

# DER AUFBAU DES BUCHES SOHAR\*

Von Ronit Meroz\*\*

## 1. Einführung

Der Sohar berichtet von den Geheimnissen des Kosmos; nur von sich selbst weiß er nichts zu berichten. Urzeit und Endzeit werden enthüllt, aber seine eigene Entstehung bleibt verborgen.

R. Isaak von Akko - der Erste, der sich über den Ursprung des Sohar Gedanken machte - hat bereits die Hauptfragen herausgestellt: Rabbinen der Frühzeit sollen ihn geschrieben haben; war es R. Schimon bar Jochai bald nach der Zerstörung des Zweiten Tempels im Land Israel oder etwa R. Moses de Leon, ein Zeitgenosse von R. Isaak im christlichen Spanien? Liegt hier eine himmlische Offenbarung vor oder das Werk eines geldgierigen Fälschers?<sup>1</sup>

Viele Generationen haben sich darüber den Kopf zerbrochen, und die Meinungen gingen hin und her.<sup>2</sup> Die Frage der Urheberschaft blieb ungelöst, bis eine Forscherpersönlichkeit wie Gershom Scholem das Problem zumindest für die akademische Welt löste: Dieses wunderbare, gewaltige Opus habe kein anderer verfasst als R. Moses de Leon.<sup>3</sup> Bereits eine Generation danach drangen Unruhe und Zweifel ein - Yehuda Liebes hat auf Spannungen innerhalb des Sohar hingewiesen, auf Deutungsversuche eines Teils gegenüber dem anderen und auf das Vorliegen verschiedener Editionen und Versionen von Teilen des Buches. Daraus hat er den Schluss gezogen, der Sohar sei nicht aus der Feder eines einzigen Verfassers hervorgegangen, sondern aus einem Kreis, in dem R. Moses de Leon vielleicht eine führende Position innehatte.<sup>4</sup>

Die Annahme, dass hinter der Abfassung des Sohar nicht eine einzelne Persönlichkeit steht, sondern ein Plural von Autoren, habe ich mir zueigen gemacht und daraufhin weiter gefragt, wie weit sich innerhalb des Sohar eigenständige und deutlich unterscheidbare Texteinheiten ausmachen lassen, die von verschiedenen Verfassern stammen.<sup>5</sup> Schon bei oberflächlicher Betrachtung des Buches in seiner gedruckten Form springen drei Komplexe ins Auge, die sich voneinander unterscheiden und auf verschiedene Verfasser zurückführen lassen, und sei es nur weil sie jeweils eine eigene Überschrift tragen. Es handelt sich um die 'Mischna' und 'Tossefta' genannten Stücke, die ich hier kurz als die *Mischnajot* bezeichnen möchte, um *Sitre Tora* (die "Geheimnisse der Tora") und um *Midrasch ha-neelam* (den "verborgenen Midrasch"). Allerdings ist damit nur ein Bruchteil vom Gesamtumfang des Sohar erfasst; auch die verbleibende Hauptmenge des Textes ist nicht homogen, sondern trägt Züge mehrfacher Verfasserschaft.

Das Hauptkriterium, das ich zur Rekonstruktion weiterer Elemente, aus denen der Sohar in der uns vorliegenden Form zusammengesetzt ist, verwendet habe, ist formkritischer Art. Ich habe Texteinheiten zunächst aufgrund aus-

schließlich literarischer Merkmale abgegrenzt, und erst dann innerhalb der so gefundenen Bausteine wieder nach der Einheitlichkeit des kabbalistischen Gedankenguts gefragt, ob sich womöglich Lösungen für die von Liebes beobachteten Unstimmigkeiten abzeichnen. Angesichts der verbreiteten Verwendung literarischer Kriterien sowohl zur Unterscheidung von Texteinheiten innerhalb eines größeren Corpus als auch zur Zuweisung von verschiedenen Texten an einen bestimmten Verfasser steht eigentlich nichts im Wege, diese Methode auch im Bereich der Kabbalaforschung und insbesondere für die Untersuchung des Sohar heranzuziehen. Faktisch gibt es bereits Arbeiten, die methodisch so ähnlich an einzelne Stücke des Sohar herangehen, wobei etwa Texte, die nach der gedruckten Ausgabe dem eigentlichen Sohar angehören, herausgelöst und dem *Midrasch ha-neelam* oder den *Tikkune ha-Sohar* oder dergleichen zugeordnet wurden.<sup>6</sup> Die weitreichende Anwendung der literarkritischen Methode hier soll an ihren Ergebnissen geprüft werden: ob sie zu literarisch und gedanklich mehr oder weniger homogenen Texteinheiten führt, die jeweils für sich stehen können.

Die drei oben genannten Texteinheiten erweisen sich in der Tat als geeignete Objekte für die Anwendung literarkritischer Methodik, zumal bereits Versuche gemacht worden sind, sie auf ihre literarischen Besonderheiten und ihren ideellen Gehalt hin zu untersuchen.<sup>7</sup> Hier will ich nicht deren gesamten Befund wiederholen, nur auf eine markante Besonderheit hinweisen: Dank seiner sorgfältigen Stilanalyse der *Mischnajot* ist es Gottlieb gelungen, deren Umfang jeweils auf den Satz genau zu bestimmen, obwohl sie häufig ohne klare Abgrenzung in die *Sitre Tora* eingebettet sind; so scharf vermag er die stilistischen Unterschiede zwischen *Mischnajot* und *Sitre Tora* zu fassen.<sup>8</sup> Trotzdem ist er nicht von Scholems Feststellung abgewichen, wonach die beiden Texteinheiten sowie sämtliche Teile des Sohar ein geschlossenes Ganzes bildeten;<sup>9</sup> nicht einmal einen Versuch zur Erklärung seiner literarischen Beobachtungen hat er gemacht.

Diesen drei Texteinheiten möchte ich eine vierte an die Seite stellen, die sich ebenfalls durch deutliche stilistische und inhaltliche Merkmale auszeichnet, nämlich die kurze Einheit *Sifra de-Zeniuta* ("Buch der Verborgenheit"), mit der sich besonders Tishby und Liebes befasst haben.<sup>10</sup>

Allerdings ist es mit der Unterscheidung dieser vier Texteinheiten nicht getan, vielmehr müssen wir uns dem eigentlichen Sohartext zuwenden. Dieser wird in den gedruckten Ausgaben als exegetischer Midrasch präsentiert. Sowohl die Drucke als auch die Handschriften weisen in der Regel einen durchlaufenden Text auf, der nur durch die Anführung der jeweils ausgelegten Bibelverse gegliedert ist. Doch eine eingehendere Lektüre führt zu einer Untergliederung des Textes nach inhaltlichen und stilistischen Kriterien. Meiner Arbeit lege ich

die grundsätzliche Unterscheidung in zwei Textsorten zugrunde: Zum einen den erzählerischen Komplex, der nach meiner Schätzung nicht mehr als ein Drittel vom Gesamtumfang des Sohar ausmacht (und seinerseits exegetische Stücke enthält), zum anderen eigenständige exegetische Texte ohne narrative Einbettung. Mit dem exegetischen Teil will ich mich hier nicht befassen; ich will nur soviel sagen, dass auch die exegetischen Stücke keineswegs aus einem Guss sind, sondern weiterer Differenzierung bedürfen. Den erzählerischen Teil dagegen will ich als den epischen Komplex aus dem Gesamtkorpus des Sohar herausgreifen; einen Teil davon behandle ich unter dem Namen ‘das epische Corpus’, wie im Folgenden gezeigt werden soll.

Zunächst will ich die Merkmale des epischen Corpus darlegen; darauf folgt eine Darstellung der inneren Beziehungen zwischen den fünf hier angesprochenen Texteinheiten, nämlich *Mischmajot*, *Sitre Tora*, *Midrasch ha-neelam*, *Sifra de-Zeniuta* und dem epischen Corpus. Zu guter Letzt will ich auf Fragen nach der Redaktion des Sohar eingehen.

## 2. Das epische Corpus

Unter der Bezeichnung ‘das epische Corpus’ subsumiere ich nicht alle im Sohar vorkommenden Erzählungen, sondern nur solche, die unter zwei Kategorien fallen, die ich sogleich vorführen werde. Ich will nur noch vorausschicken, dass ich soharisches Erzählgut in sämtlichen Teilen des Textes aufsuche, weil sich bei der graphischen Anordnung der Abschnitte im Druck bekanntlich viele Fehler bei der Zuordnung zu dieser oder jener Texteinheit ergeben haben. Daher ist für mich die drucktechnische Platzierung eines Abschnitts in diesem oder jenem Kontext nurmehr ein erster Anhaltspunkt; ein gewichtigeres Argument bietet die literarische Einheitlichkeit.

Meine Kriterien für die Aufnahme von Erzählungen ins epische Corpus sind folgende: Erstens müssen die in der Erzählung auftretenden Personen dem festen Kreis um R. Schimon b. Jochai angehören; sie sind im eigentlichen Sohar häufig erwähnt, und ihr Aktionsbereich ist hauptsächlich diese Welt (im Unterschied zum Paradies).<sup>11</sup> Dadurch fallen aus dem epischen Corpus die Erzählungen heraus, in denen Personen vorkommen, die keine feste Beziehung zu R. Schimon b. Jochai haben, etwa die überwiegend im *Midrasch ha-neelam* genannten Rabbinen: R. Akiba, R. Chagai, R. Simlai u.a. So rechne ich z. B. eine schöne und reichhaltige Erzählung, die im *Midrasch ha-neelam* steht und den Tod von R. Elieser dem Großen schildert,<sup>12</sup> nicht zum epischen Corpus, denn dort sind die handelnden Personen R. Elieser der Große, dessen Sohn R. Hyrkanos und R. Akiba, die allesamt nicht als zum engeren Kreis um R. Schimon b. Jochai gehörig dargestellt werden.

Das zweite Kriterium ist ein formales: Die Erzählungen müssen in sich geschlossen und eigenständig sein; solche textuale Einheiten nenne ich Szenen. Jede Szene ist nach diesem Kriterium ein Gebilde mit Rahmenformeln und eingestreuten exegetischen Elementen; eine vollausgebildete Szene umfasst Auslegungen sowie Eröffnungs- und Abschlussformel, häufig noch eine oder mehrere Formeln zur Markierung von Unterabschnitten. Da jedoch die Struktur vieler Szenen im Zuge der Überlieferung beschädigt worden ist, sind auch Szenen, die heutzutage nunmehr eines der Formelemente, etwa nur Eröffnungs- oder nur Abschlussformel, aufweisen, dem epischen Corpus zugerechnet worden, wobei ich hoffe, dass sorgfältige Untersuchung der Handschriften hie und da die Wiederherstellung einer verstümmelten Szene ermöglichen wird.

Hier ist die Bemerkung am Platze, dass Isaiah Tishby und Forscher seiner Generation die Erzählungen des Sohar als Schriftauslegung mit Rahmenerzählung auffassten, wobei sie dem erzählerischen Rahmen wenig eigenen Wert zumaßen. Dagegen hat Yehuda Liebes in seinem Aufsatz über die messianischen Vorstellungen des Sohar gezeigt, dass Schriftauslegung und Rahmenerzählung gleichermaßen an der Vermittlung der theologischen Aussage beteiligt sind, so dass das Erzählerische vom Exegetischen nicht zu trennen ist. Daher möchte ich hier im Unterschied zur Terminologie der älteren hebräischen Soharforschung für die beiden Komponenten der soharischen Erzählung, die zusammen die gedankliche Botschaft vermitteln, die Bezeichnung Auslegung und Rahmenformeln einführen, denn die narrative Funktion ist nicht auf die sogenannte Rahmenerzählung beschränkt.

In der Eröffnungsformel werden in der Regel die in der betreffenden Szene auftretenden Personen samt ihrer jeweiligen Beschäftigung aufgeführt; häufig gibt es auch Angaben zu Ort und Zeit.<sup>13</sup>

Die Abschlussformeln weisen große Vielfalt auf. Häufig enthalten sie Ausdruck von Lob (das Tun von R. Schimon b. Jochai oder Mitgliedern seines Kreises wird gutgeheißen), wobei die positive Bewertung auch durch Gebärden ausgedrückt sein kann, etwa durch Kuss und dergleichen; Ausdruck von Tadel, besonders gegenüber der Welt, die sich der neuen Botschaft verschließt; gelegentlich auch relativ schematische Formeln mit Ausblick auf die künftige Erlösung.<sup>14</sup>

Die Untergliederungsformeln können dem Muster der Eröffnungsformeln folgen, indem sie andere Personen innerhalb einer Szene und deren Tun einführen oder Wechsel von Ort und Zeit angeben. Sie können aber auch den Abschlussformeln entsprechen, indem sie Lob oder Tadel äußern.<sup>15</sup> Bei diesen inneren Gliederungsformeln besteht die Gefahr, dass der flüchtige Leser sie als Abschluss- oder Eröffnungsformeln missversteht. Dieser Umstand hat anscheinend sowohl die mittelalterlichen Abschreiber als auch deren Nachfolger

dazu veranlasst, die Szenen abubrechen und zu selbständigen Einheiten zu machen.<sup>16</sup>

Das Kriterium der Abgegrenztheit durch Rahmenformeln disqualifiziert einige Erzählungen und Teile davon, vor allem solche im *Midrasch ha-neelam*. Dort stehen häufig Erzählfragmente im Umfang von ein bis zwei Zeilen, die in einen exegetischen Kontext eingebettet sind, d.h. nicht die Schriftauslegung ist Teil einer weiter gespannten Erzählung, sondern umgekehrt.<sup>17</sup> Ein weiteres Beispiel dafür ist die Predigt von Rav Hamnuna dem Greis, die zum eigentlichen Sohar gehört.<sup>18</sup> Diese Schriftauslegung, worin die Buchstaben des hebräischen Alphabets behandelt sind, die an der Erschaffung der Welt beteiligt waren, enthält allerlei erzählerische Elemente, doch diese sind allesamt Bestandteil der Schriftauslegung, und die wiederum weist keine Rahmenformeln auf, die sie zur Erzählung machen würden. Auf der anderen Seite lassen sich durch Anwendung unserer Kriterien auch Erzählungen im *Midrasch ha-neelam* ausmachen, die eigentlich dem epischen Corpus angehören. Hier fällt besonders die Szene auf, die ich als die Initiation des R. Chija bezeichne; sie entspricht nicht nur beiden oben aufgestellten Kriterien, sondern fügt sich auch gut in das epische Corpus ein, wie im Folgenden zu zeigen.<sup>19</sup>

Nach Zusammenstellung sämtlicher Erzählungen, auf die unsere Kriterien zutreffen, stellt sich heraus, dass auch sie nicht homogen ist. Formal lassen sich die dem epischen Corpus zugehörigen Texte in drei Gruppen gliedern:

a) die schlichteste, wo die Rahmenformeln sehr knapp gehalten sind und inhaltlich dürftig. Zwischen dem erzählerischen Rahmen und dem exegetischen Inhalt besteht kein erkennbarer Zusammenhang. Diese Erzählungen fallen in der Regel nicht als solche auf. So besteht etwa im *Midrasch ha-neelam* zu Gen 18-22 (Sohar I 107b-108a) das erzählerische Element nur darin, dass R. Isaak und R. Juda gemeinsam unterwegs sind und sich unterhalten (über die Generation der Sintflut und die Bewohner von Sodom).

b) die gewöhnliche, wo die Rahmenformeln umfangreicher und detaillierter sind. Zwischen dem Rahmen und dem exegetischen Inhalt besteht ein deutlich wahrnehmbarer allegorischer Zusammenhang. So wird es etwa Nacht, und die beteiligten Personen unterhalten sich über die kosmischen Vorgänge, die sich jeweils um Mitternacht in den oberen Welten vollziehen; ein Beispiel dafür ist die Szene 'Zwischen Nacht und Morgen'.<sup>20</sup>

c) die raffinierteste, wo sich die Rahmenformeln häufig zu eigenen Erzähleinheiten verdichtet haben. Die Beziehungen zwischen Rahmen und exegetischem Gehalt sind komplex und raffiniert, so dass eins nicht ohne das andere verständlich wird; die Handlung entfaltet sich durch die Auslegungen nicht weniger als durch die Rahmenformeln. Zu dieser Gruppe gehören schöne Erzählungen, die dem Leser ins Auge fallen - die *Idrot*<sup>21</sup>, die Erzählungen des 'K indes' (*Januka*)<sup>22</sup>, die Erzählungen des Greises von *Mischpatim*<sup>23</sup> u.a.

Unter den reich ausgebauten Szenen finden sich etliche, die eine 'interne Datierung' aufweisen, die direkt oder indirekt ausgedrückt sein kann. Die Beispiele für direkte Datierung sind recht zahlreich; so ist etwa in der Einleitung zur *Idra suta* auf drei Ereignisse beziehungsweise drei Szenen Bezug genommen, die zeitlich früher liegen: R. Schimon b. Jochai spricht vom Tag seiner Erkrankung, als er zum Paradies emporstieg und sich dort einen Platz aussuchte<sup>24</sup>; er lädt R. Isaak ein, mit ihm zusammen zu sterben, denn in der Szene 'Vertreibung des Todesengels' war es R. Schimon b. Jochai gelungen, R. Isaaks Tod hinauszuschieben, bis er selbst sterben würde;<sup>25</sup> außerdem vergleicht R. Schimon b. Jochai zwischen der Einberufung der *Idra suta* und der der *Idra rabba*, wodurch ebenfalls eine zeitliche Abfolge konstatiert wird.

Indirekte Datierungen finden sich sogar noch häufiger; ohne sie wäre es gar nicht möglich, genügend Szenen zusammenzustellen, die eine einigermaßen bedeutsame Folge bilden. Die Hinweise sind so dezent, dass man Schwierigkeiten hat, den dadurch gestifteten Handlungskonnex überhaupt zu erkennen. Etliche Beispiele für indirekte Datierung sollen weiter unten folgen; hier will ich nur die Worte des *Januka* (des 'Kindes') nennen, wo der Sohn von Rav Hamnuna dem Greis zu den Mitgliedern des Kreises sagt: "Wenn ihr nach meinem Vater fragt - der ist gestorben, aber jeden Tag, wenn heilige Fromme unterwegs sind, reitet er auf dem Esel hinter ihnen her. Und wenn ihr Hochheilige seid, wie habt ihr ihn dann nicht auf dem Esel hinter euch herreiten gefunden? ... Denn der Vater sieht keinen Esel [eines heiligen Frommen], ohne hinter ihm herzureiten... Da ihr nicht gewürdigt wart, dass der Vater hinter euch herreite, werde ich nicht sagen, wer der Vater ist".<sup>26</sup>Daraus ist zu schließen, dass eine andere Szene, wo Rav Hamnuna der Greis von seiner Stätte im Himmel herabsteigt und den Rabbinen als armer Eseltreiber erscheint, auf der chronologischen Achse später liegen muss; inzwischen hatten die Mitglieder des Kreises offenbar ein solches geistiges Niveau erreicht, dass sie der Begleitung durch den Überirdischen würdig waren.<sup>27</sup>

Das Vorhandensein solcher indirekter Datierungen bedeutet doch wohl, dass wir hier im Grunde eine aus vielen Szenen zusammengesetzte Erzählung vor uns haben. Die Handlung besteht aus einer Kette von Szenen, die zeitlich aufeinander folgen. So erhebt sich die Frage nach dem Handlungsverlauf, der durch die chronologisch richtige Aneinanderreihung der einzelnen Szenen entsteht.

Erzählt wird die Geschichte von R. Schimon b. Jochai und seinem Kreis eingebettet in eine Kosmologie. Die Handlung zerfällt in drei Teile entsprechend den Epochen im Leben der Gruppe. Der mittlere Teil schildert die Epoche unter der Leitung von R. Schimon b. Jochai; sie beginnt mit dessen Hervortreten aus der Höhle und endet mit seinem Tod. Voraus geht die Zeit, als sich die

Gruppe herausbildete und R. Schimon b. Jochai seine besondere Stellung darin erlangte; danach steht die Zeit, da sich die Mitglieder des Kreises an das Fehlen der Führergestalt gewöhnen müssen.

Die erste und die letzte Epoche sind im epischen Corpus, wie es uns heute fassbar ist, nicht vollständig dargestellt. Viele unserer Fragen bleiben unbeantwortet, zumal auch die Aufeinanderfolge der Szenen nur teilweise geklärt ist, aber nicht ganz. Die mittlere Epoche dagegen bildet das Kernstück des epischen Corpus, reich an Details; viele Szenen darin sind genau datiert, und obwohl offenkundig wichtige Stücke daraus uns heute fehlen, ergibt sich eine klare Handlungsabfolge und eine deutliche Aussage.

Im Brennpunkt der Handlung steht R. Schimon b. Jochais messianische Funktion;<sup>28</sup> darum gruppieren sich eine Fülle von Personen - die Rabbinen seines Kreises sowie wunderbare Gestalten, die von irgendwoher auftauchen. Die Achse des Ablaufs wird durch R. Schimon b. Jochais geistige Entwicklung gebildet. Diese Entwicklung vollzieht sich auf zwei Ebenen: Zum einen seine inneren geistigen Fähigkeiten, die subjektiv erkennbar sind, zum anderen seine Fähigkeit, auf verschiedene Schichten des Weltgeschehens einzuwirken, was objektiv wahrnehmbar ist. Die Angehörigen seines Kreises machen in seinem Gefolge auch eine allmähliche Entwicklung durch. Gelegentlich greifen jene wunderbaren Gestalten, deren Erscheinen die Entwicklung der Hauptpersonen fördern soll, in den Handlungsverlauf ein.

Nun will ich für alle drei Epochen kurz den Handlungsverlauf skizzieren, wie er sich mir aus der Aneinanderreihung der Szenen des epischen Corpus erschlossen hat:

### *2.1 Die erste Epoche*

Charakteristisch für die erste Epoche ist die Vorstellung, dass R. Schimon b. Jochai sein messianisches Amt noch nicht angetreten hat; er gilt noch nicht als Leiter der Gruppe.

Zu jener Zeit hatte die Gruppe keinen herausragenden Führer; die offizielle Leitung hatte offenbar R. Pinchas b. Jaïr. Dies ergibt sich aus der Szene 'Die Tamariske des R. Pinchas b. Jaïr'.<sup>29</sup> In dieser Erzählung widerfahren den Angehörigen der Gruppe etliche Wunder: Drei Bäume wachsen von selbst hervor und bieten den Rabbinen Schatten, und frisches Quellwasser sprudelt zu ihren Füßen aus der Erde. Die drei Bäume stehen für die drei zentralen Figuren innerhalb der Gruppe: R. Pinchas, R. Schimon b. Jochai und dessen Sohn, R. Elasar. Doch in der Episode mit den drei Bäumen ist nur R. Pinchas b. Jaïr genannt; demnach dürfte er damals die zentrale Figur unter den dreien gewesen sein.

Dieser offizielle Leiter der Gruppe weiß zwar schöne Predigten zu halten,

aber an geistigem Format scheint er R. Schimon b. Jochai nicht überlegen. Er selbst erkennt dessen Vorrang an; als er ihn nämlich (in eben dieser Szene) nach längerem Suchen findet, gibt er ihm einen Kuss als Ausdruck der Freude und des Segens. Hätte er sich ihm gegenüber als vorrangig empfunden, hätte er ihn auf die Stirn geküsst wie ein Vater seinen Sohn oder ein Meister seinen Schüler; hätte er sich ihm unterlegen gefühlt wie ein Sohn gegenüber seinem Vater oder ein Schüler vor seinem Meister, hätte er ihm die Hände geküsst. Er küsst ihn aber auf den Mund, wodurch er ihre geistige Gleichrangigkeit proklamiert - „ich küsse den Mund Gottes, duftend von den Düften seines Gartens“, sagt R. Pinchas über R. Schimon b. Jochai, wobei er nebenbei zu verstehen gibt, dass ‘Gottes Mund’ für die *Schechina* steht;<sup>30</sup> daraus folgt, dass sowohl R. Pinchas als auch R. Schimon b. Jochai der *Schechina* teilhaftig sind.

Nach einiger Zeit ziehen sich R. Schimon b. Jochai und sein Sohn in die Höhle zurück. Dies war offenbar die Phase der Vorbereitung für sein messianisches Amt. Vermutlich war die Sache so angelegt, denn auch aus den rabbinischen Erzählungen geht hervor, dass R. Schimon b. Jochai übernatürliche Fähigkeiten besaß, als er aus der Höhle kam.<sup>31</sup> Und im epischen Corpus heißt es ausdrücklich, dass dies eine Zeit der mystischen Erhebung war, denn „Eliahu s.A. pflegte täglich zweimal zu ihnen zu kommen und sie zu unterweisen.“<sup>32</sup>

R. Pinchas selbst, der inzwischen bei der Gruppe geblieben war, bedarf eines geistigen Wegweisers, und deshalb „besuchte er regelmäßig R. Rachumai am Ufer des Sees Genezareth, das war ein großer, hochbetagter Mann, dessen Augen nicht mehr sahen“.<sup>33</sup> Eines Tages erblickt jener Blinde mit den Augen seines Geistes, was R. Pinchas nicht sehen kann, nämlich dass R. Schimon b. Jochais Vorbereitungszeit abgeschlossen ist, so dass er aus der Höhle hervortreten wird. R. Schimon b. Jochai erscheint ihm in seiner Vision als Perle und Edelstein; er versenkt sich in den Anblick des „Lichtes, das jene Perle ausstrahlt, wie das Licht der Sonne, wenn sie aus ihrer Hülle hervorgeht, welches die ganze Welt erleuchtet. Und jenes Licht erstreckt sich vom Himmel bis zur Erde und erleuchtet die ganze Welt“.<sup>34</sup> Daraufhin sandte R. Rachumai R. Pinchas aus, jene Perle zu suchen, und durch diese seine Verkündung war R. Schimon b. Jochai zum neuen Leiter der Gruppe proklamiert.

Schon vor seinem Aufenthalt in der Höhle hatte R. Schimon b. Jochai seine künftige Bestimmung einschließlich der messianischen Sendung gekannt, hatte auch gewusst, dass diese Phase erst nach seinem Ausgang aus der Höhle einsetzen würde. Dass er dies wusste, äußert sich in der bereits erwähnten Szene - ‘Tamariske des R. Pinchas b. Jair’ - als er die Vögel wegschickt, die über seinem Haupt dahinfliegen, um ihm Schatten vor der glühenden Sonne zu gewähren. Er entlässt sie bis „zum Tag des Felsens, wenn eine Wolke emporsteigt zwischen den beiden“<sup>35</sup> Gewaltigen, die nicht zusammenkommen.“ Das heißt, die Vögel

sollen wiederkommen am Tag, da sich der Fels, d.h. die messianische Figur, offenbart. Die häufig wiederkehrende Offenbarung der messianischen Figur wird stets zusammen mit dem Auftauchen einer Licht-, Feuer- oder Wolkensäule dargestellt - was an den Exodus erinnert - und die Säule erhebt sich zwischen den beiden Gewaltigen, d.h. zwischen Himmel und Erde. So war es in der Szene, wo R. Schimon b. Jochais Ausgang aus der Höhle geschildert ist, und dieselbe Vorstellung findet sich in den Szenen, wo es um die Endzeit und die künftige Offenbarung des Messias geht.<sup>36</sup> Demnach schickt R. Schimon b. Jochai in der ersten Epoche die Vögel weg und heißt sie wiederkommen, wenn er sich als Messias offenbare. Und in der Tat, bei seiner Erscheinung in der neuen Funktion, d.h. bei seinem Hervortreten aus der Höhle, erstreckt sich sein Licht zwischen Himmel und Erde, und die Vögel haben wieder eine wichtige Aufgabe: sie helfen R. Pinchas, R. Schimon b. Jochai zu finden. Im Zuge dieses Geschehens sind übrigens etliche Fälle von indirekter Datierung zu beobachten.

## 2.2. Die mittlere Epoche

In der Szene, wo R. Schimon b. Jochai aus der Höhle austritt, ist auch die Übergabe der geistigen Führung von R. Rachumai an R. Schimon b. Jochai angedeutet; hier wird er zum offiziellen Leiter der Gruppe anstelle von R. Pinchas. Außerdem werden in dieser Szene die Grenzen der mittleren Phase im Leben der Gruppe genau abgesteckt.

R. Rachumai hatte R. Schimon b. Jochai in seiner Vision als köstliche Perle geschaut, deren Licht die ganze Welt erleuchtet, was R. Pinchas nicht hatte sehen können. Doch auch nachdem R. Pinchas R. Schimon b. Jochai endlich gefunden hatte und vor sich sah, vermochte er dessen Lichtglanz nicht wahrzunehmen. Vielmehr erblickte er die Perle von einer dicken Schmutzschicht überzogen. „Da ging er (scil. R. Pinchas) zu ihm (scil. R. Schimon b. Jochai) und fand ihn verändert, am ganzen Körper voller Ausschlag. Da weinte er und sprach: Weh mir, dass ich dich so gesehen!“ R. Schimon b. Jochai dagegen weinte nicht, sondern freute sich: „Er sprach: Wohl mir, dass du mich so gesehen, denn hättest du mich nicht so gesehen, dann wäre ich nicht so.“<sup>37</sup> R. Schimon b. Jochai wusste, dass sein äußerlich elender Zustand zu seiner messianischen Sendung gehörte, deren Ausgangspunkt die Stufe des elenden, kranken und leidenden Messias war; somit befand er sich noch im Stadium der *Schechina*, allerdings nicht mehr in seiner Eigenschaft als rabbinischer Gelehrter, sondern als potentieller Messias. Damit ist also der Beginn dieser Epoche markiert.

Und bis wann sollte das Licht der Perle leuchten? Darauf gibt R. Rachumai in derselben Szene die schlichte Antwort: „Bis der Alte der Tage kommt und

sich auf den Thron setzt nach Gebühr<sup>4</sup>. Soharkenner wissen genau, wann der Thron für den Alten der Tage errichtet wird, nämlich bei der *Idra suta*. Doch sobald die Einsetzung des Alten der Tage vollendet sein würde, sollte die Perle wieder in ihrer Hülle verborgen werden, oder weniger bildlich ausgedrückt: sollte R. Schimon b. Jochai sterben.

Demnach erstreckt sich der mittlere Zeitraum im Leben der Gruppe von dem Augenblick, da R. Schimon b. Jochai aus der Höhle austritt, bis zur *Idra suta*, bzw. vom Stadium der elenden *Schechina* bis zur Errichtung des Throns für den Alten der Tage. Zwischen diesen beiden Zeitpunkten ereignet sich mancherlei: R. Schimon b. Jochai vollbringt Wunder, der eine oder andere Greis erscheint den Mitgliedern des Kreises, R. Schimon b. Jochai bewirkt Veränderungen an der Welt, insbesondere enthüllt er Geheimnisse aus dem Bereich der Oberen und der Unteren, Verborgenes, was er seinem Kreis endlich offenbaren darf. Die Hauptstadien dieses Entwicklungsprozesses will ich wenigstens kurz skizzieren, wobei die Entwicklung sowohl subjektiv als auch objektiv ist; diese Stadien markieren den Übergang vom Ausgangspunkt der elenden *Schechina* bis hin zum Endpunkt des Throns für den Alten der Tage.

Einige Zeit nach R. Schimon b. Jochais Ausgang aus der Höhle stößt ein neues Mitglied zu seiner Gruppe, R. Chija der Große.<sup>38</sup> Was hier geschildert wird, schließt an das aus den Quellen<sup>39</sup> Bekannte an: R. Chija war ein bedeutender Tannait; er war unterwegs, um Überlieferungen für die Redaktion der Mischna zu sammeln. Dabei kam er auch ins Lehrhaus von R. Schimon b. Jochai, wo er zu seiner Verblüffung in eine Art *Idra* hineingeriet, eine Versammlung mit mystischen und messianischen Aspirationen. Sobald er sich von seiner Überraschung erholt hat, begreift er die Bedeutung des Geschehens und bittet um Aufnahme in den Kreis. Er durchläuft einen Initiationsprozess, der darin gipfelt, dass R. Elasar ihm mit der Hand über den Mund fährt, in Analogie zur Einsetzung des Propheten Jeremia durch Gott (Jer 1,9). Daraufhin wird er sowohl einer mystischen Schau gewürdigt als auch der Aufnahme in den Kreis um R. Schimon b. Jochai. In dieser Szene wird R. Chija ausdrücklich als im Stadium der *Schechina* befindlich bezeichnet, der noch mangelhaften *Schechina*, die jedoch im Zuge des hier geschilderten Vorgangs eine Aufbesserung erfährt. R. Schimon b. Jochai trägt in dieser Szene den Titel 'der Gerechte' (*Zaddik*), d.h. im Zuge des Geschehens hier ist er von der Stufe der *Schechina* zur Stufe des *Jessod* (Urgrund) aufgestiegen, nachdem er zur Verbesserung der *Schechina* beigetragen hat.

Ein weiteres Stadium ist durch die prächtige Veranstaltung der *Idra rabba* markiert. Von den zehn Teilnehmern dieser Versammlung bleiben nur sieben am Leben. Diese sieben werden als die Lampen des siebenarmigen Leuchters dargestellt, die ihr Licht vom mittleren Arm, das ist. R. Schimon b. Jochai be-

ziehen, der als der Siebente bezeichnet wird. Wie schon Tishby beobachtet hat, versetzt ihn sein Status als Siebter auf die Stufe der *Bina* (Vernunft).<sup>40</sup>

Wenn R. Schimon b. Jochai sich bei der Initiation von R. Chija auf der Stufe des *Jessod* befindet und bei der *Idra rabba* auf der Stufe der *Bina*, ist eine Szene zu erwarten, die ihn auf der Stufe der *Tiferet* (Herrlichkeit) schildert. Eine solche Szene habe ich bis jetzt nicht gefunden; ich möchte vermuten, dass dieses Stadium in der verlorenen *Idra deBe Mischkan* beschrieben war, denn von ihr ist am Anfang der *Idra rabba* in der Vergangenheitsform die Rede.<sup>41</sup>

Das nächste wichtige Stadium nach der *Idra rabba* ist die *Idra suta*, worin R. Schimon b. Jochai, wie gesagt, zum Thronszitz für den Alten der Tage wird.

Das Faszinierende an diesem Vorgang ist dessen innerer Aspekt. R. Schimon b. Jochai hat nicht nur eine Verbesserung der oberen Welten bewirkt und durch seine Wundertaten auch die untere Welt verbessert, er hat außerdem eine innere Entwicklung durchlaufen. Er selbst, seine subjektive Welt, ist von Stufe zu Stufe aufgestiegen. Zunächst war er *Schechina*, wobei er mit ganzer Seele und ganzem Vermögen, d.h. auch körperlich das Sein und Tun der *Schechina* wiedergab, danach wurde er *Jessod*, und so stieg er immer weiter empor, bis er ganz zu *Rachamim* (Barmherzigkeit), abstrakt und transzendent wurde, d.h. bis er in eine andere Welt überwechselte. Ähnlich wie in Hesses *Siddharta* haben wir hier eine geistige Biographie vor uns, worin die stufenweise innere Entwicklung der Schlüsselfigur einer neuen Bewegung beschrieben wird.

### 2.3 Die dritte Epoche

R. Schimon b. Jochais Tod stieß die Mitglieder seines Kreises in einen Abgrund von Kummer und Betrübnis. Sie mussten erkennen, dass „der Edelstein, in dem die Oberen und Unteren sich gespiegelt und ihre Stütze gefunden hatten, ihnen verloren gegangen war“, d.h. die Perle, die mit R. Schimon b. Jochais Ausgang aus der Höhle zu leuchten begonnen und stufenweise sämtliche Stufen des Seins reflektiert hatte, war in ihre Hülle zurückgekehrt und ihnen verloren gegangen. Und damit „war die Weisheit von der Erde verschwunden“, es bestand keine Möglichkeit mehr, Verborgenes zu enthüllen. Auch die Angehörigen des Kreises vermochten nicht mehr die geistigen Leistungen zu vollbringen wie früher: „Die Genossen pflegten Worte zu murmeln - die gingen ihnen nicht in Erfüllung.“<sup>42</sup> Selbst die Vögel auf Erden verhalten sich anders: Sie schweben nicht mehr behutsam über den Köpfen von R. Schimon b. Jochai und R. Pinchas, sondern fallen über zwei lebendige Kamele her, als wären es Kadaver. Auch in einer anderen Szene, die in dieselbe Epoche gehört, wendet ein Vogel unnatürliche Gewalt an: Dort ist von zweien berichtet, die unterwegs einen Menschen sehen, der im Fluss steht und schreit, während ein Vogel mit seinen

Klauen ihn am Kopf gepackt hat und ihm mit dem Schnabel eine Rippe aus der Brust reißt.<sup>43</sup>

Die dritte Epoche ist auch die Gelegenheit, wo die Verbindung zwischen der Gruppe und dem kosmischen Geschehen hergestellt wird. In etlichen Szenen von ähnlicher Ausrichtung, ungeachtet technischer Unterschiede, wird der messianische Prozess geschildert, der zum Ende der Weltgeschichte führt.<sup>44</sup> Unter den ersten Stadien ist die Feuer- bzw. Lichtsäule genannt, die zwischen Himmel und Erde steht. Danach werden die Säule und der Messias verborgen, und über die Welt kommt eine Epoche der Finsternis. An deren Ende wird der messianische Vorgang beschleunigt, darunter die Wiedererscheinung des Messias selbst, Kriege in den oberen Welten (sichtbar als Kämpfe zwischen Himmelskörpern) sowie Kriege auf dieser Welt. In größeren Zeitabständen erfolgen dann auch weitere Schritte auf dem Weg zur Erlösung, etwa die Totenauferweckung im Ausland und im Land Israel.<sup>45</sup>

Wenn wir die Darstellung dieser Vorgänge zur Lebensgeschichte des R. Schimon b. Jochai in Beziehung setzen, folgt daraus, dass er seine messianische Sendung nicht vollendet hatte, sondern vorläufig in die oberen Welten entrückt wurde, woraufhin Finsternis über die untere Welt hereinbrach. Nach Ablauf einer gewissen Zeit der Finsternis soll er sich von neuem in einer deutlicheren messianischen Gestalt offenbaren. Somit erhält das Ende der *Idra suta* eine spezifischere, persönliche Bedeutung. Diese *Idra* endet mit dem Spruch einer Stimme vom Himmel: „Du aber, geh ans Ende, dort sollst du ruhen und aufstehen zu deiner Bestimmung gegen Ende der Tage“ (nach Dan 12,13). So schickt die himmlische Stimme R. Schimon b. Jochai in seinen vorübergehenden Tod, anders als der Tod der übrigen Menschen - für R. Schimon b. Jochai bringt er Glückseligkeit, für diese Welt Finsternis, und das obwohl das messianische Geschehen in vollem Gange ist und bereits beträchtliche Fortschritte gemacht hat, da R. Schimon b. Jochai den Thron für den Alten der Tage schon errichtet hat. Diese Finsternis wird andauern, nicht bis er vom Tode auferweckt wird, sondern bis er sich vom Tode erhebt, als Messias bzw. Totenerwecker, und seine Bestimmung erfüllt, indem er das Ende der Welt herbeiführt.

Zusammenfassend bleibt festzuhalten: Der innere Kern des epischen Corpus weist nicht nur ein hohes Maß an literarischer Einheitlichkeit auf, sondern auch an gedanklicher Kohärenz. Offenbar handelt es sich um ein wohlstrukturiertes, durchkonstruiertes literarisches Gebilde. Jede Szene hat ihren Ort, von jeder gehen Verbindungslinien aus zu den übrigen, sie sind aneinandergereiht wie Perlen auf einer Schnur. Diese formal und inhaltlich fest gefügte Einheit weist das epische Corpus als ein eigenständiges Ganzes aus, das m. E. in einer fernen historischen Vergangenheit tatsächlich für sich stand.

### 3. Die Redaktion des Sohar

Verlassen wir nun die geistige Biographie R. Schimon b. Jochais und seines Kreises sowie die darin enthaltenen kosmischen Vorgänge und kehren zur Frage nach der Abfassung des Sohar zurück. Hierbei beschränken wir uns, wie gesagt, auf fünf seiner Teile: die *Mischnajot*, *Sitre Tora*, *Midrasch ha-neelam*, *Sifra de-Zeniuta* und das epische Corpus.

Schon die flüchtige Betrachtung der Drucke und Handschriften des Sohar im Hinblick auf das Vorkommen der *Mischnajot* lehrt, dass diese häufig nicht für sich stehen, sondern einen Teil von *Sitre Tora* bilden.<sup>46</sup> Es stellt sich heraus, dass in *Sitre Tora* auf einen Mischna-Abschnitt oft dessen Auslegung folgt.<sup>47</sup> Gelegentlich sind auch Meinungsverschiedenheiten zwischen *Sitre Tora* und *Mischnajot* zu beobachten, die diskutiert werden.<sup>48</sup> Wenn wir für den Sohar nicht einen einzigen Verfasser annehmen, sondern etliche Angehörige desselben Kreises, lässt sich diese Beobachtung ganz zwanglos deuten:

Der Autor von *Sitre Tora* und der Autor der *Mischnajot* gehörten zwei verschiedenen Generationen an, wobei nicht eine biologische Generation gemeint ist, die mit ca. 25 Jahren angesetzt wird, sondern eine literarische, die sich von wenigen Jahren bis über etliche Jahrzehnte erstrecken kann. Der Autor von *Sitre Tora* hatte das Werk seines Vorgängers vor sich, konzipierte und gestaltete seine eigene Lehre unter Bezugnahme auf die *Mischnajot*, wobei zwischen den beiden Verfassern kein persönlicher Kontakt bestanden zu haben braucht.

Auch das epische Corpus nimmt auf andere soharische Texteinheiten Bezug, in erster Linie auf *Sifra de-Zeniuta*. Wie schon G. Scholem und Y. Liebes festgestellt haben, ist auch zwischen dem epischen Corpus und *Sifra de-Zeniuta* eine interne Exegese zu beobachten, wenn man die beiden parallel liest.<sup>49</sup> Das epische Corpus erwähnt *Sifra de-Zeniuta* häufig, zitiert auch daraus, obwohl die Zitate im Wortlaut nicht immer dem entsprechen, was wir heute im *Sifra de-Zeniuta* lesen; die Zitate werden zum Teil durch Auslegungen erweitert. Allem Anschein nach handelt es sich auch hier um zwei literarische Generationen.

Offenbar lässt sich zwischen einigen der literarischen Komponenten eine Generationenabfolge beobachten. Um die Relationen der fünf hier behandelten Einheiten untereinander zu bestimmen, können die uns verfügbaren historischen Daten hilfreich sein.

Laut Scholem findet sich das älteste Soharzitat, und zwar aus dem *Midrasch ha-neelam*, 1281 in der Schrift *Maschal ha-Kadmoni* des Isaak ibn Abu Sahula.<sup>50</sup> Daraus schließt er, dass eine Version des *Midrasch ha-neelam* zu Beginn der achtziger Jahre des 13. Jahrhunderts bereits schriftlich vorgelegen haben muss. Wie Scholem und Tishby gezeigt haben, stehen *Midrasch ha-neelam* und *Sitre Tora* einander inhaltlich und stilistisch sehr nahe.<sup>51</sup> So dürften wir wohl nicht

fehlgehen, wenn wir diese beiden ungefähr zeitgleich ansetzen.

Daraus folgt, dass die *Mischmajot* davor verfasst sind. Allerdings haben wir keinen Anhaltspunkt dafür, ob sie in den siebziger oder sechziger Jahren des 13. Jahrhunderts oder gar noch früher geschrieben wurden.

Wenn es dagegen um die Zeitbestimmung des epischen Corpus geht, müssen wir uns auf unseren Freund R. Moses de Leon besinnen. Das Hauptargument dafür, dass sowohl seine hebräischen Schriften als auch der gesamte Text des Sohar, d.h. die verschiedenen literarischen Einheiten, aus seiner Feder stammen, besteht in der eindrucksvollen Sammlung von Parallelstellen zwischen beiden mit bisweilen wörtlichen Entsprechungen.<sup>52</sup> Doch haben schon etliche Forscher darauf hingewiesen, dass nicht zu allen literarischen Komponenten des Sohar und nicht zu allen seinen äußeren Merkmalen Parallelen in R. Moses de Leons hebräischen Schriften bestehen. So hat etwa Elliot Wolfson in seiner Edition des *Sefer ha-Rimmon* gezeigt, dass dieses Buch mit der Literatur der *Idrot* nicht zusammengeht, und Y. Liebes hat ähnliche Beobachtungen zu der allgemeineren Feststellung ausgeweitet, dass die mythischen, messianischen und narrativen Charakteristika dessen, was wir hier als das epische Corpus bezeichnen, mit den hebräischen Schriften von R. Moses de Leon nichts zu tun haben.<sup>53</sup> Demnach müssen wir wohl sagen, dass R. Moses de Leon dem Autor des epischen Corpus nicht nahestand, ja nicht einmal derselben Generation angehörte. Dagegen kommt er gedanklich sehr in die Nähe von *Midrasch ha-neelam* und von *Sitre Tora*.

R. Moses de Leon beendete die Niederschrift seiner hebräischen Schriften im Jahre 1292/3. Daraus ist zu schließen, dass die Abfassung des epischen Corpus in den neunziger Jahren des 13. Jahrhunderts einsetzte. Stützen lässt sich diese Datierung durch das um 1292 verfasste Buch des R. Bechaj b. Ascher, das eine Menge Zitate aus dem Sohar enthält, allerdings nicht aus dem epischen Corpus.

Offenbar kann man sagen, dass die Schriften der zweiten Generation - *Midrasch ha-neelam* und *Sitre Tora* - zum einen Teil bereits vor den achtziger Jahren geschrieben wurden, zum anderen Teil (hauptsächlich die Bücher von R. Moses de Leon) im Verlauf der achtziger Jahre des 13. Jahrhunderts. Die erste Generation der Soharisten wirkte davor, vielleicht in den siebziger Jahren (möglicherweise schon früher). Das epische Corpus gehört demnach in die dritte Generation, seine Abfassung dürfte in den neunziger Jahren begonnen haben. Nach allem bisher Gesagten können wir nicht mit Sicherheit sagen, ob *Sifra de-Zeniuta*, das dem epischen Corpus vorangeht, im Zeitraum der ersten oder der zweiten Generation entstanden ist, aber auf Grund seiner stilistischen Nähe zu den *Mischmajot* - was Änigmatik und Rhythmik betrifft - neige ich dazu (mit aller gebührenden Vorsicht), es den Angehörigen der ersten Generation zuzuweisen.

Damit ist unser Durchgang noch nicht zu Ende. Es hat sich nämlich herausgestellt, dass sich die Niederschrift des epischen Komplexes über etliche Jahre hinzog. Der markanteste Beleg dafür sind zwei verschiedene Endzeitberechnungen, die darin vorkommen; die eine erwartet den Anbruch des messianischen Zeitalters im Jahre 1300 (Sohar I 115b-118a), die andere erst für 1334 (Sohar II 9a-10a);<sup>54</sup> demnach reicht die Abfassung des epischen Komplexes noch bis ins frühe 14. Jahrhundert hinein. Wenn wir ihn daraufhin noch einmal auf seine literarischen Besonderheiten hin überprüfen, ist dort tatsächlich eine interne Entwicklung wahrzunehmen, deren Darlegung hier zu weit führen würde. Andererseits finden sich bekanntlich Erzählungen aus dem epischen Corpus, etwa die *Idrot*, bereits im frühen 14. Jahrhundert zitiert, z. B. bei R. Josef Angelet. Wenn wir nun die Abfassung des Sohar unter etliche Personen verteilt sehen, müssen wir wohl auch von einer gewissen zeitlichen Streuung ausgehen, mindestens von den siebziger Jahren des 13. bis ins zweite Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts, d.h. über einen Zeitraum von fünfzig Jahren, wenn nicht noch mehr.

Nachdem wir uns einige Klarheit über die Abfassung des Sohar verschafft haben, steht noch die Frage nach seiner Redaktion an. Wir gehen davon aus, dass der Sohar ursprünglich aus einzelnen Schriften bestand, von denen jede ihre eigene Logik hatte. Die *Mischnajot* waren thematisch als Rufe eines göttlichen Künders angelegt;<sup>55</sup> *Sitre Tora* und *Midrasch ha-neelam* sind exegetische Midraschim, deren Ordnungsprinzip die Bibelverse bilden; der Aufbau der hebräischen Schriften des R. Moses de Leon ist bekanntlich ebenfalls thematisch, jede Schrift nach ihrem eigenen Prinzip - allerdings sind diese ja nicht eigentlich in den Sohar eingegangen; und das epische Corpus seinerseits hat Gedanken in eine Handlung eingebettet. Nach Feststellung der primären Bestandteile des Sohar wird auch das seiner Redaktion zugrundeliegende Ordnungsprinzip deutlich, d.h. wie die Teile zu dem zusammengewachsen sind, was wir heute unter dem Titel 'das Buch Sohar' kennen. Die Kette der Redaktoren, die das Redaktionswerk im Lauf von Generationen vollzogen, wählten den exegetischen Midrasch als das Leitprinzip, das sie sämtlichen Bestandteilen des Sohar aufoktroierten. An Stellen, wo dies nicht die natürliche Struktur des Textes war, griffen die Redaktoren willkürlich diesen oder jenen Vers heraus und wiesen ihm seinen Ort zu, selbst auf die Gefahr hin, dem vorliegenden Text damit Gewalt anzutun.<sup>56</sup>

Ein wichtiges Merkmal des Redaktionsprozesses ist hier hervorzuheben: Er ging in Etappen vor sich, und seine unzähligen Stufen werden sich wohl nie bis ins Einzelne rekonstruieren lassen. Die Textredaktion setzte bereits in der zweiten Generation der Soharisten ein, als etwa der Autor von *Sitre Tora* die *Mischnajot* nahm und in seinen Text integrierte. Auch der Autor des epischen

Corpus hat Schriften anderer Mitglieder des Kreises in sein eigenes Werk eingebaut und somit den Vorgang der Redaktion weitergeführt. Ich möchte annehmen, dass es noch ein Mitglied des Sohar-Kreises war, das dem exegetischen Moment den Vorrang in der Textgestaltung einräumte. Den Beweis dafür bieten Soharhandschriften, die so gut wie keine Elemente des epischen Corpus enthalten,<sup>57</sup> was den Anschein erweckt, dass eine erste Gesamtedition schon nach Abschluss der Schriften aus der zweiten Generation stattfand. Von da an und weiter produzierte jede Generation ihre Soharausgabe, die von den zeitlich benachbarten bisweilen erheblich differierte. Wenn unsere heutige Generation sich an eine neue wissenschaftliche Ausgabe wagen will, möchte ich dafür plädieren, nach Möglichkeit eine Rekonstruktion der ursprünglichen Bauelemente des Sohar zu versuchen, nach Texteinheiten gegliedert.

Den Wert einer solchen erneuten Redaktion würde ich, obwohl ich noch bei den ersten Schritten auf dem Weg zu einem solchen Ziel bin, hauptsächlich in der Herauskristallisierung der ästhetischen Qualität der Texte sehen. Nicht nur die gedankliche Linie und die sprachlichen Merkmale einer Texteinheit kommen deutlicher heraus, wenn ihre verstreuten Teile zusammengebracht und die im Zuge der Textüberlieferung eingetretenen Verderbnisse ausgesiebt werden; der ästhetische Wert scheint mir der Hauptgewinn eines solchen Verfahrens. Markant ist dies vor allem bei den *Mischnajot* und beim epischen Corpus, wo jeweils das poetische Moment besonderes Gewicht hat. So würde etwa die Zusammenfassung der über den Text verstreuten und darin entstellten *Mischnajot* zu einer geschlossenen Texteinheit deren stilistische, ästhetische und auch inhaltliche (vgl. die Untersuchungen von Gottlieb) hervortreten lassen. Eine Texteinheit, die ausschließlich aus solchen rekonstruierten *Mischnajot* bestünde, würde sich ganz natürlich vom epischen Corpus abheben, das seinerseits aus einer Kette von Szenen besteht, die durch Rahmenformeln und Auslegungen in einen narrativen Zusammenhang gebracht sind. Meine These, die in meinem hebräischen Buch noch ausführlicher dargelegt wird, ist also die, dass der Sohar ein Konglomerat von einzelnen literarischen Gebilden ist, die nach mancherlei Kriterien deutlich voneinander unterscheidbar sind und auf verschiedene Autoren zurückgehen.

Und wo bleibt in diesem komplexen Entstehungsprozess der ursprünglich angenommene Autor des Sohar, R. Moses de Leon? Am Schaffen der fruchtbarsten und kreativsten dritten Generation mit ihrer überschwänglichen phantastischen Energie war er nicht beteiligt, daher können wir ihn zumindest in jenem Zeitraum nicht als den geistigen Leiter der Gruppe ansprechen. Vielleicht war er das in der mittleren Generation; vielleicht hat er die erste Redaktion des Sohar vorgenommen, bevor das epische Corpus hinzukam. Vielleicht war er auch nur der Siegelbewahrer jener älteren Schriften in redigierter oder unre-

digierter Form. Ehrlich gesagt: Wir haben keinen Anhaltspunkt dafür, welche von diesen Vermutungen zutrifft.

#### 4. Zusammenfassung

Ich gehe davon aus, dass der Sohar von mehreren Autoren verfasst ist, nicht nur von einem einzigen, sei es R. Moses de Leon oder ein anderer. Das Werk setzt sich aus literarischen Gebilden zusammen, von denen jedes für sich steht und seinen eigenen Charakter trägt. Eine Reihe von Redaktoren hat diese gesonderten Schriften zu dem verarbeitet, was uns heute unter der Überschrift Sohar vorliegt, wobei der exegetische Midrasch das oberste Ordnungsprinzip war, dem alle Eigenheiten der einzelnen Grundschriften untergeordnet wurden.

Das Schaffen der ersten Generation fällt in die siebziger Jahre des 13. Jahrhunderts oder sogar früher; die Schriften dieses Zeitraums sind ausgesprochen poetisch, ihre Sprache rhythmisch und ängstlich. Dazu gehören die *Mischnajot* und allem Anschein nach auch *Sifra de-Zeniuta*, beide thematisch angelegt.

Die zweite Generation schrieb in den achtziger Jahren oder kurz davor. Aus diesem Zeitraum stammen *Sitre Tora* und *Midrasch ha-neelam*. Diese Schriften sind thematisch oder exegetisch angelegt, bisweilen ist Erzählerisches eingeflochten. Diese Generation ist von R. Moses de Leon geprägt, dessen genauer Status aus dem uns zur Verfügung stehenden Material allerdings nicht klar hervorgeht.

Die dritte Generation, die in den neunziger Jahren und zu Beginn des 14. Jahrhunderts wirkte, verfasste Erzählungen, die sich teilweise zu einem durchlaufenden narrativen Strang zusammenfügen, worin ein messianischer Roman bzw. eine geistige Biographie R. Schimon b. Jochais und seiner Anhänger entworfen wird.

Aus der vierten Generation, die hier nicht zur Debatte stand, stammen verschiedene Schriften, die das epische Corpus bereits kennen; die wichtigsten darunter sind *Tikkune ha-Sohar* und *Raaja mehemna*.

#### Anmerkungen

\* Dieser Beitrag beruht auf einem Vortrag, den ich im Juli 1997 beim Zwölften Weltkongress für Jüdische Studien in Jerusalem gehalten habe. Eine ausführlichere (hebräische) Arbeit zu diesem Thema wird demnächst [2006, Red.] bei Mossad Bialik in Jerusalem erscheinen. Die hier vorliegende deutsche Fassung verdanke ich Frau Dr. Mach von der Hebräischen Universität Jerusalem.

\*\* Der Familienname lautet Meros, die Schreibung mit *Zet* folgt dem Englischen.

- <sup>1</sup> Dazu ausführlicher Tishby, Isaiah u. Lachower, Fischel: *The Wisdom of the Zohar*. An Anthology of Texts, translated by David Goldstein, I-III, London 1989, S. 13-17.
- <sup>2</sup> Zusammengestellt bei Tishby: *The Wisdom*, S. 13-96.
- <sup>3</sup> Scholem, Gershom: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* (1957), Frankfurt/M. 1980, S. 171-223 (5. Kapitel).
- <sup>4</sup> Liebes, Yehuda: *Kezad nitchabber Sefer ha-Sohar* (Wie wurde der Sohar verfasst)? In: *Sefer ha-Sohar we-Doro* (Das Buch Sohar und seine Generation), hg. von Joseph Dan, Jerusalem 1989 (*Mechqare Jerusalem be-Machschevet Israel* 8), S. 1-71.
- <sup>5</sup> Wenn ich hier vom Autor dieses oder jenes Teils spreche, soll damit nicht gesagt sein, dass es sich jeweils um einen einzigen Verfasser handelt. Die Untergliederung und etwaige Zuschreibung der einzelnen Teile würde eingehendere Untersuchungen erfordern, für die hier nicht der Ort ist. Außerdem sei bemerkt: Die beiden Schriften *Sefer Tikkune ha-Sohar* und *Raaja mehemna* sind hier nicht behandelt, wohl aber in meiner zur Veröffentlichung anstehenden hebräischen Arbeit.
- <sup>6</sup> Dies gilt etwa für die Sohar II 14a einsetzende Erzählung, die ich als 'die Initiation des R. Chija' bezeichnet habe (bei Tishby: *The Wisdom*, S. 130-135, heißt sie 'das Lehren des Rabbi Schimon b. Jochai'). Im Druck erscheint sie zwar als integraler Bestandteil des eigentlichen Sohar, aber da ein Teil der darin enthaltenen Schriftauslegungen hebräisch ist (ein für *Midrasch ha-neelam* charakteristisches Stilmittel), wird sie in der Regel dem *Midrasch ha-neelam* zugerechnet. Wie ich im Folgenden zeigen werde (vgl. Text zu den Anmerkungen 19 und 40), werde ich diese Beobachtung anders aus: Meines Erachtens ist diese Erzählung in den Quellen dem *Midrasch ha-neelam* zugewiesen worden, weil ihre hebräischen Auslegungen daraus entlehnt sind, nicht weil sie ursprünglich ein Teil des *Midrasch ha-neelam* gewesen wäre. Dazu ausführlicher in meiner in Vorbereitung befindlichen hebräischen Studie *Juvala ha-Sohar* (Zufüsse des Sohar). Weiteres zur Einbettung einer bestimmten Szene in eine größere Texteinheit vgl. u. Anm. 24.
- <sup>7</sup> Zu den *Mischnajot* vgl. Gottlieb, Ephraim: *Maamare ha-Matnitin weha-Tossefta scheba-Sohar* (Die Texte 'Mischna' und 'Tossefta' im Sohar). In: *Mechqarim be-Sifrut ha-Sohar* (Studien zur soharischen Literatur) hg. von Joseph Hacker, Tel Aviv 1976, S. 163-214, zu *Sitre Tora* und *Midrasch ha-neelam* Tishby, passim.
- <sup>8</sup> Dazu Gottlieb: *Maamare ha-Matnitin*, S. 168f.
- <sup>9</sup> Dazu bes. Gottlieb: *Maamare ha-Matnitin*, S. 170, 172, 209.
- <sup>10</sup> Dazu Tishby, *The Wisdom*, S. 276, 467 u. ö.; Liebes, Yehuda: *Ha-Maschiach schel ha-Sohar* (Der Messias des Sohar). In: *Ha-Raajon ha-meschichi be-Israel* (Die messianische Idee in Israel) hg. von Shmuel Reem, Jerusalem 1982, S. 198-200; idem, *Kezad* (s. o. Anm. 4), S. 15-19; idem, *Sohar we-Eros*. In: *Alpajim* 9 (1994), S. 78f; idem, *Torat ha-Jezira schel Sefer Jezira* (die Schöpfungslehre im Sefer Jezira), Jerusalem/Tel-Aviv 1991, Kap. 18.
- <sup>11</sup> Hier ist zu bemerken, dass sich im Zuge der Sichtung und Zuordnung des soharischen Erzählguts zum epischen Corpus die Liste der zu Beginn der *Idra rabba* aufgezählten Mitglieder des Kreises um R. Schimon b. Jochai als die maßgebliche herauskristallisiert hat.
- <sup>12</sup> Sohar I 88a-89a.
- <sup>13</sup> So setzt etwa die Eröffnungsformel der Erzählung 'Zwischen Nacht und Morgen' (Sohar II 36b) mit folgenden Worten ein: "R. Chija und R. Jossi waren unterwegs von Uscha nach Lod, wobei R. Chija auf dem Esel ritt. Da sprach R. Jossi: Wir wollen hier anhalten und beten, denn es ist Zeit für das Nachmittagsgebet (*Mincha*)..." Eingehend behandelt ist diese Erzählung bei Pachter, Mordechai: *Bejn Lajla le-Boqer. Nituah sifrutit schel Maamar ha-Sohar* II 36a-38b. In: *Sefer ha-Sohar we-Doro*, vgl. o. Anm. 4, S. 311-346). Weshalb ich diesen Text schließlich doch nicht ins epische Corpus aufgenommen habe, vgl. u., Text zu

Anm. 20.

- <sup>14</sup> So hat etwa die Erzählung von der Initiation des R. Chija (dazu oben, Anm. 6) einen besonders langen und reichhaltigen Abschluss: "R. Schimon b. Jochai ist ein Löwe, und sein Sohn Elasar ist ein Löwe. Doch R. Schimon ist nicht wie die übrigen Löwen, über ihn sagt die Schrift: 'Der Löwe brüllt - wer wird sich nicht fürchten...' [Am 3,8]. Und wenn die oberen Welten erschüttert werden durch das, was aus seinem Munde ausgeht, um wieviel mehr die unrige. Er ist ein Mensch, der niemals ein Fasten bestimmt hat, wenn er etwas zu fragen oder zu bitten hatte, sondern er bestimmt und der Heilige, gelobt sei Er, führt es aus, der Heilige, gelobt sei Er, bestimmt, und er hebt den Beschluss auf. Das ist es, was wir gelernt haben. Was bedeutet der Schriftvers 'Der herrscht über den Menschen - ein Gerechter, der beherrscht Gottesfurcht' [2 Sam 23,3b]? Der Heilige, gelobt sei Er, herrscht über den Menschen, und wer herrscht über den Heiligen, gelobt sei Er? Der Gerechte, wenn Er etwas verhängt und der Gerechte das Verhängnis aufhebt" (Sohar II 15a). Die Ausführungen des Sohar entfalten hier eine talmudische Aussage: b *Moed qatan* 16b.
- <sup>15</sup> So lautet etwa eine Untergliederungsformel in der erwähnten Szene "Zwischen Nacht und Morgen" (Sohar II 38a): "Da kamen R. Chija und R. Jossi, warfen sich vor ihm (scil. R. Schimon b. Jochai) nieder, küssten ihm die Hände, weinten und sprachen..."
- <sup>16</sup> So verfährt etwa Tishby mit der Erzählung, die bei ihm (Tishby: *The Wisdom*, S. 169-177) 'Rav Hamnuna der Greis' heißt (Sohar I 5a); laut Tishbys Übersetzung (S. 169-177) endet die Szene auf der Mitte von fol 7a mit dem Abschnitt: "Da gingen sie her und wollten die Esel antreiben, aber die gingen nicht, sie wollten sie antreiben, aber die gingen nicht. Da bekamen sie Angst und ließen die Esel in Ruhe, und bis heute nennt man diesen Ort Eselstelle", doch bei sorgfältigerem Lesen des Sohartextes stellt sich heraus, dass die Szene hier noch nicht zu Ende ist, sondern erst auf der folgenden Seite unten.
- <sup>17</sup> So etwa im *Midrasch ha-nee lam* zu Gen 18-22 (Perikope: *wajjera*), Sohar I 100a-101b.
- <sup>18</sup> Sohar I 2b-3b.
- <sup>19</sup> Vgl. auch oben, Anm. 6, sowie unten, Text zu Anm. 40.
- <sup>20</sup> Vgl. auch oben, Anm. 13.
- <sup>21</sup> *Idra rabba*: Sohar III 127b-145a; *Idra suta*: Sohar III 287b-296b.
- <sup>22</sup> So etwa die Erzählung vom Sohn Rav Hamnunas des Greises, Sohar III 186b-192a, aber es gibt noch weitere Erzählungen von 'Kindern'.
- <sup>23</sup> Sohar II 94b-114a; die Bezeichnung rührt daher, dass die Bibelverse, die der Greis kabbalistisch auslegt, aus der Perikope *Mischpatim* (Ex 21-24) genommen sind.
- <sup>24</sup> Gemeint ist die Szene, die bei Tishby 'Die Krankheit des R. Schimon b. Jochai' (Tishby: *The Wisdom*, S. 159-161) heißt; gedruckt erscheint sie im Sohar an zwei verschiedenen Stellen, das eine Mal als Teil von *Midrasch ha-nee lam* (Sohar *chadasch*, Gen, 18d-19a), das andere Mal als Teil des eigentlichen Sohar (III, Zusätze, 309a-b). An der letztgenannten Stelle ist dazu bemerkt, der richtige Platz dieser Szene sei genau vor der *Idra suta* (III 287b). Aufgrund der hier entfalteten literarischen Erwägungen möchte ich die Zugehörigkeit dieser Szene zum *Midrasch ha-nee lam* ausschließen und sie dem epischen Corpus zuweisen, das ein Teil des eigentlichen Sohar ist.
- <sup>25</sup> Diese Szene steht im Sohar I 217b-218b; die Bezeichnung ist die von Tishby (Tishby: *The Wisdom*, S. 135-137) gewählte.
- <sup>26</sup> Sohar III 186b.
- <sup>27</sup> Sohar I 5a-7a; Weiteres zu dieser Szene s. o. Anm. 16.
- <sup>28</sup> Auf den messianischen Aspekt des Sohar hat besonders Yehuda Liebes (*Ha-Maschiach*, vgl. o. Anm. 10) aufmerksam gemacht.
- <sup>29</sup> Sohar III 200b-202b.
- <sup>30</sup> Zur Gleichsetzung von Gottes Mund mit der *Schechina* vgl. Tishby: *The Wisdom*, S. 141 (Anm. 67) und Liebes: Eros (vgl. o. Anm. 10), S. 105.

- <sup>31</sup> Vgl. etwa b *Schabbat* 33-34 sowie GenR LXXIX.
- <sup>32</sup> *Sohar chadasch*, Dtn 26-28, 49c.
- <sup>33</sup> Sohar I 11a-b.
- <sup>34</sup> Ebd.
- <sup>35</sup> So (*schnej*) lese ich mit etlichen Textzeugen; die andere Lesart *schinnej* "zwischen den Zähnen" hat Tishby übernommen sowie *Perusch ha-Ssulam*.
- <sup>36</sup> Vgl. Sohar II 7b-9a.
- <sup>37</sup> Sohar I 11a-b; der Wortwechsel zwischen R. Pinchas und R. Schimon b. Jochai entspricht einer Stelle im babylonischen Talmud: *Schabbat* 33b.
- <sup>38</sup> Sohar II 14a-15a; diese Szene ist bereits oben bei den Anmerkungen 6, 14 und 19 angesprochen. Viele halten sie für einen Bestandteil des *Midrasch ha-neelam*, weil darin viel Hebräisch vorkommt, aber den oben dargelegten Kriterien zufolge gehört sie dem epischen Corpus an.
- <sup>39</sup> So etwa b *Chullin* 141b; b *Schabbat* 6b.96b; b *Baba mezia* 92a; b *Menachot* 88b; j *Megilla* IV 1.
- <sup>40</sup> Tishby: *The Wisdom*, S. 159, Anm. 150.
- <sup>41</sup> Zu den Merkmalen dieser *Idra* und ihrem Fehlen in der uns vorliegenden Ausgabe des Sohar, vgl. Liebes, *Ha-Maschiach* (s. o. Anm. 10), S. 153f, Anm. 238.
- <sup>42</sup> Die drei zuletzt angeführten Zitate stehen Sohar I 217a.
- <sup>43</sup> Sohar I 216b-217a; Sohar 219a-b.
- <sup>44</sup> Diese Szenen stehen hintereinander Sohar II 6b-10a.
- <sup>45</sup> Diese Darstellungen sind von der apokalyptischen Literatur beeinflusst, die hauptsächlich in der muslimischen Epoche geschrieben wurde; vgl. auch Even Shmuel, Jehuda (Hg.): *Midrasche Gëula, Pirqe ha-Apoqalypsa ha-jehudit mi-Chatimat ha-Talmud ha-bavli we-ad Reschit ha-Elef ha-schischi* (Jüdische Apokalyptik vom Abschluss des babylonischen Talmud bis zum Anfang des 6. Jahrtausends), Jerusalem/Tel-Aviv 1954.
- <sup>46</sup> Daher musste Gottlieb die Abgrenzung der *Mischnajot* selbst nach stilistischen Kriterien vornehmen. Vgl. auch oben, Anm. 8 und im zugehörigen Text.
- <sup>47</sup> So schildert eine *Mischna* etwa das Schicksal derer, die am Baum des Lebens bzw. am Baum des Todes festhalten (Sohar I 154b-155a). In sehr knapper Form ist dort angedeutet, dass sich dieses Festhalten in den guten bzw. bösen Gedanken der Menschen äußert. Die Fortsetzung dieses 'Mischna'-Abschnitts als Teil von *Sitre Tora* befasst sich mit der Frage nach Art und Einfluss böser und guter Gedanken. Solche offenkundigen Fälle von unmittelbar nachfolgender Auslegung finden sich auch bei weiteren *Mischnajot*, z. B. Sohar I 151b-152a oder Sohar I 162a.
- <sup>48</sup> Ein Beispiel: In den *Mischnajot* zu Gen 18-22 (Perikope: *wajjera*) wird der Aufbau der Welt der *Azilut* geschildert als die Errichtung eines königlichen Throns, der auf Beinen von Edelsteinen steht: "Das weisse Haupt errichtet einen Thron auf Säulen aus Edelsteinen" (Sohar I 107b-109a). In *Sitre Tora* zu Gen 28,10 - 32,3 dagegen heißt es, die Welt der *Azilut* stehe auf siebenerlei Hauch, der aus dem Mund von unmündigen Schülern im Lehrhaus hervorgegangen (Sohar I 146b, wobei die Vorstellung vom Hauch aus den Mündern von Schulkindern auf b *Schabbat* 119b zurückgeht). Sogleich nach dieser Feststellung wird dort ein Einwand erhoben, der nur aufgrund des Gegensatzes zur Aussage der *Mischnajot* verständlich ist: "Und wenn jemand sagt, es sind doch Edelsteine, worauf die Welt steht (wie in den *Mischnajot* zu Gen 18-22 ausgesagt), so steht an anderer Stelle geschrieben...", d.h. es gibt auch weitere Belege für Hauch das Mundes von Lernern als das, was der Welt Bestand verleiht.
- <sup>49</sup> Scholem: *Hauptströmungen* (s. o. Anm. 3), S. 175; Liebes: *Kezad* (s. o. Anm. 4), S. 15-19. Liebes verwendet zwar nicht den Terminus 'episches Corpus', aber er nennt in diesem Zusammenhang ausdrücklich die *Idrot*, die nach meinem Befund eindeutig dem epischen Corpus angehören.

- <sup>50</sup> Scholem: Hauptströmungen (s. o. Anm. 3), S. 205.
- <sup>51</sup> Vgl. etwa Tishby, *The Wisdom*, S. 3.
- <sup>52</sup> Eine beträchtliche Anzahl solcher Parallelen hat bereits Scholem im 5. Kapitel seiner 'Hauptströmungen' zusammengestellt. Und seit damals hat fast jeder Sohar-Forscher einige weitere Beispiele entdeckt, etwa bei Wolfson, Elliot R. (Hg.): *The Book of the Pomegranate: Moses de Leon's Sefer Ha-Rimmon*, Atlanta 1988, passim, und bei Cohen-Alloro, Dorit: *Sefer ha-Rimmon le-Rabbi Mosche de Leon*, kritische Edition, Jerusalem 1987, passim.
- <sup>53</sup> Wolfson, *The Book of the Pomegranate*, S. 50-55; Liebes passim, sowohl schriftlich als auch mündlich. Vgl. auch in der Einleitung bei Cohen-Alloro.
- <sup>54</sup> Dazu Silver, Abba H.: *A History of Messianic Speculation in Israel*, New York 1927, S. 90-92.
- <sup>55</sup> Dazu den Beitrag von Gottlieb.
- <sup>56</sup> Das markanteste Beispiel für 'Gewaltanwendung gegenüber dem Text' ist wohl die Einfügung des *Raaja mehemna* in den eigentlichen Sohar nicht nach seiner ursprünglichen (narrativen) Ordnung, sondern nach der Folge der darin ausgelegten Bibelverse.
- <sup>57</sup> So etwa MS Toronto, Friedberg 5-015.