

Eine kabbalistische Erklärung der Prophetie als Selbstbegegnung.

Von Dr. Gerhard Scholem in Jerusalem.

Unter den kabbalistischen Lehren, deren Durchdringung der bisherigen Forschung besondere Schwierigkeiten gemacht hat, darf besonders auch die zuerst im Sohar klar dargelegte Lehre vom Zelem¹ als der besonderen individuellen geistigen Wesensgestalt jedes Menschen, hervorgehoben werden. Aber nicht die Einzelheiten der Zelemvorstellung des Sohar sollen hier dargelegt werden, sondern ich möchte auf eine merkwürdige, bisher gar nicht beachtete Motivverknüpfung hinweisen, die mit ihr zusammenhängt. Obwohl es im Sohar nicht ausdrücklich angegeben wird, darf als sicher behauptet werden, daß die Vorstellung vom Zelem als einem besonderen seelischen Prinzip (außer den drei die alte kabbalistische Psychologie beherrschenden Elementen der Seele: Nefesch, Ruach und Neschama) bestimmt war, den entscheidendsten Einwand gegen die Lehre von der Seelenwanderung zu entkräften. Es ist bisher meines Wissens noch nicht darauf hingewiesen worden, daß selbst ein so reiner Mystiker wie Isaak ibn Latif, der zu einer Zeit schrieb, als der Sohar noch nicht veröffentlicht war, sich nachdrücklich gegen die Lehre von der Seelenwanderung erklärt, obwohl sie doch eine zweifellos allen bekannten Kabbalisten gemeinsame Lehre schon damals war. Er bezeichnet sie als eine häretische Lehre², und widerlegt sie in seiner Sammlung mystischer Aphorismen und Paradoxe S. raw pealim³ eben aus der Argumentation heraus, daß mit der Annahme der Seelenwanderung das notwendige principium individuationis jedes einzelnen menschlichen Daseins hinfällig würde⁴. Als Ibn Latif dies schrieb, wußte er zweifellos nichts von einer damals wohl nur erst in engen Konventikeln verbreiteten Lehre vom Zelem, als eben diesem principium individuationis, das im Unterschied zu den erwähnten Seelenteilen nicht der Seelenwanderung unterliegt, sondern vielmehr, wie der Sohar an mehreren Stellen in mythologischen Bildern darstellt, mit jedem Dasein neu, im Moment der Empfängnis in den Samen eingehend, sich gestaltet⁵.

¹ Der Terminus technicus des Sohar ist צולמא, vgl. die Hauptstellen III 43a und III 104b, aber auch III 13b. Ausdrückliche Beziehung auf Genesis 1₂₇ liegt nicht vor, nur in der beide Male gebrauchten Wendung צולמא אתברי ברנש בהוא könnte ein Hinweis darauf gefunden werden, daß jenes Zelem, in dem der Mensch geschaffen wird, eben auch mit jenem zusammenhängt, in dem er am Anfang geschaffen wurde.

² Er sagt כבר בטלה הפקרת הגלגול „die häretische Lehre vom Gilgul ist damit hinfällig“.

³ Ed. Schönblum, Lemberg 1885 — eines der merkwürdigsten Bücher der mystischen Literatur, dem der von Schönblum beigegebene Kommentar an vielen Stellen in keiner Weise gewachsen ist! Die Stelle über den גלגול ist § 21.

⁴ Er drückt das in folgender Argumentation aus: הצורות כל אחת נכדלת מחברתה אלא שהן נכללות כדמיון השכל והחומר כדמיון השעוה והצורה כדמיון החותם א"כ כל צורה הבאה לעולם היא חדשה כי הדומה לזה אינו זה.

⁵ Im Sohar wird an den betreffenden Stellen nicht von der Seelenwanderung gesprochen, aber der große Nachdruck, mit dem (besonders III 104b)

Dies Zelem wird auch im Sohar deutlich als die reine Wesensgestalt, als das Selbst des Menschen beschrieben. Es kann daher nicht Wunder nehmen, wenn andere, offenbar dem Sohar gleichaltrige, aber in exakteren Begriffen denkende Mystiker-Konventikel statt des Ausdrucks Zelem geradezu den Ausdruck Selbst **עצמי** gebrauchen. Daß beide Termini dieselbe Sache meinen, war auch den Kabbalisten, wie ich unten aus Mose Cordoveros Hinweis zeigen werde, durchaus klar. Es ist mir nun gelungen, in einem von den Forschern viel zu wenig beachteten, obwohl gedruckt vorliegenden, alten kabbalistischen Sammelwerk einige höchst bemerkenswerte und mir sonst aus keiner anderen Stelle der kabbalistischen Literatur bekannte Ausführungen über den okkulten Charakter der Prophetie als Wahrnehmung eben dieses Selbst zu finden. Die Stelle steht in dem 1509 von Rabbi Mose ben Jaakob aus Kiew verfaßten Sammelwerk Schuschan ssodoth¹, und zwar Blatt 69b des einzigen Druckes Koretz 1788. Es war a priori anzunehmen, daß dies Stück aus alten Quellen exzerpiert ist, aber infolge eines glücklichen Fundes, den ich seinerzeit in einer Jerusalemer Handschrift gemacht habe und über den ich an anderer Stelle schon berichtet habe², läßt sich mit Sicherheit sagen, daß das eine dieser Exzerpte von einem Schüler des berühmten Ekstatikers Abraham Abulafia geschrieben ist. Das hier erwähnte Buch **שערי צדק** nämlich, das nichts mit dem gleichnamigen Werke Josef Gikatilias (eines anderen Schülers Abulafias) zu tun hat, findet sich jetzt in einer alten Pergamenthandschrift der Jerusalemer National- und Universitätsbibliothek sowie in einer Leidener Hs.³ In der letzteren aber fehlt gerade das große autobiographische Stück, in dem die hier angeführte Lichtvision genau geschildert wird. Die Kabbalisten sind keine Freunde ekstatischer Konfessionen, und Berichte über solche Erlebnisse gehören zum seltensten in der großen kabbalistischen Literatur, ja, offensichtlich wurde auch jener Bericht des anonymen Abulafia-Schülers über seine Erlebnisse von den Kabbalisten als Grenzüberschreitung empfunden und daher in den Handschriften nach Möglichkeit getilgt⁴.

der individuelle und auf das Leben zwischen Geburt und Tod beschränkte Charakter des Zelem hervorgehoben wird, schafft von selbst diese Verbindung. Das Zelem kommt vom Himmel herab und kehrt dorthin zurück, ja, könnte der Mensch geistig schauen; so würde er in der Stunde der Zeugung jenes Zelem (nicht sein eigenes natürlich, sondern das von oben herabkommende seines Kindes) über seinem Haupt als menschliche Gestalt **כפרצופא דבר נש** wahrnehmen.

¹ Vgl. über R. Mose aus Kiew Abr. Epstein in **האשכול** I (1898) S. 146—150.

² In Kirjath Sefer I (1924) S. 127—139.

³ Diese letztere Hs. (Warner 24²) war mir, als ich meinen Aufsatz in Kirjath Sefer schrieb, noch nicht bekannt, und durch sie ändert sich das Resultat der dortigen Untersuchung insofern, als das Buch zwar in der Tat in Palästina, aber nicht in Safed, sondern (1289 oder 1294) in Hebron verfaßt wurde. Steinschneiders Zweifel an der Echtheit dieser Angabe zu teilen, sehe ich keinen Grund. Eine noch unbekannte Hs. dieses Textes habe ich 1927 in der Hs. Gaster 954 im Brit. Museum gefunden (fol. 9—22) und auch dort stimmt das Datum mit der Leidener Hs. überein.

⁴ Auch in der Hs. Gaster fehlt dieses Stück. Mit dieser Selbstzensur der Kabbalisten hängt es ja auch zusammen, daß keine einzige der Schriften Abulafias durch die Kabbalisten zum Druck gelangt ist.

Aus welcher anderen Schrift des Autors das im Buch Schuschan ssodoth gebrachte Zitat stammt, weiß ich nicht. Auch der vorher genannte Rabbi Nathan könnte zum sizilianischen Schülerkreis Abulafias gehören.

Ich gebe die auch stilistisch schöne und auffällige Stelle hier hebräisch und deutsch, wobei ich nicht nur den Text des sehr schlechten (übrigens ziemlich seltenen) Druckes zugrunde lege, sondern z. T. den der vollständigen und besseren Hs. Oxford 1656, wo sich das Buch in der richtigen ursprünglichen Anordnung in 656 Paragraphen befindet, von denen das Nachfolgende (f. 232b—233a) § 451 ist. Der Text lautet:

סוד גדול כחן של נביאים המדמים צורה ליוצרה. כבר פירשנו כמה שקדם בזה הסוד מה שנראה לנו אלא שאח"כ¹ מצאתי מאמר לקדמונים בזה ומלאני לבי לכתבו כי הוא כמבואר למה שקדם וז"ל הסיפור ההוא. אמר לי החכם המשכיל כ"ר נתן ז"ל דע כי שלימות סוד הנבואה לנביא הוא² שפתאום יראה צורת עצמו עומדת לפניו וישכח את עצמו ויתעלם ממנו ויראה צורת עצמו לפניו מדברת אתו ומגדת לו העתידות ועל סוד זה אמרו חז"ל גדול כחן של נביאים שמדמים צורה ליוצרה. ואמר החכם ר' אברהם³ בן עזרא ז"ל השומע אדם והמדבר אדם עכ"ל. וכתב חכם אחר על זה וז"ל ואני בכח הצירוף וההתבודדות קרה לי אתי אשר קרא מהאור⁴ שראיתי הולך עמי כאשר זכרתי בספר שערי צדק אמנם שאראה⁵ צורת עצמי לנגד עצמי עומדת לזה לא זכיתי ולא יכולתי על זה עכ"ל וכתב חכם אחר וז"ל ואני הצעיר יודע ומכיר ידיעה וודאית שלא נביא אנכי ולא בן נביא אנכי ואין בי רוח הקדש ולא משתמש בבתקול אני⁶ כי לא זכיתי לכך ולא פשטתי את כתנתי ולא רחצתי את רגלי עכ"ז אני מעיד עלי שמים וארץ ובשמים עדי ושהדי במרומים שיום מן הימים אני יושב וכותב סוד על דרך האמת ופתאום ראיתי צורת עצמי עומדת לנגדי ואת עצמי נעלם ממני ונמנעתי מלכתוב אנוס⁷ ומזכר עכ"ל . . .⁸ גם אנחנו בעת חבורינו בספר הזה בהיותנו מנקדים שם המפורש בנקודות באו לעינינו דברים מפסיקים כרמות אש אדומה לעת מנחת ערב עד שנבהלנו מהם והנחנום וקרה לנו זה בחבורינו כמה פעמים.

Uebersetzung:

Ein großes Geheimnis über (den Ausspruch⁹): groß ist die Kraft der Propheten, die die Form dem Former angleichen. Wir haben schon im vorhergehenden Geheimnis erklärt, was uns (als Sinn dieses Ausspruchs) einleuchtet, aber danach habe ich eine Abhandlung von den Früheren darüber gefunden, und mein Herz drängt mich, sie

¹ Ed. Koretz אח"כ.

² Fehlt im Druck.

³ ר' אברהם fehlt in Ed.

⁴ In Druck: . . . קרה את אשר קרני והאור . . .

⁵ Aus den Lesarten des Drucks und der Hs. emendiert (שמראה und אראה).

⁶ Fehlt im Druck.

⁷ Aus den sinnlosen Lesarten des Drucks אנה und der Hs. מכוס emendiert

⁸ Der Sammler zitiert hier noch Mose Narbonis Erklärung des in Frage stehenden Midraschausspruchs aus dessen More-Kommentar, die hier nicht von Interesse ist.

⁹ Beresch. Rabba Kap. 27 Anfang.

hierher zu schreiben und so lautet jene Erzählung: „Folgendes hat mir der gelehrte Rabbi Nathan s. A. gesagt: Wisse, daß das vollkommene Geheimnis der Prophetie für den Propheten darin besteht, daß er plötzlich die Gestalt seines Selbst vor sich stehen sieht und sein Selbst vergißt und es von ihm entrückt wird¹ und er die Gestalt seines Selbst vor sich sieht, wie sie mit ihm spricht und ihm die Zukunft verkündet, und von diesem Geheimnis haben die Weisen gesagt: Groß ist die Kraft der Propheten, die die Gestalt ihrem Träger vergleichen. Und der Gelehrte R. Abraham ibn Esra sagt: der Hörende (bei der Prophetie) ist ein Mensch und der Redende ist ein Mensch². Und ein anderer Gelehrter schreibt hierüber Folgendes: Mir nämlich ist kraft des Zusammenfügens (von Gottesnamen) und der einsamen Meditation begegnet, daß das Licht, das ich gesehen habe, mit mir gewandelt ist, wie ich im Buche Schaare Zedek ausgeführt habe³. Aber daß die Gestalt meines Selbst vor mir selbst steht, dessen bin ich nicht gewürdigt worden und das vermag ich nicht. Und abermals ein anderer Gelehrter schreibt Folgendes: Ich weiß und erkenne mit völliger Gewißheit, daß ich kein Prophet bin und keines Propheten Sohn, daß der heilige Geist nicht in mir ist und ich keine Gewalt über die „himmlische Stimme“ habe, denn all dieser Dinge bin ich nicht gewürdigt worden und habe mein Gewand nicht abgelegt⁴ und meine Füße nicht gewaschen — und doch rufe ich Himmel und Erde zu Zeugen an, im Himmel ist mein Zeuge und mein Bürge in den Höhen, daß ich eines Tages saß und ein mystisches Geheimnis niederschrieb, da plötzlich sah ich die Gestalt meines Selbst mir gegenüber stehen und mein Selbst von mir entrückt und war genötigt und gezwungen mit Schreiben aufzuhören, und auch als wir⁵ dieses Buch verfaßten und den unverstellten Gottesnamen nach seinen Vokalen vokalisiert, erschienen vor unseren Augen störende Dinge, wie rotes Feuer bei Sonnenuntergang, bis wir durch sie verwirrt wurden und abließen. Und dies ist uns bei unserm Werke viele Male begegnet.“

¹ Es ließe sich eventuell auch übersetzen: und er von ihm entrückt wird, d. h. von seinem eigenen Selbst.

² Das ist aus Ibn Esras Kommentar zu Daniel X 21 entnommen.

³ In diesem Werk findet sich folgender Bericht über seine Lichtvision: „Während ich nach Mitternacht saß, die Feder in der Hand und das Papier auf meinen Knien, spürte ich eine Hemmung und sah die Lampe allmählich verlöschen und stand auf, sie in Ordnung zu bringen, wie das dem Wachenden oft geschieht. Da sah ich, daß das Licht stehen blieb. Ich wunderte mich sehr und sah bei genauem Aufmerken, daß es von mir selbst ausging. Ich sagte: ich glaube es nicht, ging im ganzen Haus umher, aber das Licht geht immer mit mir, ich versteckte mich auf dem Diwan unter einer Decke, aber es ging momentan mit mir. Da sagte ich: das ist gewiß ein großes Zeichen.“ (Den hebräischen Text dieser merkwürdigen Vision habe ich 1924 in Kirjath Sefer I S. 134 zum ersten Mal publiziert.)

⁴ Aus dem Hohenlied genommenes mystisches Bild für unmittelbare, hüllenlose Schau, das auch von anderen Kabbalisten des 13. und 14. Jahrhunderts gebraucht wird, vgl. Rekanati, Thora-Kommentar zu Wajera (Ed. 1523 f. 34c) und auch schon Mose de Leon in משכן העדות (Hs. Berlin f. 36b).

⁵ Das Folgende ist wohl als Zusatz des R. Mose ben Jakob, des Sammlers der Schuschan ssodoth, zu betrachten, dessen Buch ja in der Tat sehr viele Stücke magischen und theurgischen Charakters enthält, bei denen „Vokalisationen“ der Gottesnamen eine sehr große Rolle spielen.

Da der Autor des Schaare Zedek die Vorstellung von der Prophetie als einer Selbstbegegnung, also schon um 1290 als etwas in mystischen Kreisen Bekanntes zitiert, wovon er seine eigenen Erfahrungen ausdrücklich abzugrenzen für nötig hält, so muß diese Deutung also schon in der ihm vorangegangenen Generation bekannt oder entstanden sein. Es würde ausgezeichnet zum Charakter der prophetischen Kabbala Abraham Abulafias passen, wenn sich die Idee etwa hier kristallisiert hätte: wurde doch gerade in diesem Kreis zuerst wieder Prophetie als eine lebendige Wirklichkeit in den Mittelpunkt der Mystik gestellt, und es wäre leicht zu begreifen, daß wirkliche Erfahrungen Abulafias, seiner Lehrer oder auch seiner Freunde Anlaß zu dieser ekstatischen Umdeutung oder Ausgestaltung der Zelemvorstellung gegeben haben mögen. Der Welt des Sohar jedenfalls ist solch okkultistischer Prophetismus ganz fremd, der uns wie eine neuplatonische Deutung des alten *γνώθι σαυτόν* als „erschaue dein Selbst“ klingt¹ oder auch an die Erörterungen des Jamblichos über den Eigendämon, das dämonisierte und in ein astrologisches System eingesponnene Selbst des Menschen, anklingt².

Daß Spekulationen dieser Art aber auch ohne Benutzung so präziser okkultistischer Terminologie in die Kabbala Einlaß gefunden haben, beweist ein angeblich gaonäisches Zitat über das Wesen der Prophetie, das ich bisher nur in dem 1530 verfaßten großen Werk *עבודת הקדש* des Meir ibn Gabbai gefunden habe, das aber zweifellos ins 13. Jahrhundert gehört, aus dem ja die ganze Fülle gaonäisch-kabbalistischer Pseudepigraphen stammt, die mit dem hier mitgeteilten auch stilistisch zusammenhängen. Auch dies Zitat scheint den Kabbalaforschern nicht von Interesse gewesen zu sein, jedenfalls habe ich es bisher noch nirgends verwertet gefunden. Der hebräische Text lautet: *וראיתי לקצת מחכמי האמת שקבלו מן הגאונים ז"ל שכתבו בזה הלשון והנביא והרואה כל מיני כחותיו נחלשים ומשתנים מצורה לצורה עד אשר מתלבש בכח הצורה הנגלית אליו ואז נהפך כחו בצורת מלאך והצורה ההיא המתחלפת בו נותנת בו כח לקבל הכח הנבואי ונחקק בלבו חקיקה ציורית רוחנית. וכשהשליח נומר ועושה שליחותו אז הנביא הוא מתפשט מכח הצורה הנגלית אליו ומתלבש בכח צורתו הראשונה פושט צורה ולובש צורה או כל האיברים זה עם זה חוזרים ומתדבקים וכל כחותיו הנשמיות חוזרות חליקה כאשר בתחלה ואז מדבר ומתנבא בתואר בני אדם ע"כ.* „Ich habe gesehen, daß einige Kabbalisten, die von den Geonim

¹ Für diese Vermutung des Herrn Verf. spricht, daß die Auffassung der Selbsterkenntnis als Erkenntnis des göttlichen, zur Gotteserkenntnis befähigten Seelenkernes schon für das 1. vorchristliche Jahrhundert sicher bezeugt ist. Vgl. Heinemann, Poseidonios' metaphysische Schriften I 69 f., II 314 ff. I. H.

² Vergl. Jamblichus: Ueber die Geheimlehren IX 1—9. (Deutsch von Th. Hopfner, 1922.) Zur Erscheinung der Selbstbegegnung als eines Spezialfalls des Doppelgänger-Phänomens vgl. übrigens die zahlreichen (aber späten und nichtjüdischen Quellen entstammenden) Berichte und Materialien in dem merkwürdigen Buch von Hans Ludwig Held: Das Gespenst des Golem (1927) S. 248—264. Held sieht übrigens in dem ganzen Golemmotiv nur eine Darstellung des Doppelgängers in populärer Weise.

empfangen haben, folgendes geschrieben haben: Beim Propheten und Seher werden alle Arten seiner (seelischen) Kräfte schwach und verwandeln sich von Form zu Form, bis er sich in die Kraft der Form einkleidet, die ihm erscheint, und dann wird seine Kraft in die Form eines Engels verwandelt, und diese Form, die sich in ihm verwandelt, gibt ihm die Kraft, die prophetische Kraft aufzunehmen, und sie wird in seinem Herzen auf eine geistige und nur von der Form bestimmte Weise eingegraben. Und wenn der Sendbote seine Sendung beendet hat, so legt jener Prophet die Kraft der Form, die ihm erschienen ist, ab und kleidet sich wieder in die Kraft seiner ersten Form ein, und legt so Formen ab und an. Dann verbinden sich all seine Glieder wieder miteinander und alle seine körperlichen Kräfte kehren zurück, wie sie vorher waren, und dann spricht und prophezeit er nach der Weise der Menschen.“ Auch dies Zitat muß also dahin verstanden werden, daß die Prophetie als eine Wandlung im Selbst des Propheten gedeutet wird, so daß der „Engel“, der zu ihm spricht, nichts anderes ist als eine Metamorphose seiner eigenen „Kraft“.

Durch die oben angeführten Stellen aus dem Buche Schuschanssodoth nun wird ein kurzer, aber sonst ganz rätselhafter Hinweis Moses Cordoveros verständlich: Dieser macht in seinem 1548 verfaßten Pardes rimonim in dem Abschnitt, der die Lehre vom Zelem behandelt¹, die Bemerkung, das Zelem (das er ebenfalls durchaus als principium individuationis in seinen weiteren Darlegungen auffaßt, nämlich im Unterschied zu den drei Elementen der Seele als ein eigenartiges Medium zwischen Seele und Körper) sei so beschaffen, daß „manche von den Frommen seine Gestalt schon im Diesseits erfassen“². Aber vom Zelem selbst wird das nirgends im Sohar und der ihm folgenden Literatur behauptet, und es kann kein Zweifel sein, daß Cordovero, und zwar durchaus mit Recht, Stellen wie die hier mitgeteilte oder ähnliche³ über die Begegnung des Menschen mit seinem Selbst, die als das Wesen des Aktes der Prophetie betrachtet wird und deren, wie wir sahen, auch andere Fromme mitunter „plötzlich“ innewerden können, eben in der fixierten kabbalistischen Terminologie auf das Zelem bezog und so auch dieser tiefen menschlichen Erfahrung in seinem großen „Park der Mystik“ ihren kabbalistischen Ort zu sichern suchte.

¹ שער הנשמה פרק ד'.

² ער שיש מן החסידים משינים דמותו בעולם הזה.

³ Cordovero könnte, der Zeit nach, das 40 Jahre vorher verfaßte שושן סודות kennen, aber in seinen Werken findet sich, außer eben dieser Zeile, nichts, was eine Bekanntschaft mit diesem Buch für ihn anzunehmen zwingen würde. Es ist natürlich auch durchaus möglich, daß er unter den (wie aus den Literaturangaben des Pardes hervorgeht) sehr reichen Handschriftenschatzen Safeds die Quelle des שושן סודות direkt benutzen konnte. War doch auch das oben erwähnte Buch שער צדק um diese Zeit in Palästina bekannt, da es der Jerusalemer Rabbiner Juda Albottini in seinem ס' סילם הטליה ausgeschrieben hat, wie ich in Kirjath Sefer II S. 139 gezeigt habe.