Universität Potsdam

Karl Erich Grözinger

Gedenken, Erinnern und Fest als Wege zur Erlösung des Menschen und zur Transzendenzerfahrung im Judentum

first published in:
Alltag und Transzendenz : Studien zur religiösen Erfahrung in der gegenwärtigen Gesellschaft / Beitr. von Hendrik J. Adriaanse ... Hrsg. von Bernhard Casper und Walter Sparn. - Freiburg (Breisgau) [u.a.] : Alber, 1992, S. 19 - 49
ISBN: 3-495-47739-X

Postprint published at the Institutional Repository of the Potsdam University:
In: Postprints der Universität Potsdam : Philosophische Reihe ; 7
http://opus.kobv.de/ubp/volltexte/2008/1853/
http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:kobv:517-opus-18533

Postprints der Universität Potsdam
Philosophische Reihe ; 7

Gedenken, Erinnern und Fest als Wege zur Erlösung des Menschen und zur Transzendenzerfahrung im Judentum

Von Karl Erich Grözinger

I. Erinnern und Erlösung

In der Jerusalemer Gedenkstätte für die Opfer der Judenvernichtung durch Hitler-Deutschland, Jad wa-Schem, steht der berühmte Satz, der inzwischen weltweit zur leider billigen Münze vieler Festtagsredner und Broschüren verkommen ist: „Das Exil wird länger und länger des Vergessens wegen, aber im *Erinnern* liegt das Geheimnis der Erlösung."

Dieser gerne als typisch jüdisch ausgegebene Satz ist indessen nicht so alt wie diese Behauptung anzudeuten scheint – er stammt in dieser oder in ähnlicher Form erst aus den frühen Schriften des osteuropäischen Chasidismus aus der Zeit des ausgehenden 18. Jahrhunderts – und ist das Ergebnis einer langen geistesgeschichtlichen Entwicklung, deren Anfänge allerdings schon in der Bibel selbst liegen. Die biblischen Wurzeln der jüdischen Lehre vom Gedenken wurden in der talmudischen Antike und im Mittelalter in noch durchaus unterschiedlichen Weisen gedeutet und rezipiert. Erst die jüdische Mystik der frühen und späten Kabbala im 13. und im 16. Jahrhundert hat unter dem Einfluß einer philosophischen Psychologie die Weichen für das chasidische Dictum vom Erinnern gestellt. In dessen weltweiter moderner Verwendung, wie auch in jener von Jad wa-Schem selbst, ist wiederum eine weitere gedankliche Entwicklung impliziert, die über das chasidische Verständnis des Satzes hinausgeht.
Die folgende Skizze des Erinnerns und Gedenkens im Judentum wird in vier Abschnitte gegliedert sein, die vier wesentlichen Epochen der Geschichte des jüdischen Denkens entsprechen.

1. Gedenken oder Erinnern in der talmudischen Antike

Der Ausgangspunkt für die altrabbinische Lehre vom Gedenken ist das biblische Gebot, das an mehreren Stellen ein Erinnern oder Gedenken fordert – so insbesondere die Erinnerung an den Auszug aus Ägypten,[1] an die Toraoffenbarung vom Berge Sinai, aber auch daran, daß Israel Gott zum Zorne reizte,[2] außerdem das Gedenken an Mirjams Aussatz, weil sie gegen Moses gemurrt hatte,[3] an den Überfall der Amalekiter auf das in der Wüste wandernde Israel[4] – und schließlich das Gedenken an den Sabbattag: „Gedenke des Sabbattages, ihn zu heiligen!“[5]

Das Erinnern dieser durchaus verschiedenen Dinge gilt als positives Gebot und einige dieser Gedenk-Gebote tauchen daher sachgerecht in den zahlreichen Listen der traditionellen 613 Gebote der Tora auf, wie sie seit dem Mittelalter erstellt wurden.

Zwar gilt für die altrabbinische Zeit der Grundsatz, daß man für ein positives Gebot keine weitere Begründung als den Willen Gottes zu suchen brauche – dennoch gibt es Erörterungen in der alten talmudischen Literatur, die dem Gebot des Gedenkens eine weitere Sinngebung abgewinnen wollen, die sich nicht alleine mit dem Gehorsam gegen Gottes Willen als Begründung des Gebotes begnügt. Und da das altjüdische Denken von der Ethik geprägt ist, ist es gerade die Ethik, welche für das Gebot des Gedenkens weitere Sinnschichten eröffnete.

Im Zentrum des antiken jüdischen Gedenkens steht natürlich das Gedenken an die erste Erlösung, an den Auszug aus Ägypten, in dem Israel zum Volk wurde – und es sind eine ganze Reihe von Geboten, die mit dem Gedenken an dieses Ereignis

---

[1] Dtn 5, 15; 15, 15; 24, 18; 7, 18; 16, 3; 6, 8; 11, 18; Ex 13, 3, 9; 12, 14; Num 15, 39f.; Mal 4, 4.
[2] Dtn 9, 7ff.
[3] Dtn 24, 9; Num 12.
[4] Dtn 25, 17; Ex 17, 14.
[5] Ex 20, 8; vgl. Dtn 32, 7ff.

verbunden werden, etwa das erste Gebot des Dekalogs, die tägliche Rezitation des Schma-Jisrael,[6] das Sabbatgebot und andere. Das Gedenken an den Auszug aus Ägypten hat in diesem Kontext die Aufgabe, die Berechtigung der göttlichen Forderung gerade gegenüber Israel verständlich zu machen, und den Status Israels zu erläutern. Die Forderung Gottes gegenüber Israel ist berechtigt, weil, wie es eine talmudische homiletische Auslegung (Midrasch) sagt, Israel aus Ägypten zur Knechtschaft Gottes befreit wurde.[7] Der Auszug aus Ägypten ist die Grundlage für Gottes Gehorsamsforderung gegenüber Israel.[8] Das Erinnern an den Auszug dient hier dazu, daß der Jude sein eigenes Selbst, seine eigene Stellung versteht, und daß er sich die daraus sich ergebende Verpflichtung bewußt macht und sie ihm akzeptabel wird. Rabbi Mosche ben Nachman, die große rabbinische Autorität des 13. Jahrhunderts, sagte sogar: „Der Heilige, Er sei gesegnet, tut nicht in jeder Generation Wunder und Zeichen [in denen er die Naturordnung umstößt...]. Darum befahl Er uns, stets daran zu erinnern und ein Zeichen zu machen für das, was unsere Augen sahen ... damit nicht die Leugner das Maul aufmachen und den Glauben Israels leugnen."[9] Das Erinnern vertritt demnach das Wunder Gottes selbst, es steht an der Stelle von Gottes sichtbarem Wunderhandeln. Das Erinnern dient zum Erweis der Göttlichkeit Gottes und dafür, daß er berechtigt ist, den menschlichen Gehorsam zu fordern. Die Erinnerung soll den Menschen zum Gehorsam verpflichten wie es sonst das Tun Gottes selbst bewirkt. In der Erinnerung ist Gottes Macht und Herrschaft in Israel gegenwärtig. Das Erinnern übernimmt also die Stelle von

---

[6] Vgl. Maimonides: Sefer ha-Mizwot, Nr. 2 der positiven Gebote.

[7] Sifre Bemidbar, 127; Midrasch Tehillim 113, 2 (469); vgl. K. E. Grözinger: Musik und Gesang in der Theologie der frühen jüdischen Literatur, Tübingen 1982, 33f.

[8] Mekhilta Jitro V, 219; vgl. K. E. Grözinger: Ich bin der Herr dein Gott! Eine rabbinische Homilie zum Ersten Gebot, Bern-Frankfurt a. M. 1976, 234.

[9] Kommentar zur Tora, Ex 13, 16, hg. von Ch. D. Schewel, Jerusalem 1958/1959, 346.

Gottes Heilshandeln im jüdischen Volk und ist dadurch das Fundament und die Quelle des Glaubens.
Mit dieser Erinnerung an Gottes Tun in Israel wird aber nicht nur das, „daß" der Verpflichtung gefestigt, sondern auch das *was* und das *wie* – etwa wenn es schon in der Bibel heißt: da Israel Sklave gewesen war, soll es nun selbst den Schwachen helfen.[10]

Somit ist das Erinnern das grundlegende Motiv, der Anstoß und das Movens des menschlichen Handelns vor Gott. Dies gilt gleichermaßen für die Erinnerung an die Ereignisse der Geschichte wie für die Erinnerung an das Gebot Gottes, letztere wird etwa durch die Schaufäden am Gewande oder die Mesusa an den Türen des Hauses wachgehalten. Die Erinnerung an die Geschichte dient demnach dem selben Ziel wie die Erinnerung an das Gebot, nämlich dem Gehorsam des Menschen vor Gott.[11] So heißt es z. B. im Talmud: Das Sehen der Schaufäden bringt das Erinnern und das Erinnern führt zum Tun.[12] Es ist dieser Zusammenhang von Erinnern und Tun, welcher im 13. Jahrhundert dem französischen Talmudgelehrten Mosche de Coucy in einer Traumoffenbarung verkündet wurde: *„Das Vergessen ist die Wurzel aller Übertretungen und das Erinnern ist der Grund für alle Verdienste."*[13] Dieser Satz darf als eine klassische Formulierung für die Rolle des Gedenkens in der talmudischen Literatur gelten: Das Erinnern führt zum Gehorsam gegen Gott und zur Befolgung seiner Gebote.

Die Ursächlichkeit der Erinnerung für das Erwerben von ethischem Verdienst besteht unter anderem in einer Wirkung des Erinnerns, die gerne an dem schon oben erwähnten Beispiel

---

[10] Vgl. Dtn 5, 15, Sabbatgebot.
[11] Midrasch ha-gadol, Dtn 5, 5 (115).
[12] Babylonischer Talmud Menachot, Midr. ha-gad., Num 15, 39.
[13] Sefer Mizwot ha-gadol, Jerusalem 1960/1961, Avoda sara, 12a; nach Ja'akov Josef ha-Kohen: Ketonet Pasim, hg. von G. Nigal, Jerusalem 1984/1985, 82.

von der aussätzigen Mirjam, der Schwester Moses, erläutert wird. Mirjam wurde aussätzig, weil sie wider Moses gemurrt hatte und falsche Reden über ihn führte. Die Erinnerung an den Aussatz Mirjams soll nach der frühen rabbinischen Literatur dem Menschen den Zusammenhang von Tun und Ergehen, von Tun und Vergeltung vor Augen führen.[14] Das Erinnern hat in solchen Zusammenhängen eine didaktisch-erzieherische Funktion, ist Mahnung und Ermunterung zum rechten Handeln.

Außer dieser das Handeln begründenden und anregenden Aufgabe kennt die frührabbinische Literatur auch eine soteriologische Funktion des Gedenkens, nämlich da, wo der Mensch aufgerufen ist, das Verdienst der Väter vor Gott in Erinnerung zu bringen, damit Gott das von den Vätern erworbene Verdienst den Söhnen zur Sühnung anrechne, ein Motiv, das erneut in den mittelalterlichen Martyriologien der Memorbücher häufig wiederkehrt. Dieses Erinnern an die Taten oder Leiden der Väter in der Geschichte erhält zuweilen geradezu sakramentale Züge. So beim Blasen des Schofar, des Widderhornes, am jüdischen Neujahrsfest, mit dem die Opferbindung Isaaks vor Gott in Erinnerung gerufen wird, damit Er das Verdienst Isaaks für Israel zur Sühne anrechne.[15] Ebenso in anderen Teilen der Liturgie. Dieses Erinnern wirkt nach Oben in die göttliche Welt, es hat Einfluß auf Gott, denn beim Klang des Schofar weicht die Strenge des göttlichen Gerichtes der göttlichen Barmherzigkeit. Dieses sakramentale Erinnern der talmudischen Zeit ist ein erster Vorbote der späteren kabbalistischen Entwicklungen.[16]

In diesem Zusammenhang sollte man erwähnen, daß die altjüdische Literatur Wert darauf legt, zu betonen, daß das Erinnern nicht nur ein intellektueller Akt, sondern vor allem rituel-

---

[14] Midrasch ha-gadol, Dtn 24, 19.

[15] Vgl. K. E. Grözinger: Musik und Gesang, 147ff.

[16] Vgl. Mosche Idel: Kabbalah, New Perspectives, New Haven-London 1988, 156ff.

les Handeln ist. Wieder und wieder wird betont, daß das Erinnern mit dem Munde geschehen soll und es gibt in verschiedenen jüdischen Riten eigens einen Text, mit dem sechs von der Bibel gebotene Erinnerungen täglich rezitiert[17] werden. Der Auszug aus Ägypten wird ohnehin täglich im Schma-Gebet laut in Erinnerung gerufen. Gleichfalls wird das Gedenken an die Freveltat der Amalekiter und des Frevlers Haman aus dem Estherbuch, der die Juden verfolgte, in der Liturgie zum Teil unter lauter Gestik vollzogen.[18] Auch dem liturgischen Erinnerungsakt, in dem paradoxerweise das Gedächtnis Amaleks ausgelöscht werden soll, wird eine gleichsam sakral-magische Kraft zugeschrieben. Gott spricht nach einem alten homiletischen Text: „Ihr nennt den Namen Amaleks von unten und ich tilge sein Gedächtnis von oben." [19] Die alte Literatur nennt außerdem eine Reihe von Bräuchen, welche das Erinnern aus dem rein Mentalen in das praktische Handeln überführen. Gedenken ist ein Tun und Handeln zugleich – z. B. wenn man das Gedenken des Sabbattages während der Woche dadurch praktiziert, daß man während der ganzen Woche die besten Lekkerbissen für den Sabbat beiseite legt.[20]

Das Erinnern an die Ereignisse der Geschichte ist schließlich – im vorphilosophischen Judentum – das religiöse Bekenntnis zu Gott schlechthin, zu Gott als dem Schöpfer, zu dem, der Israel aus Ägypten erlöste und noch in der Gegenwart führt, zu dem, der helfend wie strafend seine Hand über Israel hält. Das Gedenken, vor allem in seiner öffentlich-rituellen Form, ist außerdem eminent gemeinschaftsstiftend, denn im Gedenken wird die Erwählung und Volkwerdung Israels stets vergegen-

---

[17] Der Auszug aus Ägypten, Schabbat, Sinaioffenbarung, die Erzürnung Gottes durch Israel, Mirjam und Amalek; vgl. z. B. Siddur Chemdat Jisrael, Muncacs 1901 (Neudruck Brooklyn o. J.), 102 c.
[18] Vgl. A. E. Millgram: Jewish Worship, Philadelphia 1971, 273.
[19] Midr. ha-gad., Dtn 25, 17.
[20] Mekhilta Jischmael: Jitro, hg. von H. S. Horowitz, Jerusalem 1969/1970, 229 u. die dort angegebenen Parallelen.

wärtigt – insbesondere im Pesachfest, in dessen häuslicher Liturgie die Gegenwärtigkeit des in Erinnerung Gebrachten mit allem Nachdruck betont wird.

Schließlich sind hier noch zwei letzte Äußerungen der talmudischen Literatur zu erwähnen, die vor dem Hintergrund des ethisch konzipierten Gedenkens zu verstehen sind. Das eine Dictum sagt: Wenn das Gebot der Erinnerung an die Schandtaten Amaleks nicht erfüllt wird, wird Gott Israel wieder in die Knechtschaft Ägyptens zurückführen.[21] Und die zweite Äußerung lautet: Jeder, der etwas von seiner Lehre vergißt, bringt das Exil über seine Söhne.[22] Mit diesen beiden Sätzen haben wir einen ersten Hinweis auf den eingangs erwähnten Zusammenhang von *Vergessen* und *Exil*. Hier ist dies aber eindeutig im Kontext des ethisch-meritorischen Denkens zu verstehen: Das Erinnern hat Auswirkungen auf das Tun und das Verdienst der Menschen – und wo dieses fehlt, führt das Vergessen zum Ungehorsam und dieser zur Strafe des Exils.

Nach diesen, eher flüchtigen Bemerkungen zum Gedenken im antiken Judentum betreten wir das Mittelalter, in welchem vor allem die Mystiker dem Gedenken eine neue – eine transzendente Tiefendimension zugeschrieben haben.

2. Die Transzendentierung des Gedenkens in der frühen Kabbala des 13. Jahrhunderts

In der alten rabbinischen Literatur war das Gedenken in erster Linie eine anthropologische Kategorie – auch da, wo von Gottes Erinnern gesprochen wurde, denn Gott wurde in talmudischer Zeit als Person gesehen, die sich erinnert und bei der es kein Vergessen gibt, und aufgrund dieses Erinnerns wird Er dereinst seine distributive Gerechtigkeit walten lassen. D.h.

---

[21] Pesikta Rabbati, hg. von Friedmann, Wien 1880, 47a.
[22] Bab. Talmud Joma, 38b.

auf der göttlichen Seite ist das Erinnern die Grundlage für Gottes Gerechtigkeit. Diese personhafte Gottesvorstellung wird nun in der Kabbala aufgegeben mit nicht unwesentlichen Konsequenzen für die Lehre vom Gedenken. Das wichtigste Novum in der Kabbala ist gegenüber den altjüdischen Auffassungen, daß das Gedenken nunmehr ein ontologisches Fundament erhält – welches zugleich ein wesentliches Strukturelement der göttlichen Welt darstellt, das seinerseits das Strukturmuster für alles Sein ist.

Nach der Vorstellung der Kabbalisten gibt es im Kräftepleroma der göttlichen Welt eine Kraft oder einen Ort, welcher das Erinnern ist. Dieser Ort des Erinnerns im göttlichen Kräftepleroma ist aber nicht irgendein Ort oder eine nur marginale Gotteskraft. Die Kraft der Erinnerung ist dort die männliche Kraft unter den zehn Gotteskräften (Sefirot). Sie ist die Kraft des Zeugungsgliedes, das alles Licht von oben sammelt und als Zeugungskraft und Segen nach unten weitergibt.[23]

Erst unterhalb dieser alles sammelnden neunten Gotteskraft hat auch das Vergessen seinen Raum. Und das Vergessen kann nur durch das Erinnern verdrängt werden, nämlich dann, wenn der Strom der Fülle aus der Kraft der oberen Erinnerung fließt. Das Erinnern ist für den Kabbalisten die heil- und segenspendende Gotteskraft. Erinnern ist dabei zunächst ein innergöttlicher Prozeß, bei welchem die zehnte Sefira mit der neunten in Verbindung tritt und von ihr wieder Segensfülle erlangt. In solchen Augenblicken ist sie aus dem Exil der Trennung von den oberen Sefirot befreit.[24] Außerdem wird das Vergessen im Rahmen des dualistischen Denkens des Buches *Sohar* zuweilen mit dem Reich der Finsternis oder des Bösen, mit der linken Seite, identifiziert.[25] Erinnern und Vergessen sind also die Repräsentanten – und zugleich die Auswirkung des grundlegenden Dualismus, der alles Sein durchzieht. Erinnern gehört zum

---

[23] Vgl. dazu G. Scholem: Zaddik, der Gerechte, in: Von der mystischen Gestalt der Gottheit, Frankfurt a. M. 1973, insbes. 96 ff.

[24] Vgl. Sohar II, Bl. 92 b, Raja Mehemna.

[25] Sohar I, Bl. 193 b.

Reich des Guten, Vergessen zum Reich des Bösen – Erinnern ist ein theosophischer und kosmischer Heilszustand, ein Zustand der glückhaften Fülle, hingegen ist das Vergessen der Exilsort der Schechina.

Auf der menschlichen irdischen Ebene finden wir die Repräsentanz des Guten, das die Erinnerung ist, in den positiven Geboten der Tora. Alle positiven Gebote der Tora werden in der Kabbala des Sohar ihrem Wesen nach als Erinnern definiert. Das Erfüllen des positiven Gebotes ist Erinnern.[26]
Die beiden Pole des Erinnerns, die göttliche Kraft des Erinnerns auf der einen und das positive Gebot in der Hand des Menschen auf der andern Seite sind keine getrennten Phänomene, vielmehr stehen sie beide in einem inneren Konnex. Dieser innere Zusammenhang zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Erinnern ist das Fundament, auf welchem die kabbalistische Vorstellung von der Theurgie beruht. Die segenspendende göttliche Erinnerung wird nämlich vor allem durch das Tun des Menschen in Gang gesetzt. Vorzüglich das rituell-sakrale Tun des Menschen regt das göttliche Erinnern an. Mit dem Sohar: „Das Erinnern ist ein Tun. Und wenn man unten an etwas erinnert, ordnet man damit das obere Geheimnis!",[27] d. h. die Kräfte im göttlichen Pleroma.

Das Erinnern der *Sohar*-Theologie darf man demnach als ein sakral-rituelles Handeln bezeichnen, ein Handeln, das seitens des Menschen stets von einer gleichzeitigen Meditation der pleromatischen Welt begleitet sein muß.[28] Das Erfüllen des Gebotes, begleitet von der Meditation der parallelen pleromatischen Vorgänge ist das Erinnern. Dieses Erinnern ist ein theurgisch-sakramentales Handeln – weniger ein psycho-mentales menschliches Sich-Erinnern.

---

[26] Sohar III, Bl. 92 b.
[27] Ebd.
[28] Zur Meditation, hebr. Kawwana, s. G. Scholem: Kabbalah, Jerusalem 1974, 176 ff.

Ein solches, in der frühen Kabbala noch fehlendes psychologisches Element fügte erst die im 16./17. Jahrhundert entstandene lurianische Kabbala hinzu. Neben das theosophische und theurgisch-sakrale Element des Erinnerns tritt nun in der lurianischen Kabbala ein psychologisches Element.

3. Die Historisierung und Psychologisierung der theosophischen kabbalistischen Auffassungen vom Gedenken in der lurianischen Kabbala des 16. Jahrhunderts

Die nach ihrem Begründer Jizchak Lurja (1534–1572) benannte lurianische Kabbala hat die alte theosophische Kabbala um eine weit gespannte die Welt und deren Geschichte umgreifende Seelenlehre bereichert.[29] Nach dieser lurianischen Seelenlehre ist in der Adamssünde die Makroseele des adamitischen Menschen zerbrochen und muß nunmehr, zersplittert in eine Unzahl von Einzelseelen, im Wege der Seelenwanderung wieder hergestellt werden. Dies ist der vielzitierte Tikkun. Jede dieser einzelnen Seelen oder Seelenfunken in der Seelenwanderung muß zuerst ihren eigenen vollkommenen Zustand erreichen, bevor sie wieder in die Makroseele des Adam eingefügt werden kann. In dieser Weise wird über die Läuterung und Wiederherstellung der Einzelseele die Makroseele des ersten Menschen restituiert und damit ihrer Erlösung zugeführt. Die Lehre vom Erinnern und Vergessen, die in der Lehre des Sohar im pleromatisch-theosophischen Bereich verankert war, wird nunmehr in der lurianischen Kabbala auch auf die Psychologie übertragen, so daß das Erinnern und Vergessen nicht nur ein theosophisch-kosmischer Zustand oder ein sakrales Handeln des Menschen sind, sondern auch eine psychische Befindlichkeit, ein Zustand der menschlichen Seelen.
Auch in der lurianischen Kabbala, welche die Lehre von den

[29] Zum folgenden vgl. G. Scholem: Hauptströmungen der jüdischen Mystik, Frankfurt a. M. 1967, 267 ff.

Gotteskräften, den Sefirot, der Sohartheosophie übernommen hat, haben das Erinnern und Vergessen ihre Wurzeln im sefirotischen Pleroma – jetzt aber haben sie auch in der individualpsychologischen Realität eine Resonanz. Ein Mensch, dessen Seele noch nicht ihre Wiederherstellung erreicht hat, ist nach den lurianischen Texten eine Seele, die noch im Bereich des Vergessens ist. D. h., wenn der Mensch erst die von der weiblichen Seite stammende Grundseele, die Nefesch, besitzt, ist er noch im Vergessen. Erst wenn er die der männlichen Seite entstammende Geistseele, Ruach, erwirbt, ist er im Geheimnis des Erinnerns.[30]
Erinnern ist darum, psychologisch gesprochen, die Wiederherstellung der Individualseele, und dies ist eine Teilwiederherstellung der Makroseele des Adam. Hier ist Erinnern mithin zum einen ein theosophisch-pleromatischer Zustand und zum anderen die individualpsychologische Wiederherstellung, d. h. die individualpsychologische Erlösung. Und diese individuelle Seelenerlösung ist ihrerseits ein Schritt zur Erlösung der Makroseele des Adam oder des Menschen als Gattung, ist ein Schritt auf die Erlösung der Adamsseele zu. Dies schließlich ist die Voraussetzung und der Beginn der kosmischen Erlösung. Hier darf man nun in der Tat schon sagen, Erinnerung sei Erlösung, wenn auch die lurianischen Texte (soweit ich sehe) dies noch nicht so formulieren.

Diese erinnernde Erlösung ist indessen trotz der Einbeziehung der Psychologie und der Individualseele noch weit vom modernen Gebrauch des Satzes entfernt. Die Erlösung, die sich nach der lurianischen Lehre vollzieht, ist eine Seelenerlösung unterhalb der Oberfläche der realen Wirklichkeit, ein kosmisch mystischer Seelenläuterungsprozeß. Eine wirkliche Beziehung zum realphysischen Individuum im modernen Sinne ist damit noch nicht gegeben, denn für die lurianischen Seelen ist der individuelle Körper nicht ein mit einer nur ihm zugehörigen in-

[30] Kitve ha-Ari, Scha'ar ha-Mizwot, Jerusalem 1961, 77a.

dividuellen Seele verbunden, er ist vielmehr eher ein austauschbares Vehikel für die Seelen in der Seelenwanderung. Der individuelle Leib und die individuelle Seele sind hier keine unverbrüchliche Einheit. Diese als Erinnerung definierte lurianische Erlösung ist also letztlich eine überindividuelle Seelenerlösung der adamitischen Seelenfunken und weniger die von Menschpersönlichkeiten, die als leib-seelische Einheit Erlösung erfahren.
Der nächste entscheidende Schritt in Richtung des modernen Gebrauchs der Eingangssentenz von der Erinnerung als Erlösung erfolgt in den Schriften der Schüler des Ba'al Schem Tov, des Begründers des Chasidismus im Podolien des ausgehenden 18. Jahrhunderts.

4. Die psychologisch, individualsoteriologische Deutung des Erinnerns im Chasidismus

Ein wesentlicher Grundzug des osteuropäischen Chasidismus war die Übertragung der theosophischen Terminologie der älteren Kabbala auf psychologische Kategorien. Die Chasidim waren mehr am Individuum interessiert, an dessen Rolle in dieser Welt und an seinem Verhältnis zu Gott. Die lurianische Psychologie wird im Chasidismus wieder verstärkt mit dem personhaften Individuum identifiziert – die Befindlichkeit der Seele wird nunmehr wieder stärker in ihren physisch-emotionalen Bezügen des einzelnen Menschen gesehen.
Für die früheren chasidischen Denker sind die theosophisch-pleromatischen Vorgänge, wie sie die älteren Kabbalisten zeichneten, und ebenso die Vorgänge in der Geschichte der Grundtypus oder Archetyp der individuellen conditio humana, d. h. alles, was die alten Kabbalisten über die Ereignisse in der göttlichen Welt sagten und die gesamte von der Bibel beschriebene Geschichte sind in den Augen der chasidischen Lehrer Vorgänge, die sich in jedem einzelnen menschlichen Individuum abspielen. In jedem Menschen gibt es demnach eine ägyptische Knechtschaft und einen Exodus. In jedem Men-

schen gibt es den Typus des Moses und des David, aber auch des Pharao usw. Alles, wovon die Bibel spricht, geschieht in jedem einzelnen Menschen – aber auch in der Geschichte.[31] Darum reden diese früh-chasidischen Texte auf der einen Seite von einem in der Geschichte sich ereignenden materiellen Exil und andererseits – davon unterschieden – von einem geistigen Exil, in dem der Geist jedes einzelnen Menschen gefangen sein kann. Beide Exile sind, im Sinne der älteren Kabbala, außerdem durch das theosophische Exil überwölbt.

Exil gibt es nun nach dem chasidischen Denken auf drei Ebenen: im Bereich des göttlichen Pleroma, im physisch-materiellen Bereich und im geistigen Bereich, d.h. im Geiste jedes einzelnen Menschen.[32]
Die Ursachen für das Exil auf allen Ebenen liegen nun – entsprechend dem chasidischen Interesse – im geistig-individuellen Bereich, d.h. im einzelnen Menschen. Die Texte wiederholen es ein ums andere Mal im Namen des Ba'al Schem Tov, daß das physische Exil die Folge des geistigen Exils sei. Und entsprechend auf der andern Seite: Die Ursache der physischen Erlösung ist die geistige Erlösung des Menschen. Und dies ist der Ort, an dem die chasidischen Meister die Lehre vom Erinnern und Vergessen ansiedeln. Das Erinnern ist die geistige Erlösung – jedes einzelnen Menschen –, und da wo sie gewonnen ist, folgt die physische Erlösung. In einer der oben genannten Homilien lesen wir darum: Erst als die Israeliten in Ägypten sich *erinnerten* und als sie dadurch ihren eigenen Mangel erkannten und Buße taten, erst infolge dessen kam für sie die physische Erlösung.

Gottes Befreiungstat in Ägypten war zunächst die Befreiung Israels aus dem *geistigen Exil*, welches das Vergessen ist. Erst wo die geistige Befreiung im Erinnern geschieht, da kann die

---

[31] Vgl. Sefer Ba'al Schem Tov, Tel Aviv o.J., II, 15 § 19.
[32] Ebd. 14 § 18, 190 § 8, 15 Anm. 22.

physische Erlösung folgen. Hier in diesem Kontext findet man nun Sätze wie: „Das Erinnern bringt die Erlösung [...] und das Vergessen das Exil.“ [33] „Das Exil wird länger und länger des Vergessens wegen, aber vom Erinnern kommt die Erlösung.“ [34]

Die damit gemeinte Erlösung ist eine Erlösung des Individuums als geistig-psychische Einheit – daß dazu auch der physische Teil des Menschen gehört, zeigt sich in der Konsequenz: der geistigen Erlösung folgt die physische – so war es in Ägypten und so wird es auch künftig sein, dies betont Jakob Josef aus Polna'a, der Schüler des Ba'al Schem Tov.
Aber auch in der je eigenen Gegenwart trifft dies zu, denn der „Mensch ist ein Mikrokosmos und in ihm gibt es, [den Aspekt des Erlösers] Moses [...] und [den Aspekt des Exils] Ägypten. Und der vollkommene [Mensch], der die [sefirotische Qualität] des Wissens besitzt, um all diese Stufen seiner Zeitgenossen in eins zu verbinden, um sie emporzuheben und an ihre Wurzel zu heften, und der sich mit ihnen zusammenfaßt – er wird Moses genannt, denn er umfaßt in sich alle Leute seiner Generation und heißt ‚Wissen‘ [...] der frevlerische Mensch dagegen heißt ‚klein‘, denn er hat nicht das ‚Wissen‘.“ [35]
Diese Moses-Werden des Einzelmenschen ist das Erinnern als individuelle geistige Erlösung. Im Sinne des Chasidismus ist der auf diese Weise geistig und physisch erlöste Mensch zunächst der Mensch in der Gemeinschaft der chasidischen Gemeinde, die in dieser Gemeinschaft durch den ‚Moses-Menschen‘ zur mystischen Gottesanhaftung gelangt. Ein Mensch auf dieser Mosesstufe, der die anderen in die Gottesanhaftung führt, ist der vollkommene Mensch, der Zaddik, und er ist geeignet, der geistliche Führer der Gemeinde zu sein. Durch ihn wird allen anderen Gliedern der Gemeinde die mystische Einung mit Gott, die Gegenwart Gottes, zuteil und das ist die

---

[33] Ben Porat Josef, Pietrkov, 1883/1884, Bl. 73 b.
[34] Sefer Ba'al Schem Tov, II, 190 § 8.
[35] Ebd. 15 § 19.

Erlösung des Erinnerns. Diese Erlösung aus dem geistigen Exil des Vergessens ist die Erlösung aus der *Gottvergessenheit*. Wenn der Mensch sich erinnert, daß Gott überall zugegen ist, in einer alles durchwaltenden Immanenz, dann ist er aus dem geistigen Exil zur geistigen Erlösung befreit, wo immer er sich physisch auch befinden mag. Die physische Befreiung ist dann zunächst ein selbstgenügsamer Quietismus, die Hoffnung auf den physischen Messias bleibt daneben eher sekundär.

So weit der kurze Gang durch die Geschichte der jüdischen Lehren vom Erinnern. Welche Art Erlösung im modernen Gebrauch dieser Sentenz von der Erinnerung als Erlösung gemeint ist, wird gewiß jeweils von der ‚Philosophie' des sie gebrauchenden Redners abhängen, sofern er sie überhaupt mit Sinnfülle verwendet.

II. Das Fest und die Erlösung

Auch bei der Betrachtung der jüdischen Fest-Theologie kann man eine ähnliche Entwicklung vom Historisch-Ethischen hin zum Transzendental-Mystischen erkennen. Wie das Erinnern aus der anthropologischen Sphäre in die theosophische hinüberwechselte, und schließlich als den Menschen erlösende Erinnerung zu ihm zurückkehrte, so kann man auch beim jüdischen Fest sehen, wie es aus dem ethisch-anthropologischen Bereich eine Öffnung zum Transzendenten hin erfuhr und so zur Zeit des erlösten und Mensch gewordenen Menschen in der irdischen Weltzeit wurde.
Feste haben ihre Geschichte, und oft braucht es eine geraume Zeit, bis sich der Chararakter und das Thema eines Festes herauskristallisieren – und es bedurfte einer langen Entwicklung, bis die jüdischen Feste als Zeiten der Transzendenzerfahrung verstanden wurden und die Qualität der erlösten Zeit erhielten. Die jüdischen Feste haben im Laufe ihrer Geschichte vielerlei Erfahrungsbereiche eingeschlossen, wie das Erleben der Natur

und ihres Vegetationszyklus oder Erlebnisbereiche, die eminent historisch oder soziologisch zu definieren sind. Gerade der soziologische Erfahrungsbereich ist bis in unsere Tage ein ausschlaggebendes Fundament jüdischen Feierns geblieben, und ist dies um so mehr, wenn Juden als religiöse und ethnische Minderheit unter einer religiösen Mehrheitskultur leben. Hier hatten und haben die verschiedenen Feste expressis verbis den Charakter einer Bekenntnishandlung der Zugehörigkeit zum jüdischen Volk oder eines Bekenntnisses des Juden zu seinem Gott. Und so ist es gerade ein solches soziologisches Element, welches im osteuropäischen Chasidismus zu dem mystischen Transzendenzerlebnis in einem corpus communitatis überhöht wurde, welches ich zum Schluß des vorigen Kapitels erwähnte. Nach diesem frühen chasidischen Meister kann nämlich lebendige Erfahrung der Gottesgegenwart nur in der als heiliger Leib verstandenen chasidischen Gemeinde erlebt werden.

Zunächst muß ich allerdings eine etwas andere Linie des jüdischen Fest-Erlebens verfolgen, welche von der frühjüdisch-talmudischen Literatur selbst eröffnet, und im Mittelalter unter dem Einfluß der Kabbala zu ihrer höchsten Blüte entfaltet wurde – es ist eine Linie, welche im Feiern des Festes nicht das Erleben der Gemeinschaft mit Menschen oder das geschichtliche Gedenken, sondern das Erleben der Transzendenz in den Vordergrund stellt.

Zuvor einige grundsätzliche Bemerkungen:
Betrachtet man das Wesen des jüdischen Festes, so muß man sich zunächst ein grundlegendes Faktum in Erinnerung rufen: Die religiösen Feste des Judentums sind – außer Chanukka und Purim – wie das Gedenken *göttliches Gebot.* Solchermaßen gebotene Festzeiten nennt die Bibel *Zeiten des Herrn.*[36] Zu ihnen gehören der Sabbat, das Pesach-Mazzotfest, Schavuot, das Wo-

[36] Z.B. Lev 23.

chenfest und der Erste Tag des siebten Monats, in der rabbinischen Literatur Rosch ha-Schana, also Neujahr, genannt. Außerdem der Jom Kippur, der Versöhnungstag, und schließlich noch Sukkot, das Hüttenfest.

Als von der Tora gebotene Zeiten Gottes sind die Festzeiten aus dem Alltag herausgehobene Zeiten und recht eigentlich der Verfügbarkeit des Menschen entzogen. Der religiöse Wert dieser Festzeiten könnte darum – aus rabbinischer Sicht – alleine darin gesehen werden, daß der Mensch durch das Feiern des Festes seinen Gehorsam gegenüber dem göttlichen Gebot bewährt. Der Gehorsam gegenüber dem göttlichen Gebot gilt nämlich dem talmudischen Judentum als ein höchster religiöser Wert, so daß das Gebot keiner weiteren inhaltlichen Erklärung oder gar eines verstandesmäßigen Begreifens durch den Menschen bedarf – selbst da, wo eine Begründung eines Gebotes auf der Hand läge. Man nehme etwa die Richtschnur des Talmud bezüglich des Verbotes von Schweinefleisch. Diese Richtschnur ermahnt den Menschen, angesichts dieses Verbotes sich nicht einzureden, Schweinefleisch sei ungenießbar. Vielmehr solle man dessen Genießbarkeit sehr wohl bejahen und das Verbot *alleine im Willen des himmlischen Vaters* begründet sehen. Alleine im Gehorsam gegenüber Gottes Willen ist der religiöse Wert des Gebotes begründet, nicht in dessen verstandesmäßiger Begründbarkeit oder Sinnhaftigkeit. Dasselbe könnte folglich auch für die Festgebote gelten.
Nun befleißigt sich aber gerade die biblische Festgesetzgebung einer für die Bibel eher unüblichen Fülle von Begründungen der Festgebote: etwa als Erinnerung an den Auszug aus Ägypten und die Führung in der Wüste, als ein Gedenken an die Sklaverei im ägyptischen Exil oder schließlich der Hinweis auf den göttlichen Ruhetag nach den sechs Tagen des Schöpfungswerkes als der Begründung für das Sabbatgebot. Die Religionshistoriker haben diese unterschiedlichen Begründungen der biblischen Festgebote schon lange zur Darstellung einer in verschiedenen Phasen verlaufenen Entwicklung der altisraeliti-

schen Feste herangezogen und dabei vor allem auf den nicht zu übersehenden Historisierungsprozeß hingewiesen, dem die alten landwirtschaftlichen Feste schon in der Bibel unterworfen wurden. Vormalige Erntefeste galten später als Erinnerungsfeiern an denkwürdige Tage der israelitischen Volksgeschichte.
Der auffällige Begründungsreichtum für die göttlichen Gebote im Bereich der Festgesetzgebung kann darum ein Indiz dafür sein, daß gerade bezüglich der Festgebote schon seit ältester Zeit das Bedürfnis bestand, diese Festgebote zu verstehen, um sie akzeptieren zu können, das Bedürfnis nach einer für den Menschen verständlichen Sinngebung des Festes.
Es scheint, daß die schon innerhalb der Bibel sichtbaren Veränderungen der Begründungen für die Feste ein Hinweis darauf sind, daß ältere Begründungen entweder nicht mehr verstanden, als nicht mehr ausreichend oder als obsolet erachtet wurden, und daß sich die Notwendigkeit neuer Sinngebung für die fortdauernden Festbegehungen spürbar machte, man also nicht sinnentleerte Feste feiern wollte oder konnte.
Zur Theonomie des Festes, welcher der fraglose Gehorsam genügen mußte, trat demnach schon sehr früh ein Element menschlicher Autonomie in Gestalt des Verlangens nach Verstehen und nach einer Motivation für das Festgebot. Dem Verlangen nach menschlicher Teilhabe und Partnerschaft im Festgeschehen, wird in der talmudischen Literatur, die dem Menschen insgesamt ein hohes Maß an religiöser Autonomie zubilligt, unter anderem so Rechnung getragen, daß die göttlichen Festzeiten nur dann rechtsgültig eintreten, wenn sie von einem menschlichen Gerichtshof rite verkündet wurden. Das Eintreten der heiligen Zeit ist folglich an die Mitwirkung des Menschen gebunden.[37]
Man darf daraus schließen: im jüdisch-talmudisch verstandenen Fest soll der Mensch als Verstehender und Mitwirkender beteiligt sein. Man wollte sich hier trotz der sonst gültigen Maxime eines fraglosen Gehorsams, nicht mit unbegründbarem

[37] Midrasch ha-gadol, III, Lev 23, 1–4 (632 f.).

Gehorchen zufriedengeben. Und so ist denn das Geschäft der Deutung und der Formulierung neuer Sinngebung für die altbiblischen Feste im Judentum niemals abgebrochen und tritt uns in der talmudischen Literatur mit neuer Vehemenz entgegen.
Der in der talmudischen Zeit erlangte Konsens der Sinngebung für die Feste wird unter dem Einfluß des mittelalterlichen Rationalismus und der Philosophie erneut in Frage gestellt und mit einer Reihe neuer Begründungen überzogen oder durch neue ersetzt.

Den rationalistischen Interpretationsversuchen für die Feste folgte – zum Teil als Reaktion – die Kabbala und später der Chasidismus mit oft grundstürzend neuen Deutungsmustern, die sich den alten zugesellten – durchaus in einem pluralistischen Nebeneinander oder gar Ineinander verschiedener Verstehensebenen. Historisch betrachtet liegt uns also etwas Doppeltes vor: Zum einen das Festgebaren mit seinen sehr beharrlichen Riten und zum anderen deren wandelbare Sinngebungen. Die Frage, ob hierbei das menschliche Festerleben oder dessen Artikulation das Primäre oder das Sekundäre ist, läßt sich wohl kaum entscheiden. Mit anderen Worten: Hat ein neues Erlebnis sich in neuen Deutungen artikuliert oder haben die neuen Deutungen ein neues Erleben stimuliert. Dies ist wohl eine Frage wie die nach der Henne und dem Ei.

1. Die talmudischen Deutungen der biblischen Feste

Die talmudischen Sinngebungsmuster für die altbiblischen Feste gehören durchaus verschiedenen Kategorien zu, die gewiß als Indiz für unterschiedliche Festverständnisse gelten dürfen. Da ist zum ersten die schon erwähnte biblische Tradition der geschichtlichen Bedeutung der Feste als Gedenkfeiern an die Rettungstaten Gottes beim Auszug aus Ägypten, der Führung durch die Wüste und der Verleihung der Tora am Sinai und der damit verbundenen Volkwerdung Israels und der Unterwer-

fung unter seinen göttlichen König. Gleichfalls zu den geschichtlichen Auffassungen gehört die vom Sabbat als dem Ruhetag Gottes nach Abschluß des Schöpfungswerkes. Neu gegenüber den biblischen historischen Deutungen ist die des jetzt Neujahr genannten ersten Tages des siebten Monats als Anfang oder Abschluß der Weltschöpfung und als Beginn des göttlichen Königtums über die Welt. Gleichfalls neu ist das historisierende Verständnis des Jom Kippur als dem Tag, an welchem Moses die zweiten Tafeln vom Berge brachte und Gott die Sünde mit dem Goldenen Kalb verziehen hatte.
Eine zweite, verschiedene Linie des Sabbatverständnisses der talmudischen Zeit setzt den biblischen Gedanken des Festes als dem Gottesgebot fort. Die Entfaltung dieser zweiten Linie gab der gehorsamen Festbegehung eine Reihe von Lohnverheißungen bei, zum Beispiel: wer den Sabbat heiligt, wird von den endzeitlichen Plagen verschont bleiben oder er wird die kommende Welt, den ewigen Sabbat, erben. Die Sabbatobservanz verschafft einen Schutz vor Unterdrückung durch die Völker, beschleunigt die Ankunft des Messias und verbürgt allgemein Wohlergehen. In diesem Zusammenhang kann schließlich gesagt werden, daß das Feiern des Sabbat das Halten der gesamten Tora aufwiegt. Alle diese Verheißungen verstehen das Feiern der Feste als einen Akt des Gehorsams, dem sein ihm gebührender Lohn zugesagt wird.[38]

Für diese beiden mehr traditionellen Deutekategorien der altbiblischen Feste in der talmudischen Literatur, also jener, in der die Feste als historische Gedenktage und als Gehorsamstat verstanden werden, mag zutreffen, was Gershom Scholem einmal über die rabbinischen Feste und ihre Riten sagte:

„Die Bibel stellt die Erntezeiten noch mit jenen historischen Erinnerungen zusammen, auf die sie die drei großen Wallfahrtsfeste gründet.

---

[38] Vgl. K. E. Grözinger: Ich bin der Herr dein Gott, Bern-Frankfurt a.M. 1976, 114.

Davon sind für das lebendige Bewußtsein des Juden im Exil nur noch die schwächsten Reste übriggeblieben [...] Die Riten der Erinnerung *wirken* nicht, sie schaffen keinen unmittelbaren Zusammenhang des Juden mit seiner ihn umgebenden Welt und Natur, und was sie so ganz ohne beschwörende Geste etwa ‚heraufbeschwören', ist nur das Eingedenken, die Gemeinschaft der Geschlechter und die Identifikation des Frommen mit der gründenden Erfahrung der Generation, die die Offenbarung empfing. Der Ritus des rabbinischen Judentums wirkt nichts und *verwandelt* nichts. Das Pathos der Erinnerung, wenn auch nicht ohne tiefere Gefühlserfüllung, ist doch nüchterner als das der Beschwörung, und es liegt in der Tat etwas seltsam Nüchternes und Herbes über den Riten des Eingedenkens, mit denen der Jude sich seine unverwechselbare, historische Identität ins Bewußtsein ruft." [39]

Man muß indessen darauf hinweisen, daß gerade dieser nüchterne Charakter der talmudischen Feste eher als ein Festhalten an der biblischen Tradition zu bewerten ist, einer Tradition, die in der Tat schon kaum mehr lebendig erfahrbar war. Demgegenüber hat das talmudische Judentum, trotz des Verdiktes von Scholem, auch eine höchst eigene und neuartige Festdeutung vorgetragen, in welcher gerade jenes ‚ekstatische' und ‚wirkende' Element hervortritt, welches das ‚lebendige Bewußtsein des Juden' anzusprechen vermochte, Dinge, die Scholem im vorkabbalistischen Festritus der Juden vermißte.
Das talmudische Judentum hat in den Festen auch Elemente und Erfahrungsmöglichkeiten zu sehen vermocht, die man als den Ausdruck oder das Verlangen nach transzendentalen Erfahrungen im irdischen Festritus verstehen darf.
Diese die Kategorie des geschichtlichen Gedenkens oder des Gehorsams hinter sich lassenden neuen rabbinischen Deutungen, in deren Mittelpunkt die gegenwärtige Erfahrung einer religiösen Erlebniswirklichkeit steht, haben sich vornehmlich um die beiden eher als zyklisch denn als historisch empfundenen Festzeiten kristallisiert, nämlich um den Sabbat und die ‚Furchterregenden Tage' um Neujahr.

---

[39] Tradition und Neuschöpfung im Ritus der Kabbalisten, in: Zur Kabbala und ihrer Symbolik, Zürich 1960, 163.

Der Sabbat, biblisch ein Zeichen zwischen Gott und seinem Volk, ein Erinnerungstag an die Schöpferruhe oder die Knechtschaft in Ägypten, wird in der talmudischen Literatur auf eine neue Höhe gehoben. Der Sabbat erscheint nunmehr als ein besonders intimes Geschenk Gottes an sein Volk, das den Juden wöchentlich aus dem Alltag heraushebt und in kosmisch transzendente Bezüge stellt. Der Sabbat ist im Sinne des Talmud kein Tag wie jeder andere in der Woche. Jeder Wochentag hat seinesgleichen. Jeder der Wochentage hat einen ihm gemäßen Wochentag zum Partner. Nur der Sabbat steht allein. Unter den Wochentagen ist keiner, der ihm zugeordnet werden könnte. Der Partner des Sabbat ist nicht ein Tag, sein Partner ist Israel – und zwar ein Partner im Sinne eines bräutlichen Paargenossen.[40] Das bedeutet, an jedem Sabbat ist die Weltzeit ausgesetzt, während das gottgewollte Paar, Israel und die Sabbatbraut, ihr Brautmahl feiern. Mit dem Sabbat empfängt Israel nicht einen Tag, sondern etwas aus dem außerzeitlichen Bereich. Diese Braut wird in einem eigenen Empfangsritus ‚geheiligt' – das selbe Wort wie für die eheliche Trauung – in der Kabbalat Schabbat. Und so wird von einigen talmudischen Rabbinen berichtet, daß sie mit Gesang der Sabbatbraut entgegenzogen.[41]

Der Sabbat, dieser wöchentliche Stillstand der Zeit, ist nach den Lehren des Talmud ein wöchentlich vorweggenommenes Kosten des Ewigen Sabbat im Olam ha-ba, also in der kommenden Welt.[42]

Auch die alte Vorstellung, daß Gott am Sabbat von seinem Schöpfungswerk ruhte, wird neu gedeutet. Der Sabbat gilt nun nicht mehr als das Aufhören, d.h. die Unterbrechung des Schöpfungswerkes, der Sabbat gilt nunmehr als die Vollendung des gesamten Schöpfungswerkes. Der Sabbat ist sein Siegel.

---

[40] Bereschit Rabba, 11, 9.

[41] Babyl. Talmud Schabbat, 119a.; vgl. Grözinger: Musik und Gesang, 269ff.

[42] Vgl. Mekhilta, tissa, 31; Babyl. Talmud Schabbat, 10b; Berachot, 57b; Beza 16a; vgl. H. Schauss: The Jewish Festivals, New York 1962, 12.

Der Mensch, der Sabbat feiert, vollzieht somit jede Woche die Vollendung des Schöpfungswerkes als Gottes Partner. Dies geschieht gleich am Sabbateingang, wenn der Sabbat im Ritus geheiligt wird. Dazu heißt es im Talmud:

„Jeder, der am Sabbatabend betet und die Worte spricht: ‚So wurden vollendet Himmel und Erde' (Gen 2, 1–3), dem rechnet es die Schrift an, als sei er beim Werke der Schöpfung der Partner des Heiligen. Er sei gesegnet." [43]

Ein weiteres Novum kommt hinzu, nämlich, daß der Mensch gleichsam seiner außerweltlichen Sabbatbraut angeglichen wird, und zwar mittels einer ihm während des Sabbat verliehenen zusätzlichen Sabbatseele.[44]
Außerdem geleiten am Sabbatabend zwei Engel den Menschen auf dem Wege aus der Synagoge in sein Haus.[45]
Der Sabbat ist eine kosmische Ruhefeier. Selbst die Straf-Arbeit im Gehinnom, in der Hölle, ist während des Sabbat ausgesetzt. An diesem Tag feiert die gesamte Schöpfung, wie dies ein aus der talmudischen Zeit stammender mystischer Text beschreibt. Dort wird in plerophorer ritualisierter Sprache eine Schöpfungsschlußfeier beschrieben, während welcher die Sabbatbraut unter Gesang und Musik auf den göttlichen Thron gehoben wird[46] – ein Ritus, der sich wöchentlich wiederholt und währenddessen der mitfeiernde Mensch der Wochenalltäglichkeit und Irdischkeit enthoben ist.

Das zweite Fest, bei welchem fast ausschließlich der Transzendenzbezug im Vordergrund steht, ist der erst seit der rabbinischen Literatur als Rosch ha-Schana, d. h. Neujahr, benannte Feiertag im Herbst, zu dem der Jom Kippur und sogar das Hüttenfest hinzugehört.

---

[43] Babyl. Talmud Schabbat, 119b.
[44] Babyl. Talmud Beza, 16a; Taanit, 27b.
[45] Babyl. Talmud Schabbat, 119b.
[46] Seder Rabba de-Bereschit, § 15–16 (in: Bate Midraschot I, 26); vgl. Grözinger: Musik, 294.

Dieser Neujahrstag eröffnet das jährliche himmlische Gericht, in welchem über das Wohl und Wehe des Menschen für das nächste Jahr entschieden wird. Die Liturgie und das Bewußtsein des Menschen sind hier vollkommen auf das himmlische Geschehen ausgerichtet, das die menschlich-irdische Realität ganz konkret bestimmt. Alles menschliche Handeln während dieser Herbstfesttage ist nichts weniger als der Versuch, auf das himmlische Geschehen Einfluß zu nehmen, mit Buße, Fasten und Liturgie.

Insbesondere das Blasen des Widderhornes, des Schofar, wurde nunmehr zu einem sakramentalen Akt, dessen Ausübung eine direkte Wirkung auf das himmlische Gerichtsgeschehen zugeschrieben wurde, sei es, daß durch den Schofarton der Richtergott den Stuhl der Gerichtsstrenge mit dem der Barmherzigkeit vertauscht, oder sei es, daß der himmlische Ankläger durch den Schall des Schofar in seinem Anklagegeschäft gestört wird. Die dem jüdischen Bewußtsein am stärksten eingeprägte Deutung des Schofarblasens ist jedoch die, daß durch das Schofarblasen das Leiden des opferbereiten Isaak vor Gott in Erinnerung gerufen und stellvertretend für Israel angerechnet wird. An einer Stelle sagt der Talmud sogar, daß das Schofarblasen als Selbstopferung Israels Anrechnung findet und Sühne für sie schafft.[47]

Hier also finden sich alle Elemente versammelt, welche Scholem für das talmudische Judentum in Abrede stellte.

Der Herbstfestzyklus und der wöchentliche Sabbat galten mithin schon dem talmudischen Judentum als Festzeiten, die der Alltagszeit und der Geschichte enthoben waren, in welchen die Weltzeit angehalten wurde und der Mensch direkt vor dem Angesicht der Transzendenz stand und mit ihr kommunizierte. Das Fest ist im Sinne dieser talmudischen Deutungen also das Außerzeitliche in der Zeit, in welcher der Mensch mit dem Ewigen kommunizierte und sogar vermochte, auf es einzuwirken.

---

[47] Vgl. Grözinger: Musik, 152ff.

2. Die Sicht der Philosophen des Mittelalters und die Reaktion der Kabbala

Die rationalistischen Deuter des Mittelalters haben diese mystischen Deutungen der talmudischen Literatur wieder etwas in den Hintergrund treten lassen, um statt dessen den didaktisch-psychologischen und physischen Nutzen der Ruhe- und Feiertage herauszustellen: also etwa, daß die Ruhe den Körper und die Seele von der Mühsal der Woche läutert, daß die Muße Zeit für den Erwerb von Weisheit schafft und die soziale Kommunikation über der Gotteslehre fördert. Auch der ethische Gesichtspunkt des Lohnes spielt erneut eine Rolle.

Dieser Utilitarisierung der Feste hat die mystische Reaktion der Kabbala eine Intensivierung jener zuvor besprochenen mystischen talmudischen Deutungen entgegengesetzt, welche dem Bedürfnis nach gegenwärtigem Transzendenzerleben entsprachen. In der Kabbala wurden systematisch sämtliche Feste mit einem engen Transzendenzbezug versehen. Die Kabbalisten haben die letzten, wirklich historischen Elemente des Gedenkens und Erinnerns in den jüdischen Festen jeglicher wahrhaften Geschichtlichkeit beraubt und sie einem zyklisch-kosmischen und theosophischen Rhythmus unterworfen – die Feste waren fortan fest in der Ontologie verankert.
Insbesondere der Sabbat wurde von den Kabbalisten mit weiteren transzendentalen Zügen ausgestattet und überhöht. Die Sabbatbraut wird nunmehr selbst zu einer der Potenzen des göttlichen Kräftepleroma, nämlich der zehnten Sefira, die zugleich die Kneset Jisrael, also die Gemeinde Israels im göttlichen Pleroma repräsentiert. Sie ist das weibliche Element innerhalb der offenbaren Gottheit.[48] Und Sabbat ist nun, wenn innerhalb des göttlichen Pleroma sich der glückhafte Zustand der Vereinung der Sabbatbraut mit ihrem männlichen Pendant,

---

[48] Vgl. G. Scholem: Schechina, das passiv-weibliche Moment in der Gottheit, in: Von der mystischen Gestalt der Gottheit, Frankfurt a. M. 1973; I. Tishby: The Wisdom of the Zohar, Oxford 1989, Bd. I, 371 ff.

dem sefirotischen König, vollzieht. Dies ist eine Zeit des Wohlgefallens und der Fülle für die ganze Welt:

„An diesem Tage, am Sabbat, ist alle Not und aller Zorn und die Bedrückung aus der ganzen Welt genommen, denn er ist der Tag der Hochzeit des Königs“[49]

– eben der männlichen und königlichen Kraft der Gottheit (Sefira VI u. IX) mit der weiblichen (Sefira X).

Sabbat ist also der Zustand, in welchem das männliche und das weibliche Prinzip innerhalb der Gottheit vereint sind und neuen Segen zeugen. Sabbat ist ein göttlicher und kosmischer Heilszustand, an dem sich neue Segensfülle in die Welt ergießt. Zu diesem sich am Sabbat neu ergießenden Segen gehört nun auch die uns aus der talmudischen Literatur schon bekannte zusätzliche Sabbatseele für den Menschen. Der Mensch empfängt – im Sinne der neuen Psychologie des Sohar – am Sabbat nunmehr aus der Substanz der Gottheit selbst eine zusätzliche göttliche Seele.[50]

Ich sagte schon. Nicht nur der Sabbat wurde jetzt in diesem theosophisch-sefirotischen Licht gesehen. Die erhabene Monotonie von Trennung und Einung im göttlichen Pleroma wird in der Kabbala konsequent auf alle Feste übertragen – dieser zyklische Rhythmus ist dem Kabbalisten der Rhythmus der Geschichte insgesamt. Somit erscheinen die ehemals historischen Wallfahrtsfeste Pesach, Schavu'ot und Sukkot, nunmehr gleichfalls im Glanze des Sabbat: sie sind geladen zur Teilhabe an der Heiligkeit des Sabbat, sie verknüpfen sich mit ihm und krönen sich mit ihm.[51]
Wie am Sabbat, oder doch fast so wie an ihm, ereignet sich an den übrigen drei Wallfahrtsfesten eben dasselbe innergöttliche

---

[49] Sohar III, Bl. 95 a.
[50] Zur Psychologie des Sohar vgl. Tishby: Wisdom, Bd. II, 677 ff.
[51] Sohar III, 94 a; vgl. Tishby: Wisdom, Bd. III, 1321 f.

Schauspiel der Einung. Die Historie des Pesachfestes, die Herausführung Israels aus Ägypten und die Führung durch die Wüste zum Sinai am Wochenfest, verwandelt sich im Weltbild der Kabbala zu einer jährlich sich wiederholenden Herausführung der Kneset Jisrael, also der Gemeinde Israels (und zwar der sefirotischen wie der irdischen), aus dem Herrschaftsbereich des Bösen, aus der Herrschaft der Sitra achra.[52] Diese Befreiung ist eine Herausführung aus der Trennung und eine Hinführung zum Jichud, zur Einung, und damit zu neuem Segensfluß, der sich aus ihm ergießt.

Der Festkalender des Kabbalisten ist ein zyklischer Rhythmus von sefirotischer Trennung und Einung. Er bestimmt die sefirotisch-festlichen Jahres- und Tageszeiten. Der Festtag ist ein innergöttlicher Gnadenzustand, der sich im gesamten Kosmos manifestiert.

Feiert der Mensch diese Feste mit dem rechten Wissen und der richtigen Intention, ist er ein Partner in diesem göttlich pleromatischen Zyklus, dann verläuft sein eigenes Leben nach den Gesetzen dieser repetitiven Geschichte. Damit nicht genug. Das Feiern der Feste durch den Menschen ist nicht nur ein passives Teilhaben, sondern ein aktives Teilnehmen und Mitwirken. Der Mensch nimmt im Festritus, den er zelebriert, Einfluß auf das sefirotische Geschehen, als wahrhafter Theurg. Das Vorbereiten des Hauses und des Sabbattisches z. B. gilt dem Sohar als das „Zubereiten des Trauhimmels für die [göttliche] Braut, für die Königin, die Sabbatbraut".[53]

Die einzelnen Teile des Sabbatritus und des Ritus der übrigen Feste werden nunmehr im Sinne dieses ontologischen Geschehens neu gedeutet – das Brechen des Brotes beim Segen vor dem Mahl, das Beseitigen des Sauerteiges vor dem Pesachfest usw. Das Wegschaffen des Sauerteiges z. B. befreit, so sagt der

---

[52] Vgl. dazu G. Scholem: Sitra achra. Gut und Böse in der Kabbala, in: Von der mystischen Gestalt, a. a. O., und Tishby: Wisdom, Bd. I, 447ff.

[53] Tishby: Wisdom, Bd. III, 1223; Sohar III, Bl. 272b Raja Mehemna; Tikkune ha-Sohar Tikkun, 24 (69a).

Sohar, Israel samt seinem sefirotischen Urbild aus der Gewalt des Sauerteiges, sprich aus der Gewalt der Bösen Seite. Und durch die Mazza treten sie ein in die heilige Verbindung.[54]

All das, was ich hier kurz skizziert habe, geschieht im Rahmen der überkommenen Festtagsliturgie, also geschieht bei dem nach außen hin anscheinend ganz normalen Speisen und Trinken.

Was ist es, das dem Kabbalisten das religiöse Erleben verschafft? Der Kabbalist würde darauf wohl antworten: Die Kawwana, d.h. die mystische Intention. Diese mystische Intention ist in der Kabbala des Sohar und vor allem dann in der lurianischen Kabbala des 16. Jahrhunderts ein das religiöse Handeln begleitendes wissendes Denken, es ist ein Bewußtsein von der Bedeutung des vollzogenen Tuns. D.h. das Wissen um das, was im göttlichen Pleroma geschieht, während der Mensch hier auf Erden die symbolischen Handlungen vollzieht.

Das religiöse Erleben des Kabbalisten ist also zutiefst von einem mystischen Wissen, von einer religiös kabbalistischen Bildung abhängig. Mir scheint es wichtig, dies zu betonen, weil es lehrt, und damit sage ich ja nichts Neues, daß religiöses Erleben im Fest und Gottesdienst von einer Kunst oder Technik abhängig sein kann, die man erst erlernen muß und erlernen kann.

Diese grundsätzliche Feststellung gilt auch für die späteren Formen der Kabbala im osteuropäischen Chasidismus, der die mystische Kawwana von seinem hoch technischen Ballast befreit hatte und an seine Stelle eine mehr emotionale Kawwana stellte.

Aber auch diese emotionalen Formen der Kawwana im späteren Chasidismus wollen letztlich nichts anderes erreichen als die oft sehr technische Kabbala des 13. und 16. Jahrhunderts, nämlich einen Kontakt zum Transzendenten in der Feier des Festes.

---

[54] Sohar III, Bl. 95a, b.

Ein früher chasidischer Meister, R. Abraham Jehoshua Heschel aus Apt (1756–1825), artikulierte dieses Ziel der Feier angelegentlich einer Besprechung der drei Wallfahrtsfeste mit einer erstaunlichen Abstraktion. Nachdem er zuvor feststellte, daß Gott über und außerhalb der Zeit steht, fährt er fort und sagt:

„Und siehe, an den drei Wallfahrtsfesten wird der Heilige, E.s.g., in die Zeit hereingezogen und sein Licht offenbart sich über der Kneset Jisrael... Und womit zieht man Ihn in die Zeit herein? Dadurch, daß wir uns an den Ursprung des Denkens heften... so ziehen wir das Heilige herab und laden es ein, in unserem Land zu wohnen ... und so ziehen wir Ihn in die Zeit, indem wir uns an das Hohe heften, das über der Zeit steht... Das bedeuten [die Worte der Schrift] ‚dies sind die Zeiten des Herrn': weil Er sich in der Zeit offenbart durch die Feste! ... So ziehen wir den König in die Welten und in die Zeit." [55]

Es ist im Grunde der altrabbinische Gedanke, der hier, wenn auch in philosophisch-mystischer Sprache, formuliert wird: Dort war der Sabbat als ein Stück des jenseitigen Olam ha-ba, der kommenden Welt, gedeutet worden, hier ist es die Zeitlosigkeit, die in die Zeit gezogen wird.
Und damit bin ich bei einem letzten Glied in der mystisch geprägten jüdischen Festtheologie. Im Sinne der Kabbalisten, aber auch nach der Vorstellung mancher rabbinischer Meister, ist das erwartete Heil der kommenden Welt nichts anderes als das wiedererlangte verlorene Urstandsgut. Das Heil der kommenden Welt entspricht der Welt vor dem Sündenfall, als der Mensch wirklich und wahrhaft Mensch war.
Es war aber insbesondere die lurianische Kabbala, und in ihrem Gefolge eine Anzahl verbreiteter Moral- und Erbauungsbücher, welche die Heiligung der Welt an Sabbat und Feiertagen als den Urzustand vor dem Sündenfall beschreiben. So lesen wir in einem 1862 in Korez erschienenen lurianischen Festtagshandbuch:

---

[55] Ohev Jisrael: Zitomir 1862/1863 (Neudruck 1975/1976), 181 a.

„Es ist ja bekannt, daß der Erste Mensch alle Seelen der Welt in sich umfaßte, und er vor seiner Sünde höher war als jetzt [...]
denn durch seine Sünde verursachte der Erste Mensch einen Schaden an allen Welten [...] und damals standen sie allesamt höher als in der Gegenwart. Und das ist es [...], daß all unsere Gebete am Sabbat dazu dienen, die Welten auf ihren [ursprünglichen] Ort und ihre [ehemalige] Stufe empor zu heben. So findest du: Der Zustand der jetzt am Sabbat herrscht, war damals ganz von selbst zugegen.“ [56]

Das bedeutet, der Sabbat und seine Riten führen den Menschen in seinen Urzustand vor dem Sündenfall zurück. Dasselbe kann auch von den anderen Festtagsriten gelten. So sagt zum Beispiel das populäre Buch Schne Luchot ha-Brit von Jesaja Horowitz (1553–1625) von Mazza und Wein am Pesachfest: „Die Mazza und der Wein sind die Wiedergutmachung der Sünde des Ersten Menschen.“ [57] An den Festen wird demnach der Mensch in einen Zustand versetzt, der nicht nur seinem Wesen in der kommenden Welt entspricht, sondern seinem ursprünglichen von Gott gewollten Wesen vor dem Sündenfall.
Ohne einen solchen Rekurs auf den Urstand des Ersten Menschen beschreibt schließlich auch der Begründer des Chabad Chasidismus, einer der aktivsten religiösen Gruppierungen innerhalb des modernen Judentums, R. Schne'ur Salman aus Liadi (1746–1812), diesen Sabbatzustand des Juden. Nur am Sabbat, so erklärt der Rav aus Liadi, gebührt dem Juden der Name Israel, wohingegen er am Werktag, wo er stets wieder auf einen geringeren Stand zurückfällt, nur den Namen Jakob verdient. Der Werktag, an dem der Jude auf dem niedrigen Stand von ‚Jakob' steht, ist die Zeit von Gottes Verborgenheit, die Zeit des ‚deus absconditus'. Für den Menschen ist dies eine Zeit der Mühsal und der Arbeit. Erst am Sabbat, wenn die Gottheit in Gestalt der Sabbatseele im Menschen aufleuchtet, und die

[56] Machberet ha-kodesch, Korez 1862/1863 (Neudruck Jerusalem o.J.) 10d.
[57] Schne Luchot ha-Brit, Warschau 1862 (Neudruck Brooklyn o.J.); Pesachim Bl. 7b.

Mühsal des Werktages abgetan ist, ist der Jude wieder Israel. Hier in dieser Welt ist diese Stufe des wahren Israel dem Fest und Feiertag vorbehalten, erst wenn der ewige Sabbat kommt, wird Israel ohne Rückfall Israel bleiben.[58]

Das Gedenken und das Feiern der Feste, die im geschichtlichen Verständnis der Feste schon im biblischen Altertum miteinander verbunden waren, erfuhren im Laufe der jüdischen Religionsgeschichte zunehmend mystische Elemente, die dem Fest und dem Gedenken gleichermaßen innige Beziehungen zum transzendenten göttlichen Bereich schenkten und damit Tore zur Verwirklichung des Menschseins und der Erlösung des Menschen eröffneten.

---

[58] Sefer Likkute Tora, New York 1978/1979; Balak 72 b.