

Christoph Schulte  
Wie die Kabbala  
jüdische Mystik wurde





Christoph Schulte

Wie die Kabbala  
jüdische Mystik wurde

Wehrhahn Verlag

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im  
Internet über <https://portal.dnb.de> abrufbar.

1. Auflage 2026  
Wehrhahn Verlag  
[www.wehrhahn-verlag.de](http://www.wehrhahn-verlag.de)  
Satz und Gestaltung: Wehrhahn Verlag  
Umschlagabbildung: Graphische Darstellung einer Menora,  
vermutlich von Ernst Rudolf Weiß (1875–1942), aus Martin Buber: Die Geschichten des  
Rabbi Nachman, Frankfurt am Main 1906.

Druck und Bindung: Azymut, Warschau

Alle Rechte vorbehalten  
Printed in Europe  
© by Wehrhahn Verlag, Hannover  
ISBN 978–3–98859–192–0

# Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
---------	---

## Teil I

### Von der Metaphysik zur Mystik

I.	Gottesliebe, Gotteserkenntnis, Gottesbeweise	19
II.	Immanuel Kant. Die Kritik der Gottesbeweise	29
III.	Friedrich Schleiermacher. Die kopernikanische Wende für die Religion	38
IV.	August Tholuck. Mystik überhaupt und der Sufismus als Mystik	49
V.	Franz Joseph Molitor. Die Kabbala als mystische Tradition im Judentum	59
VI.	Joseph Görres. Die christliche Mystik	68
VII.	Exkurs: Meister Eckhart	74
VIII.	Arthur Schopenhauer. Willensverneinung, oder Mystik gegen Philosophie	81
IX.	Gottlose Mystik	90

## Teil II

### Kabbala zwischen jüdischer Philosophie und jüdischer Mystik

X.	Christian Knorr von Rosenroth. Die Kabbala als jüdische Philosophie enthüllt	97
XI.	Johann Georg Wachter. Der Spinozismus im Jüdenthum	103
XII.	Johann Franz Budde. Zur Verteidigung der Kabbala	107
XIII.	Johann Jakob Brucker. Kabbala in der modernen Philosophiegeschichte	109

XIV.	Salomon Maimon. Kabbala ist eine Kunst, mit Vernunft zu rasen	112
XV.	Peter Beer. Kabbala in der jüdischen Sektengeschichte	114
XVI.	Adolphe Franck. Kabbala als <i>Mystizismus</i> in der Wissenschaft des Judentums	117
XVII.	Adolph Jellinek. Der <i>Sohar</i> und eine <i>Auswahl kabbalistischer Mystik</i>	124
XVIII.	Salomon Munk. <i>Mélanges de Philosophie Juive et Arabe</i>	128
XIX.	Ablehnung der Kabbala im jüdischen Bürgertum des Kaiserreichs	130
XX.	Martin Buber. Mystik im Gewande des Jugendstils und der Jugendbewegung	138
XXI.	Gershom Scholem. <i>Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen</i>	151
	Nachbetrachtung	168
	Bibliographie	185
	Personenregister	199

## Vorwort

Kabbala galt nicht immer schon als jüdische Mystik. Kabbala und jüdische Mystik sind auch keine Synonyme oder Wechselbegriffe. Die ersten kabbalistischen Schriften entstanden im rabbinischen Judentum der Spätantike und im frühen Mittelalter, ihren Namen erhielten die Kabbala und dieses Schrifttum um das Jahr 1200. Seitdem und bis in die Gegenwart werden die kabbalistischen Schriften und ihre Autoren als *Kabbala* tradiert. Kabbala wird von Juden, wie auch von Christen, aber erst seit dem frühen 19. Jahrhundert als *jüdische Mystik* betrachtet, als in der deutschen Romantik die metaphysische Gotteserkenntnis durch das innerliche Gottesgefühl und die Mystik als frommer Kern von Religion abgelöst wurde.

Das ist eine bahnbrechende Neuerung, denn die rabbinische Literatur seit der Antike, zu der auch das Teilgebiet der Kabbala gehört, hatte nie einen eigenen Begriff für Mystik, und sie hat Kabbala nie zur Mystik erklärt. Der Begriff *Mystik* stammt ursprünglich aus neuplatonischen und dann christlichen Traditionen der Antike und des Mittelalters. Er wurde erst seit der Spätromantik für die Kabbala, aber auch für den Sufismus als islamische Mystik, den Hinduismus und den Buddhismus verwendet. Während Kabbala in der Frühen Neuzeit und bis zur Aufklärung noch als esoterische jüdische Philosophie gegolten hatte, haben moderne jüdische Gelehrte in der Wissenschaft des Judentums vom frühen 19. Jahrhundert an bis zu Buber und Scholem die Kabbala und ihre spekulativ-esoterischen Schriften über die verborgenen Namen und Kräfte Gottes und die Entstehung der oberen Welten als jüdische Mystik betrachtet und interpretiert. Dass und wie so seit der deutschen Romantik, und unter ihrem Einfluß, aus der Kabbala *Die jüdische Mystik* wurde, analysiert und beschreibt dieses Buch.

Die wissenschaftliche Erforschung der Kabbala arbeitet seit nunmehr 200 Jahren unter dem Einfluss dieser Klassifikation der Kabbala als jüdische Mystik, aber auch mit der von dieser Klassifikation ausgehenden Faszination. Als jüdische Mystik betrachtet, erregte die Kabbala nicht nur wissenschaftliches Interesse in der Wissenschaft des Judentums. Sie war von Anfang an auch Gegenstand der im 19. Jahrhundert entstehenden vergleichenden Religionswissenschaft. Darüber hinaus faszinierte die Kabbala — weil als *Mystik* gesehen — Lebensreformer, Esoteriker, Okkultisten, aber auch Zionisten. Andererseits traf sie als weltflüchtige Form der Spiritualität und innerreligiös abgeschottete, apolitische und meditativ-spekulative Frömmigkeitstradition aus der Tiefe der jüdischen Vergangenheit so-

wohl in der jüdischen Arbeiterbewegung als auch im jüdischen Bürgertum der Moderne auf strikte weltanschauliche Ablehnung. Dass und wie seit der deutschen Romantik, und unter ihrem Einfluss, aus der Kabbala *Die jüdische Mystik* wurde, wie sie uns im 20. Jahrhundert dann bei Martin Buber und Gershom Scholem begegnet, analysiert und beschreibt dieses Buch.

Das Buch führt zwei religions- und geistesgeschichtliche Narrative und Forschungsgebiete zusammen, die mich in meiner wissenschaftlichen Arbeit über Jahrzehnte hinweg beschäftigt haben. Das erste Narrativ in Teil I — *Von der Metaphysik zur Mystik* — schildert den epochalen philosophischen und religiösen Umbruch in der Sattelzeit um 1800. In der Romantik wurde, gegen den Rationalismus der Aufklärung, die *philosophische Gotteserkenntnis* mittels metaphysischer Gottesbeweise, welche die religionsphilosophische Gottesrede von Aristoteles bis Mendelssohn in der Vernunft fundierten, durch die *mystische Gotteserfahrung* im Gemüt abgelöst. Dieser Umbruch wurde durch Kants Kritik der Gottesbeweise angestoßen und durch Schleiermachers Verortung der religiösen Erfahrung des Göttlichen im Gefühl herbeigeführt. Der Wechsel von der rationalen Gotteserkenntnis in der Vernunft zur subjektiven Gotteserfahrung im Gefühl hat das Verständnis von Religion unter den Zeitgenossen von Goethezeit und Romantik, von Männern und Frauen, Christen und Juden, Dichtern und Denkern fundamental verändert. Nicht mehr die »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft«, nicht mehr Philosophie und Vernunft sind durch den Beweis der immerwährenden Existenz Gottes die »Grundveste« (Kant)<sup>1</sup> der Religion. Vielmehr rückt unter dem Signum »Mystik« die emotionale, subjektive Erfahrung Gottes oder des Göttlichen im Gefühl in das Zentrum religiöser Empfindung und theologischer, wissenschaftlicher, künstlerischer und poetischer Diskurse.

Diese Entwicklung lenkt das Interesse der Zeitgenossen auf solche Texte aus den monotheistischen Religionen, in denen emotionale Erfahrungen des Göttlichen in Seele und Gemüt zur Sprache kommen. Dadurch wecken anstelle der Religionsphilosophie und Metaphysik die Texte der christlichen Mystik das Interesse von Novalis und Schelling, Brentano und Görres, Henriette Herz und Dorothea Schlegel, Hegel und Heine. Schließlich werden bei August Tholuck auch der Sufismus, und bei Franz Joseph Molitor die Kabbala erstmalig als Mystik gelesen und interpretiert. Der christliche Mystik-Begriff wird so auf Phä-

1 Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft, Riga: Hartknoch 1781, S. 849.

nomene ekstatischer Innerlichkeit und gefühlstragender Spiritualität in Texten anderer Religionen übertragen. Schopenhauer weitet den Mystik-Begriff dann sogar auf Hinduismus und Buddhismus aus und adelt die hinduistische und buddhistische »Mystik« der Askese und der meditativen Willensverneinung als religiöse Vorformen seiner eigenen atheistischen Willensmetaphysik. Unter dem Eindruck von Goethes *West-östlichem Divan* wird die Mystik des Ostens und des Westens zusammengeführt und als wichtiges Element aller Weltreligionen entdeckt. Texte über die Erfahrungen des Göttlichen oder von Transzendenz in Seele und Gemüt aus den unterschiedlichen Religionen werden *als Mystik* erstmals übersetzt, gedruckt und erforscht.

Am Ende der Goethezeit gilt die Mystik als gemeinsamer Schatz und religiöser Kern in allen großen Religionen, ein gemeinsames und vergleichbares Element aller Religionen trotz ihrer bleibenden Verschiedenheit. Bis heute ist die Mystik daher Gegenstand vergleichender Religionswissenschaft und einiger ihrer paradigmatischen Texte. Rudolf Otto hat, unter dem Eindruck von Goethe, Schleiermacher und Tholuck, in *West-östliche Mystik* (1926) Sankara-Hinduismus und Meister Eckart verglichen; William James versuchte sich in *The Varieties of Religious Experience* (1902) erstmals an einer allgemeinen Religionspsychologie der Mystik, welche die Gemeinsamkeiten mystischer Erfahrungen in den verschiedenen Religionen herausarbeitet. Martin Buber hat in *Ekstatische Konfessionen* (1909) vergleichend die Schilderungen ekstatisch-mystischer Zustände aus allen Weltreligionen gesammelt und präsentiert. Dabei wurde Mystik zumeist verstanden als die subjektive, oft sinnliche Erfahrung des Göttlichen oder Heiligen in Seele und Gemüt, häufig verbunden mit asketischer Weltentsagung der Frommen und religiösen Eliten. Nicht zuletzt hat Max Weber in seinen *Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie* (1920) eine vergleichende Typologie von Askese und Mystik in den Weltreligionen unternommen.<sup>2</sup>

Als Welthaltung und Dispositiv wird die so verstandene Mystik zum funktionalen Inbegriff individueller, asketisch-esoterischer Spiritualität und Erfahrung des Heiligen, welche in Opposition zur etablierten, ritualisierten, spirituell entleerten Orthopraxis von Amtskirchen, Synagogen und anderen offiziellen und repräsentativen Institutionen von Religion und Staat gesehen wird. Mystik gerät

2 Max Weber: »Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung«, in: Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1 Tübingen: Mohr 1920, S. 536–573, bes. S. 538–540.

in diesem Verständnis von sozusagen anarchischer, subjektiv-spiritueller Innerlichkeit auch zu einer Haltung gegen den Fortschrittsoptimismus, das Gewinnstreben und den sozio-ökonomischen Erfolgsdruck der bürgerlichen Gesellschaft. Das macht die so verstandene Mystik noch bis ins frühe 21. Jahrhundert interessant für Lebensreform-Bewegungen, religiöse und politische Aussteiger, sowie Okkultismus oder New-Age-Religionen. Religions- und kulturgeschichtlich nimmt dieser Mystik-Boom seinen Ausgang bei der deutschen Romantik.

So weit der erste Teil dieses Buchs, für den ich auf meine Forschungen zu Maimonides, Mendelssohn und Kant, sowie zum Bereich *Kabbala und Romantik* zurückgreifen konnte,<sup>3</sup> mir die Entdeckung der Mystik in Spätromantik und Biedermeier aber neu erarbeiten musste. Die zentrale Stellung von Schleiermachers postkantischer Wende zur Gefühlsreligion wird dabei von den Protagonisten der neu entstehenden Mystik-Forschung selbst bekundet. Meine Darstellung dieser eminent deutschen (und damit immer auch deutsch-jüdischen) Kulturgeschichte des Umbruchs von der Metaphysik zur Mystik erhebt dabei keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Das wäre auch vermessen, denn die deutsche Literatur der Goethezeit und die Philosophie- und Geistesgeschichte von Moses Maimonides bis Moses Mendelssohn, von Kant bis Hegel (Richard Kroner) und von Hegel bis Nietzsche (Karl Löwith) füllen Bibliotheken. Mein Ziel hier war lediglich, in einer Überblicksdarstellung die philosophischen, epistemischen und wissenschaftsgeschichtlichen Wendepunkte, und damit die diskursiven Weichenstellungen, in ganzen Textgebirgen samt zugehöriger Fachliteratur möglichst präzise zu treffen und in einem knappen wissenschaftlichen Abriss konzise darzustellen. Die Leser werden entscheiden, ob das gelungen oder Stückwerk geblieben ist.

Das zweite Narrativ in Teil II — *Kabbala zwischen jüdischer Philosophie und jüdischer Mystik* — schildert die Interpretation der Kabbala als Mystik in der seit 1819 neu entstehenden Wissenschaft des Judentums. Die Wissenschaft des Judentums schließt damit an die romantische Entdeckung der Mystik an. Vor

3 Vgl. Moses Maimonides: Das Buch der Erkenntnis - Sefer HaMadda (hebräisch-deutsch), hg. v. E. Goodman-Thau u. C. Schulte, Berlin: Akademie Verlag 1994; Christoph Schulte: Von Moses bis Moses...Der jüdische Mendelssohn, Hannover: Wehrhahn 2020; Christoph Schulte: radikal böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche, München: Fink 1988; *Kabbala und Romantik. Die jüdische Mystik in der romantischen Geistesgeschichte*, hg. v. E. Goodman-Thau, G. Mattenklott u. C. Schulte, Tübingen: Niemeyer 1994; *Kabbala und die Literatur der Romantik. Zwischen Magie und Trope*, hg. v. E. Goodman-Thau, G. Mattenklott u. C. Schulte, Tübingen: Niemeyer 1999.

der Wissenschaft des Judentums hatten sich nur christliche Kabbalisten und Gelehrte der Frühen Neuzeit — angefangen von Pico della Mirandola, Reuchlin und Knorr von Rosenroth über Henry More und Newton bis zu Budde und Brucker im 18. Jahrhundert — wissenschaftlich mit kabbalistischen Schriften beschäftigt. Sie hatten allerdings die Kabbala als esoterische jüdische *Philosophie*, und nicht als jüdische *Mystik* betrachtet und klassifiziert. Bis zur Aufklärung galt die Kabbala mit ihren Visionen über die Entstehung der oberen Welten oder mit Spekulationen über die verborgenen Kräfte, Attribute und Namen Gottes dort als eine Art esoterische jüdische Metaphysik, nicht als Mystik. Das war bis hin zu Mendelssohn und Salomon Maimon auch in der jüdischen Aufklärung so. Dagegen verstand die Wissenschaft des Judentums die Kabbala von Anfang an als jüdische Mystik. Nach knappen Bemerkungen bei Zunz und Geiger verfasste Adolphe Franck 1843 die erste Monographie der Wissenschaft des Judentums über die Kabbala als Mystik. Adolph Jellinek und David Joel folgten mit Büchern über den *Sohar* als wichtigstes Buch der Kabbala. Salomon Munk trennte schließlich — klassifikatorisch wegweisend für die Wissenschaft des Judentums und die Jüdischen Studien bis heute — zwischen der »eigentlichen« rationalistischen jüdischen Religionsphilosophie von Saadja Gaon, Maimonides, Crescas und Albo einerseits, und der Kabbala andererseits.<sup>4</sup> Mit Munk und Jellinek waren die Kabbala, ihr Textkorpus und ihre Autoren ein eigenes Feld in der Wissenschaft des Judentums geworden, parallel zum Feld der jüdischen Philosophie. Allerdings fand die Kabbala in der Forschung, aber auch beim jüdischen Bürgertum zunächst viel weniger Interesse als die jüdische Philosophie. Entgegen der Stoßrichtung von Heinrich Graetz und dessen berühmter jüdischer Weltgeschichte, welche der Kabbala abgeneigt ist, rehabilitieren erst Martin Bubers Studien über den Chassidismus ab 1906 die Kabbala als in der Moderne relevante, die jüdische Spiritualität anregende und erneuernde Erlebnismystik. Gershom Scholem dann etablierte programmatisch die Kabbala als »*Die Jüdische Mystik*« und eigenständiges Forschungsgebiet der Wissenschaft des Judentums und der Jüdischen Studien, was sie bis heute geblieben ist.

So weit der zweite Teil dieses Buchs. Er greift auf Beobachtungen zurück, die ich im Kontext meiner Forschungen zur Kabbala Isaak Lurias und seiner

4 Salomon Munk: »Esquisse historique de la philosophie chez les Juifs«, in: Munk: *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris: Franck 1857, ND Paris: Vrin 1988, S. 461–511; zur Kabbala im Unterschied zur »philosophie proprement dite« S. 490–494.

Schule gemacht habe und die sich in meiner Monographie *Zimzum. Gott und Weltursprung* (2014) niederschlugen. Denn die kosmogonischen Spekulationen der lurianischen Kabbala gleichen eher Traktaten frühneuzeitlicher Astronomie und Physik, und haben keinen Bezug zu persönlichen oder gar ekstatischen Gotteserfahrungen wie sie z.B. in Texten Abulafias oder des Chassidismus vorkommen. Gleiches galt aber auch für die historisch viel älteren Buchstaben-Spekulationen des *Sefer Jezira*, wo ganz unpersönlich und nüchtern die Entstehung und Formung der Welt aus den Buchstaben und Zahlzeichen der hebräischen Schrift geschildert wird.<sup>5</sup> Von der persönlichen Gotteserfahrung der Mystik findet sich dort keine Spur. Gewiss wurde das *Sefer Jezira* über Jahrhunderte als Kabbala rezipiert, und gehörte, wie der *Sohar*, ganz unzweifelhaft zu den kabbalistischen Traditionen. Aber Mystik im Sinne der von der Romantik bis zu Buber und Scholem apostrophierten ekstatisch-sinnlichen Erfahrung der Präsenz Gottes war das nicht.

Hinzu kam die wissenschaftsgeschichtliche Erkenntnis, dass die Kabbala und ihre Texte in der Frühen Neuzeit und noch bis zur Haskala als »jüdische Philosophie« begriffen und interpretiert wurden. Erst seit der Romantik, seit Molitor, Zunz, Geiger, Tholuck, und dann in der Wissenschaft des Judentums bis zu Scholem und dessen Schülern, wurde die Kabbala als »Mystik« klassifiziert und erforscht. An der Grenze von Aufklärung und Romantik trennt sich so gewissermaßen auch das Verständnis der Kabbala als Philosophie vom Verständnis der Kabbala als Mystik. Insofern verlängert dieses Buch nicht einfach meine älteren Forschungen zur Kabbala in der deutschen Romantik. Vielmehr war hier anhand von exemplarischen Studien neu aufzuzeigen, wie durch die Klassifikation der Kabbala als Mystik seit der Romantik die moderne Kabbala-Forschung der Wissenschaft des Judentums und der Jüdischen Studien bis in die Gegenwart geprägt und zu einer fälschlichen Identifizierung von Kabbala und jüdischer Mystik verführt wurde.

Die Einsicht, dass die Kabbala in der Frühen Neuzeit und bis zur Aufklärung als esoterische jüdische Philosophie betrachtet wurde und erst seit der Romantik als »Mystik« figuriert, habe ich schon vor etlichen Jahren in zwei Aufsätzen formuliert und publiziert, die stark überarbeitet in diese Studie ein-

5 Vgl. Das Buch Jezira - Sefer Jezira (hebräisch-deutsch), hg. v. E. Goodman-Thau u. C. Schulte, Berlin: Akademie Verlag 1993; Sefer Jezira. Buch der Schöpfung, übers. u. hg. v. Klaus Herrmann, Frankfurt/M.: Insel 2008.

gefloßen sind.<sup>6</sup> Diese Einsicht wird durch Boaz Huss' Buch *Mystifying Kabbalah* (2020) bestätigt und kritisch überboten. Denn Huss weist akribisch und mit detaillierten Textanalysen nach, dass Buber und Scholem aufgrund ihrer kulturzionistischen Überzeugungen die Traditionen der Kabbala durch den Zionismus und den Staat Israel heimgeholt wähten und damit die Geschichte der jüdischen Mystik mit dem Chassidismus enden ließen. Deshalb ignorierten sie die zeitgenössischen Kabbalisten des 20. Jahrhunderts wie Yehuda Ashlag und Abraham Kook und deren lebendiges Wirken fast vollständig.<sup>7</sup> In der gelehrten, aber teilweise völlig überzogenen Kritik von Huss an Bubers und Scholems »Mystifikation« der Kabbala durch ihre Fehlinterpretation als jüdische Mystik fällt allerdings die frühneuzeitliche ebenso wie die deutsch-romantische Vorgeschichte dieser Klassifikation von Kabbala als Mystik, die ja zunächst erkenntnisfördernd und fruchtbar war, und außerdem für eine Anzahl kabbalistischer Autoren und Bücher völlig zutreffend ist, leider fast ganz unter den Tisch.

Karl E. Grözinger schließlich hat in einem beeindruckenden Essay mit dem Titel *Jüdische Mystik* die Summe aus seinen jahrzehntelangen Forschungen zu Kabbala und jüdischem Denken gezogen.<sup>8</sup> Er zeigt, dass im biblischen und rabbinischen Judentum durch alle Zeiten verschiedene Erscheinungsformen von Mystik nebeneinander existierten. Jüdische Mystik ist so alt wie das Judentum, und ihre Erscheinungsformen (wenn Gott Menschen »erscheint«, oder von ihnen »gehört« oder »gespürt« wird) sind historisch einzig und allein den Erlebnisberichten der Mystiker selbst oder den Berichten über die als real vorgestellten lebendigen Erfahrungen Gottes oder des Göttlichen in Bibel, Talmud und rabbinischer Literatur zu entnehmen.<sup>9</sup> Alle diese Formen der Mystik und die ihnen entsprechenden Erfahrungen des Göttlichen werden teilweise auch in kabbalistischen Texten unterschiedlicher Epochen geschildert. Kabbalistische

- 6 Christoph Schulte: »Kabbala als jüdische Philosophie. Von der esoterischen Philosophie der Hebräer im 17. Jahrhundert zur modernen Mystik-Forschung«, in: Zeitschrift für Kulturphilosophie, 11 (2017) Heft 2, S. 343–363; Schulte: »From Luria to Wissenschaft – How the Lurianic Kabbalah Entered the Academy«, 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. 9–32.
- 7 Boaz Huss: *Mystifying Kabbalah. Academic Scholarship, National Theology, and New Age Spirituality*, Oxford: University Press 2020, bes. S. 102–131.
- 8 Karl E. Grözinger: »Jüdische Mystik«, in: *Handbuch Jüdische Studien*, hg. v. C. von Braun u. M. Brumlik, Köln: Böhlau 2018, S. 191–210; vgl. Karl E. Grözinger: *Jüdisches Denken. Theologie, Philosophie, Mystik*, 5 Bde. Frankfurt/M.: Campus 2004–2019; für die Kabbala bes. wichtig ist Bd. 2, Frankfurt/M. 2005.

Texte enthalten darüber hinaus jedoch noch viel mehr und ganz andere Dinge als die Beschreibung mystischer Erfahrungen und Visionen.

Im Endergebnis, und in Übereinstimmung mit Grözinger und Huss, lässt sich formulieren: Kabbala und jüdische Mystik sind keine Synonyme. »Die übliche Identifizierung von jüdischer Mystik allein mit Kabbala ist darum irrtümlich.«<sup>10</sup> Es finden sich Elemente und Erscheinungsformen jüdischer Mystik außerhalb der Kabbala, und Kabbala enthält viel mehr und anderes als nur die Beschreibung mystischer Erlebnisse. Anders gesagt und auf dem Stand der aktuellen Forschung können wir feststellen: Nicht alle jüdische Mystik ist Kabbala, und nicht alle Kabbala ist mystisch. Forschung heute muss und sollte die Kabbala als Kabbala erforschen und nicht, wie noch Buber, Scholem und viele von deren Schülern, Kabbala generell (und gar mit existenziellem oder religiös-zionistischem Pathos) als Mystik interpretieren. Die Etikette ›Mystik‹, für die es im Hebräischen gar kein Wort gab, gehört ganz der deutschen Romantik und Neo-Romantik, sie stammt aus dem Christentum und kann nur mit Vorsicht auf andere Religionen angewandt werden. Die Etikettierung mit ›Mystik‹ verspricht angesichts der Vielfalt an kabbalistischen Autoren, Schulen, Themen und Textgattungen hermeneutisch kaum noch Gewinn. Joseph Dan, der Inhaber des Gershom-Scholem-Lehrstuhls in Jerusalem war, ist in seiner populären Gesamtdarstellung *Die Kabbala* (2007) bis hinein in die Details von Text- und Epochendatierungen oder der Darstellung der kabbalistischen Schulen seinem akademischen Lehrer Scholem treu gefolgt. Nur die Mystik hat er aus dem Titel genommen und konzidiert, dass unter den Kabbalisten Rabbiner, Exegeten, Prediger, Theologen, Talmudisten — und eben auch einige Mystiker waren.<sup>11</sup>

Das bedeutet nicht, dass hier das Verdienst von Scholems Kabbala-Forschung geschmälert werden soll. Unbestritten ist sein Buch *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* die bedeutendste Monographie und Einzelleistung in der Wissenschaft des Judentums im 20. Jahrhundert. Die historische Erforschung und Darstellung der Kabbala, ihrer diversen Schulen, Anhänger und

9 Grözinger unterscheidet Visitationsmystik, in der Gott den Menschen an seinem Ort aufsucht und erscheint, ekstatisch-unitive Weltfluchtmystik, in welcher der Mensch zum Ort der Gottheit aufsteigen und womöglich mit ihr sich vereinigen möchte, und sakramental-theurgische Überbrückungsmystik, wo die fortbestehende Kluft zwischen Gott und Mensch durch sakramentale Handlungen und Riten des Menschen überbrückt wird; vgl. Grözinger: »Jüdische Mystik«, S. 202–204.

10 Grözinger: »Jüdische Mystik«, S. 191.

11 Joseph Dan: *Die Kabbala. Eine Einführung*, Stuttgart: Reclam 2008, S. 21–25.

Texte hat bis heute keinen wichtigeren Protagonisten und ist durch Scholem ein bedeutendes Feld der Wissenschaft des Judentums und, in ihrer Nachfolge, der Judaistik und der Jüdischen Studien geworden. Hier ging es darum zu zeigen, dass die Interpretation der Kabbala als Mystik, die Scholems Forschungen zur Kabbala inspirierte und prägte, wissenschaftsgeschichtlich ihren Ursprung in der deutschen Romantik hat.

Das bedeutet keineswegs, den überzeugten Zionisten und israelischen Staatsbürger Gershom Scholem in die deutsche Geistesgeschichte zurückzuzwingen. Gewiss war Scholem, trotz seiner zionistischen Aspirationen, immer auch deutscher Jude geblieben und sprach ein Leben lang Hebräisch mit starkem Berliner Akzent. Das zu zeigen war hier jedoch nicht die Absicht. Vielmehr war die ganze Wissenschaft des Judentums während des 19. Jahrhunderts, und, von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen, bis zu Buber und Scholem ein Projekt deutschsprachiger Juden, die an deutschsprachigen Universitäten studierten und die deutschen wissenschaftlichen, philosophischen und literarischen Diskurse beerbten und bereicherten. Deutsch war neben Hebräisch die wichtigste Wissenschaftssprache dieser Wissenschaft, und die Entstehung der Wissenschaft des Judentums in Deutschland war eine der größten intellektuellen Leistungen des deutschen Judentums. Die Interpretation der Kabbala *als* Mystik durch diese Wissenschaft war ein Erbe der deutschen Romantik in der Wissenschaft des Judentums, das im Verlauf der Zeit von den Forschern auch international für selbstverständlich genommen und dann vergessen wurde. Nur das, und die Wirkung dieser klassifikatorischen Umbuchung der Kabbala zur Mystik, soll hier gezeigt werden.

\* \* \*

Dieses kleine Buch geht zurück auf meine Abschiedsvorlesung von der Universität Potsdam im Juni 2024. Es wurde im Spätsommer und Herbst des Jahres 2025 geschrieben und Anfang 2026 am Alfried Krupp Wissenschaftskolleg in Greifswald abgeschlossen. Ich danke dem Wissenschaftskolleg und seinem Team für die großzügige Unterstützung meiner Arbeiten, Christoph Hopp und Eva Lezzi für das sorgsame Lektorat und Matthias Wehrhahn für die bewährte verlegerische Betreuung. Mein Dank gilt auch der Irène Bollag-Herzheimer Stiftung für ihren Druckkostenzuschuss.

Das Buch berührt, beerbt und mischt Traditionen und es nutzt Texte aus den beiden Fächern, in denen ich in Potsdam mehr als 30 Jahre lang geforscht

und gelehrt habe: Philosophie und Jüdische Studien. Es bildet den vorläufigen Abschluss meiner wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Kabbala im Allgemeinen und dem Einfluss der Romantik auf das deutsche Judentum und die Wissenschaft des Judentums im Besonderen. Das Buch endet mit der aktuellen, kritischen Note, dass jüdische Mystik und Kabbala nicht identisch, sondern unterschiedliche Gegenstände und Forschungsfelder sind. Es endet mit kritischer Note auch insofern, als die wissenschaftliche Erforschung der Kabbala *als* Mystik und die exoterische Präsentation und Übersetzung der Kabbala in der Öffentlichkeit einem populären Mystik-Interesse in die Hände spielen, das Kabbala in eine Unterart des Okkultismus außerhalb des Judentums transponierte. Kabbala wurde als eine Art New-Age-Religion am Ende des 20. Jahrhunderts in manchen Kreisen sogar zu einer quasi-universellen Heilslehre transformiert und ökonomisiert, deren Traktätchen, Wässerchen, Bändchen, Meditations-Spiritualitätchen und Wellness-Praktiken sich ohne halachische Bremse und außerhalb ehrwürdiger jüdischer Traditionen auch an Nichtjuden verkaufen lassen. Hier wurde Kabbala zu Esoterik als Business-Modell. Aber auch der aktuelle Missbrauch der Kabbala zur religiös-ideologischen Rechtfertigung der Unterdrückung, Enteignung und Vertreibung der palästinensischen Bevölkerung in der Westbank und im Gaza-Streifen durch die nationalreligiöse Siedlerbewegung in Israel musste am Ende Thema werden.

Mit dieser kritischen Note führt dieses Buch in die Gegenwart. Aber es hat nicht das letzte Worte. Denn mit der Kommerzialisierung und dem politischen Missbrauch ist die Geschichte der Kabbala keineswegs abgeschlossen. Bemerkenswert ist auch die Präsenz von Kabbala im zeitgenössischen Chassidismus. Das Judentum ist und bleibt eine lebendige Religion, und auch die Kabbala wird vermutlich immer neue Wandlungen und Formierungen durchlaufen. Die ersten KI-generierten kabbalistischen Texte sind nur eine Frage der Zeit. Und Forscher der Zukunft werden dann auch diese Texte analysieren und kritisch erkunden, an welchen rabbinisch-kabbalistischen Traditionen die KI sich bedient hat. Warten wir ab.

Greifswald im April 2026

Christoph Schulte

*Im Andenken an meine Eltern  
Ruth Schulte (1929–1976) und Klaus Schulte (1930–2016),  
die religiös geprägte Intellektuelle und den engagierten Professor.*

Teil I  
Von der Metaphysik zur Mystik

*Die unbegreiflich hohen Werke  
Sind herrlich wie am ersten Tag*

Goethe, Faust I



## I. Gottesliebe, Gotteserkenntnis, Gottesbeweise

Gotteserkenntnis ist die höchste Form der Gottesliebe. Diese Lehre hat Maimonides für die jüdische Religionsphilosophie mit nahezu kanonischer Geltung etabliert. In seinem *Sefer HaMadda*, dem einleitenden »Buch der Erkenntnis« zu seinem 1180 abgeschlossenen halachisch-religionsgesetzlichen Hauptwerk *Mischne Tora* (»Wiederholung der Tora«), interpretiert er das biblische Gebot der Gottesliebe als eine Anweisung zur intellektuellen Gotteserkenntnis. In der Lehre von der Gotteserkenntnis als der höchsten Form der Gottesliebe stützt sich Maimonides auf seine Auslegung eines der wichtigsten Gebete im rabbinischen Judentum: »Höre Israel!« heißt es in der Tora (Deut. 6,4f.) und im täglichen *Schma Jisrael*-Gebet der Synagoge, »adonai elohenu adonai echad« – Gott unser Herr ist einzig. Das ist die wichtigste Lehre und der bis zur Todesstunde wiederholte Bekenntnissatz des jüdischen Monotheismus: Höre Israel! Gott unser Herr ist einzig.<sup>1</sup>

Und weiter heißt es danach im *Schma Jisrael*: »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! Hier wird allen Juden autoritativ die Liebe zum einzigen Gott Israels geboten. Auf das Bekenntnis der Einzigkeit Gottes folgt das erste und oberste Gebot des Judentums, Gott zu lieben. Nicht Gottesglaube, sondern Gottesliebe ist das oberste Gebot des Judentums. Das galt von der biblischen Offenbarung in der Tora durch Moses bis zum mittelalterlichen jüdischen Philosophen und Rabbiner Moses Maimonides, von Moses bis Moses. Und das ist so bis heute.

Aber wie war dieses im *Schma Jisrael* gebetete Gebot zu verstehen? Gott zu lieben »mit Deinem ganzen Herzen, mit Deiner ganzen Seele und mit Deiner ganzen Kraft«? Was soll es insbesondere heißen, Gott mit der »ganzen Seele« zu lieben? Das bedarf der Erklärung. Für Maimonides, wie für die meisten anderen jüdischen und nichtjüdischen Philosophen seit Platon, ist die Seele der Sitz des Intellekts und der menschlichen Vernunft. Platon hatte in seinem Dialog

1 Hermann Cohen erklärt die hier gelehrt Einzigkeit Gottes zum »Inhalt des Monotheismus« schlechthin. Vgl. Hermann Cohen: Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, Frankfurt/M.: Kaufmann 1929, ND Wiesbaden: Fourier 1978, S. 41.

*Phaidon* den Dualismus von Leib und Seele etabliert und dabei den Leib und die leiblichen Bedürfnisse des Menschen zum »Übel« (Phaidon 66b) erklärt, weil sie die menschliche Seele von der Erkenntnis des Wahren, Schönen und Guten abhalten, wie Sokrates dort erläutert. Im Tod wird der Leib von der Seele getrennt und vergeht. Die Seele hingegen gilt Platon nicht nur als unvergänglich und unsterblich, sondern sie ist auch das Erkenntnisorgan des Menschen und der Sitz seiner Vernunft.

Im Anschluss an Platons antike Bestimmung der Seele als Sitz der Vernunft und als Erkenntnisorgan liest nun Maimonides das zentrale Gebot der Gottesliebe im *Schma Jisrael* als Gebot der Gotteserkenntnis. »Du sollst Gott lieben mit Deiner ganzen Seele« heißt dann philosophisch verstanden: Du sollst Gott lieben, indem Du mit allen Kräften Deiner Vernunft Gott zu erkennen suchst. Die Seele ist das Organ der Gotteserkenntnis durch die menschliche Vernunft. Gott mit der ganzen Seele lieben heißt, ihn mit der ganzen Vernunft zu erkennen suchen. Wie schon bei Platon und eine Generation später in Aristoteles' *Metaphysik* kann auch bei Maimonides einzig die menschliche Vernunft Gott erkennen. Schon bei Platon und Aristoteles war der Gott nicht mit den Sinnen des Menschen wahrnehmbar und zu erkennen, denn er hatte keine innerweltliche Existenz und Wahrnehmbarkeit. Ein außerweltlich existierender, nichtsinnlicher und weltjenseitiger Gott kann demnach nur durch die Vernunft erkannt werden. Gleiches gilt für den unsichtbaren, transzendenten Gott Israels und des Monotheismus. Er 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.

Im genannten *Sefer HaMadda*, dem einleitenden »Buch der Erkenntnis« zu Maimonides' hebräisch geschriebenem halachischen Hauptwerk *Mischne Tora*, jener deutsch: »Wiederholung der Tora«, die erstmals und in 14 Bänden alle 613 Gebote und Verbote des rabbinischen Judentums klassifiziert, systematisiert und kodifiziert,<sup>2</sup> benennt der jüdische Philosoph Maimonides den nicht-jüdischen philosophischen Hintergrund seiner Auslegung des *Schma Jisrael* gar nicht. In einem halachischen Kodex müssen alle Erläuterungen aus der Bibel,

2 Bis heute maßgeblich: Isadore Twersky: Introduction to the Code of Maimonides (Mishneh Tora), New Haven: Yale UP 1980. Zum Verhältnis von Philosophie und Halacha im Werk des Maimonides vgl. Leo Strauss: Philosophie und Gesetz, Berlin: Schocken 1935.

## Personenregister

- Aboab de Fonseca, Isaac, 1605–1693, Rabbiner 102, 131
- Abulafia, Abraham, 1240–1291, Philosoph und Kabbalist 12, 64, 151, 152, 158, 162, 165
- Adorno, Theodor W., 1903–1969, Philosoph 79
- Agnon, Samuel Joseph, 1887–1970, hebräischer Dichter und Nobelpreisträger 143
- Rabbi Akiva, um 55–135, Rabbiner aus der Generation der Tannaim 158, 159
- Albo, Josef, um 1380–1444, Philosoph 11, 107
- Angelus Silesius (Johannes Scheffler), 1624–1677, Arzt und geistlicher Lyriker 86
- Ansgar von Bremen, 801–865, Bischof 71
- Aristoteles, 382–324 v.d.Z., Philosoph 8, 20, 23, 25, 30, 140
- Asad, Talal, \*1932, Kulturanthropologe 164
- Ashlag, Jehuda Leib, 1885–1954, Rabbiner und Kabbalist 177
- Attar, Fariduddin, 1136–1221, persischer Sufi-Dichter 57
- Averroes (Ibn Ruschd), 1126–1198, Philosoph, Jurist und Arzt 27
- Avicenna (Ibn Sina), 980–1037, Philosoph, Arzt und Naturwissenschaftler 27, 30
- von Baader, Franz, 1765–1841, Philosoph 133, 157
- Baal Schem Tov (Israel ben Elieser), um 1700–1760, Gründer des Chassidismus 114, 141, 144
- Bacharach, Naftali Herz, 17. Jh., Kabbalist 102
- Barth, Karl, 1886–1968, Theologe 47
- Dov Beer von Meseritsch, 1704–1772, chassidischer Rabbiner 112
- Beer, Peter, 1758–1838, jüdischer Aufklärer und Pädagoge 112, 114–116, 130, 143, 152
- Berg, Karen, 1942–2020, Kabbalistin und Gründerin von Kabbalah Centre International 177
- Berg, Philip, 1929–2013, Kabbalist und Gründer von Kabbalah Centre International 177
- Bergson, Henri, 1859–1941, Philosoph 88, 180
- Bergmann, Shmuel Hugo, 1883–1975, Philosoph und Bibliothekar 180
- Bernhard von Clairvaux, um 1090–1153, Zisterzienser-Abt 71
- Bialik, Chaim Nachman, 1873–1934, hebräischer Dichter 159
- Bloch, Ernst, 1885–1977, Philosoph 74, 155
- Bloch, Moses, gest. 1693, Buchdrucker 101
- Bloom, Harold, 1930–2019, Literaturwissenschaftler 167
- Boeckh, August, 1785–1867, Altphilologe und Altertumsforscher 171
- Boehme, Jakob, 1575–1624, Schuhmacher und Philosoph 52, 68, 86
- Bölsche, Wilhelm, 1861–1939, Schriftsteller 92
- Brentano, Clemens, 1778–1842, Schriftsteller 8
- Brucker, Johann Jakob, 1696–1770, Pfarrer und Philosophiehistoriker 5, 11, 101, 109–111, 119, 173
- Bruno, Giordano, 1548–1600, Philosoph 109
- Buber, Martin, 1878–1965, Philosoph 6–9, 11–13, 53, 72, 76–78, 88, 92, 114, 116, 133, 136–152, 155, 161, 164, 166, 175–180
- Buber, Salomon, 1827–1906, Unternehmer und Privatgelehrter 136

- Budde (Buddeus), Johann Franz, 1667–1729, Philosoph und Theologe 5, 11, 107–110, 119
- Buddha (Siddhartha Gautama), 563–483 v.d.Z., Religionsstifter des Buddhismus 87
- Büttner, Herman, 1867–?, Übersetzer und Herausgeber 77, 78
- Cohen, Hermann, 1842–1918, Philosoph 123, 134–136, 147, 148, 160, 183
- Coleta von Gent (Nicolette Boilet), 1381–1447, Äbtissin 71
- Conway, Anne, 1631–1679, Philosophin 100
- Cordovero, Moses, 1522–1570, Kabbalist 101, 112, 113, 116, 121
- Crescas, Chasdai, um 1340–um 1410, Rabbiner und Religionsphilosoph 11, 107, 123
- Cyprian von Carthago, gest. 258, Bischof 71
- Dan, Joseph, 1935–2022, Judaist 14
- David von Augsburg, um 1200–1272, Franziskanermönch 75
- Descartes, René, 1596–1650, Philosoph 27, 30–33, 38, 109
- Deutscher, Isaac, 1907–1967, Journalist und Schriftsteller 143, 144, 174
- Diederichs, Eugen, 1867–1930, Verleger 57, 77, 78, 144
- (Pseudo-)Dionysius Areopagita, um 500, Kirchenvater 51, 71
- Dov Beer von Mesritsch, 1710–1772, Chassid 112
- Dschami, 1414–1492, persischer Sufi-Dichter 57
- Meister Eckhart, um 1260–1328, Theologe und Philosoph 54, 55, 73–80, 87, 138
- Eisler, Moritz, 1823–1902, Pädagoge und Philosophiehistoriker 128
- Emden, Jacob, 1697–1776, Rabbiner 115, 120
- Fénelon, François, 1651–1715, französischer Bischof und Philosoph 84
- Feuerbach, Ludwig, 1804–1872, Philosoph 45
- Fichte, Johann Gottlieb, 1762–1814, Philosoph 41, 55, 168
- Flasch, Kurt, \*1930, Philosophiehistoriker 79
- Fleischel, Eugen, 1861–1936, Verleger 76
- Fludd, Robert, 1574–1637, Arzt und Theosoph 99
- Franck, Adolphe, 1810–1893, Philosoph, Jurist, Judaist 6, 11, 56, 100, 117–125, 128, 130, 151–153, 161, 173
- Franziskus von Assisi, 1181/82–1226, Ordensgründer 87
- Freud, Sigmund, 1856–1939, Begründer der Psychoanalyse 88
- Friedrich, Caspar David, 1774–1842, Maler 169, 170
- Gaon von Wilna (Elia ben Salomon Salman), 1720–1797, Talmudist 179
- Geiger, Abraham, 1810–1874, Rabbiner und Theologe 11, 12, 118, 130, 132, 151, 153, 161, 173
- Gerson, Jean, 1363–1429, Theologe 52
- Gersonides (Levi ben Gerschom), 1288–1344, Philosoph und Talmudist 123
- Gichtel, Johann Georg, 1638–1710, Theosoph und Kirchenkritiker 52, 87
- Gikatilla, Josef ben Abraham, 1248–1325, Kabbalist 107, 116
- Goethe, Johann Wolfgang, 1749–1832, Dichter 9, 17, 38, 39, 41, 53–55, 87, 95
- Görres, Joseph, 1776–1848, Historiker 5, 8, 68–74, 145, 157, 172
- Graetz, Heinrich, 1817–1891, Historiker 11, 112, 122, 130, 131, 140, 143, 153, 175, 177
- Green, Arthur, \*1941, neochassidischer Theologe und Judaist 179
- Grözinger, Karl Erich, \*1942, Judaist 13, 165, 166