeit als auch tiefen Ernst und die Überzeugung von der Wahrheit der Tora widerspiegeln, der trotz ihrer unendlichen Bedeutungsfülle keine Beliebigkeit oder Willkür eignet, wird in weiteren Ausführungen über die »Umhüllungen« der Tora noch zugespitzt:

Nomoi V 4,73 (vgl. Ernst Lautenbach, *Lateinisch-Deutsch. Zitate-Lexikon. Quellennachweise*, München 2002, S. 33, 51); vgl. auch Joseph Haller, *Altspanische Sprichwörter und sprichwörtliche Redensarten aus den Zeiten vor Cervantes*, Regensburg 1883, S. 217 ff.

111 Gegen Ende des ersten Dialogs (über Liebe und Begehren) schreibt Abravanel (Leone Hebreo): »Weil die Liebe nach ihrer Geburt jeder Vernunft beraubt ist, wird sie blind [und] ohne Augen gemalt; und weil die Mutter Venus schöne Augen hat, begehrt sie das Schöne« (Sergius Kodera, *Filone und Sofia in Leone Ebreo's Dialoghi d'amore. Platonische Liebesphilosophie der Renaissance und Judentum*, Frankfurt/Main u. a. 1995, S. 197); auf spanisch heißt das in der Ausgabe von Lorenço de Robles: »assi por ser el amor despues que ha nascido, privado de toda razon, lo pintan ciego, sin ojos etc.« (*Los Dialogos de Leon Hebreo*, o. O. 1593, S. 32b).

Rabbi Shim'on sagte: Wehe dem Menschen, der meint, daß die Tora profane Geschichten und gewöhnliche Worte erzählen will. Wäre dem so, dann könnten sogar wir heute eine Tora aus gewöhnlichen Reden herstellen, noch dazu aus viel preiswürdigeren. Ginge es nur um irdische Dinge, dann hätten selbst die weltlichen Herrscher erhabenerer Worte zu bieten. Wenn das der Fall ist, dann machen wir es ihnen doch nach und stellen daraus eine ähnliche Tora zusammen!¹¹² Doch die Worte der Tora sind himmlische Worte, (sie behandeln) himmlische Mysterien (<...>), die Erzählung der Tora ist (nur) ihr Gewand.¹¹³

Ähnliches läßt sich auch über den *Sohar* selbst sagen. Gershom Scholem berichtet von unmißverständlichen Vorbehalten und Einwänden, die er in Gesprächen mit dem israelischen Literaturnobelpreisträger Samuel Josef Agnon in bezug auf die mangelhaften literarischen Qualitäten des *Sohar* zu hören bekam.¹¹⁴ Möglicherweise ließ sich Agnon durch einen als redundant empfundenen Stil und den nicht eben umfangreichen Wortschatz zu dieser belletristischen Abwertung hinreißen.¹¹⁵ Wenn die narrative Mystik des *Sohar*

112 Anspielung auf das große, von König Alfons dem Weisen initiierte, aber unvollendet gebliebene Projekt einer Weltgeschichte, die natürlich bei den biblischen Ursprüngen beginnt (und darin der Tora gleicht), aber schließlich nur bis zu den Eltern der Jungfrau Maria kam. Vgl. die neue wissenschaftliche Ausgabe von Pedro Sánchez-Prieto Borja (Hg.), *General estoria*, Madrid 2009; vgl. oben S. 121.

113 *Sohar* III, 152a.

114 Gershom Scholem, *Von Berlin nach Jerusalem*, erweiterte Fassung, aus dem Hebräischen von Michael Brocke und Andrea Schatz, Frankfurt/Main 1994, S. 152.

115 Ganz nebenbei bedient sich auch Scholem solcher nicht sehr schmeichelhafter Bewertungen, wenn er etwa schreibt, man finde bei Moshe de Leon eine »Vorliebe für endlose Wiederholungen, für geschwollenen Ausdruck und für den häufigen, ganz gewichtslosen Gebrauch gewisser Worte« (*Die jüdische Mystik*, S. 215).

aber gar kein Vorzug ist, zumindest kein literarischer, worin besteht dann noch die Besonderheit dieser Schrift, und was macht ihr Wesen aus? Daniel Matt warnt den Leser allerdings in der Einleitung seiner *Sobar*-Ausgabe genau vor dieser Fragestellung, nämlich nach irgend etwas zu suchen, was man als »Essenz« dieses kabbalistischen Klassikers ausgeben könnte.¹¹⁶ Was den *Sobar* wirklich kennzeichnet, ist nicht das (fragwürdige) Ergebnis einer solchen Suche, sondern die kontinuierliche Beschäftigung mit ihm; wer einmal an der vielfältigen Welt seiner Geheimnisse Geschmack gefunden hat, wird sich nicht mit dem Konzentrat einer solchen »Essenz« abspeisen lassen. Im Gleichnis mit dem Mann aus den Bergen, das dem »Buch der Verborgenheit« zum Geleit vorangestellt wurde,¹¹⁷ begnügt sich dieser angebliche »Meister des Weizens« – ein rabbinischer Ausdruck für Koryphäen der mündlichen Tora¹¹⁸ – mit seiner gewohnten Rohkost aus Weizenfrucht. Er will von den feineren Gerichten – Metaphern für die verschiedenen Auslegungsarten – nichts wissen, weil er darin nur die Weiterverarbeitungen des Grundnahrungsmittels sieht, deren Geschmack er nicht zu schätzen weiß. Er wird zum Kostverächter einer Kunst, die er nicht kennt und über die er sich erhaben fühlt. Doch nur wer weiterlernt, kann die ganze Vielfalt der Tradition genießen. Und ihre Lebendigkeit verbirgt sich nach dem *Sobar* in dem Unbekannten, das der lesende Mystiker entdecken soll.

116 Matt, *Pritzker Edition*, Bd. 1, S. XXV.

117 Vgl. oben S. 80f. sowie Daniel Matt, *Das Herz der Kabbala. Jüdische Mystik aus zwei Jahrtausenden*, Bern, München und Wien 1996, S. 160 und 241 f.

118 Vgl. bBer 64a (dort wird Rabbi Josef wegen seines enzyklopädischen Wissens auch als »Sinai« bezeichnet – sein Rivale Rabba dagegen wegen seiner souveränen Beherrschung der dialektischen Methode als »Bergentwurzler«; siehe Komm. zu S. 43,7).