



Universität Potsdam

Karl Erich Grözinger

## Singen und ekstatische Sprache in der frühen jüdischen Mystik

first published in:

Journal for the Study of Judaism. - 11 (1980), 1, pp. 66 - 77

ISSN (print):0047-2212

ISSN (online): 1570-0631

DOI: 10.1163/157006380X00055

Postprint published at the Institutional Repository of the  
Potsdam University:

In: Postprints der Universität Potsdam : Philosophische Reihe ; 14

<http://opus.kobv.de/ubp/volltexte/2008/1866/>

<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:kobv:517-opus-18669>

Postprints der Universität Potsdam  
Philosophische Reihe ; 14

# SINGEN UND EKSTATISCHE SPRACHE IN DER FRÜHEN JÜDISCHEN MYSTIK \*)

VON

KARL-ERICH GRÖZINGER

*Frankfurt am Main*

Die frühen jüdischen Mystiker, die Mystiker der Merkava und der himmlischen Hallen, haben uns eine Literatur hinterlassen, die in besonderem Maße reich an Hymnen und hymnologischen Aussagen ist, wofür, soweit ich sehe, bis heute noch keine befriedigende Erklärung gefunden wurde. Der Pionier auf dem Gebiete der jüdischen Mystik, G. SCHOLEM, sah sich gezwungen, zu mehr allgemeinen religionsphänomenologischen Auskünften Zuflucht zu nehmen, wie der Steigerung des Numinosen, das in entsprechenden Hymnen zum Ausdruck kommt oder der Herbeiführung der Ekstase durch rythmische Litaneien, schließlich muß noch die "ganze Wesensart" dieser Mystiker ihren Hang zum mystischen Gebet oder Gesang <sup>1)</sup> erklären <sup>2)</sup>, eine "theoretisch unterbaute Mystik des Gebetes" sei indessen hier nicht zu finden <sup>3)</sup>.

Über dieses eher negative Ergebnis kam auch A. ALTMANN in seiner Arbeit über die Qedusha-Hymnen <sup>4)</sup> kaum wesentlich hinaus, wiewohl er einige wichtige weiterführende Grundsätze aufstellte, auf die unten noch hingewiesen werden soll.

Gegenüber solchen von außen an die Texte herangetragenen Erklärungen will ich versuchen, die Texte selbst zu Worte kommen zu lassen und sie nach ihrem eigenen Selbstverständnis befragen und prüfen, was sie selbst über das Singen zu sagen haben.

---

\*) Leicht erweiterte Fassung eines beim 20. Deutschen Orientalistentag im Oktober 1977 gehaltenen Vortrages.

<sup>1)</sup> Eine durchgehende Scheidung zwischen gesprochenem und gesungenem Gebet ist in diesen mystischen Texten kaum möglich, so daß mit Gesang hier sowohl Singen als auch ekstatische Sprache gemeint sein kann; vgl. auch A. ALTMANN, "Shire ha-qedusha be-sifrut ha-hekhalot ha-qeduma", *Melilla* II (1946), S. 2.3; G. SCHOLEM, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt/M. 1967, S. 67.

<sup>2)</sup> *Mystik*, S. 62.64.67.

<sup>3)</sup> ebda., S. 67.

<sup>4)</sup> s.o.A. 1.

Um es vorwegzunehmen, ich glaube, daß unsere Texte ein einigermaßen klar umrissenes sangesmystisches Konzept erkennen lassen, ein Konzept, das eine Art Sangespleroma, einen vom Gesang durchwalteten Kosmos, eine hymnische unio mystica und Tendenzen einer mystischen Transfiguration des Mystikers mit starken Sangesmotiven kennt.

Damit soll nicht behauptet werden, die Merkavamystik sei Sangesmystik, aber doch so viel, daß sie eine starke sangesmystische Komponente besitzt, die neben anderen Momenten einhergeht, jedoch kaum je ausgeschlossen ist.

Das Gesagte will ich im Folgenden kurz in der eben genannten Reihenfolge mystischer Komplexe skizzieren.

### 1. *Das himmlische Sangespleroma*

Den Ausdruck Pleroma verwende ich hier nicht im gnostischen Sinne, sondern in dem von SCHOLEM abgewandelten, daß dem jüdischen Mystiker die himmlische Thronwelt das bedeute, was dem Gnostiker das Pleroma, die Fülle, die Lichtwelt der Gottheit mit ihren Potenzen Äonen und Herrschaften ist<sup>5)</sup>. Diese himmlische Thronwelt ist, so gibt fast jede Seite der mystischen Traktate zu erkennen, eine Welt voller Gesang und Jubel, deren Zeit in vielfältigen gesungenen Liturgien einherschreitet. Für unseren Zusammenhang wichtiger sind jedoch nicht diese zeitgebundenen dynamischen Liturgien, sondern jene unzähligen statischen Beschreibungen der Thronwelt, bei denen der Gesang als Dauergesang der himmlischen Wesen neben Feuer und Wind ein unverzichtbares Requisite für den Aufbau der Thronwelt darstellt. Die in solchen Beschreibungen aufgezählten Sänger sind nicht mehr eigentlich singende Engelwesen, sondern geradezu nur noch Hypostasen aller Arten von Gesang, wir hören von Preiskündern, Jublern, Sängern, Liedschmettern, Wohllautrufern, Qadoshsängern, Gesegnet-Sängern und vielen anderen mehr<sup>6)</sup>. Das bezeichnende ist nun wie gesagt, daß diese Sangeshypostasen gleich Bausteinen neben Feuer, Wind und anderen Elementen zum Bau der himmlischen Thronwelt gehören, sei es daß sie in alternierenden Ringwällen den Thron Gottes um-

<sup>5)</sup> *Mystik*, S. 47.

<sup>6)</sup> MasHekh c. 5-6 (BHM II, S. 43.45 = BatM I, S. 59.60); MMScholem § 23 (S. 112); HekhR 7,3 (BHM III, S. 89 = 9, 3 BatM I, S. 83); vgl. auch MasHekh c. 7 (BHM II, S. 46 = BatM I, S. 62); MMScholem § 30 (S. 114); 3 Hen 22B, 7 (S. 35\*).

geben oder nach den vier Winden in Blöcken um den Thron her aufgestellt sind <sup>7)</sup>. Ja in einem Text werden die sieben himmlischen Thronhallen geradezu als ineinander verschlungene Bauwerke aus singenden Thronen und aufstiehbenden Sangesfunken sichtbar:

MM Scholem § 6 (S. 106)

R. Aqiva sprach:

Wer kann den sieben [himmlischen] Hallen nachsinnen  
und den Himmel der Himmel schauen  
und Kammern über Kammern sehen und sprechen:

Ich habe die Kammern des Herrn (YH) gesehen? . . .

In der ersten Halle rufen (singen, s.o. A 1) Thronwagen (Merkavot)  
von Feuer:

*Heilig, heilig, heilig ist der Herr. . .* (Jes 6, 3),

und ihre Feuerslohen zerstieben und sammeln sich [wieder] in der  
zweiten Halle und rufen:

*Heilig, heilig, heilig. . .*

In der zweiten Halle rufen Thronwagen von Feuer:

*Gesegnet sei die Herrlichkeit des Herrn von Seinem Orte her* (Ez 3, 12),  
und auch ihre Feuerslohen zerstieben und sammeln sich in der dritten  
Halle und rufen:

*Gesegnet sei. . .*

[und so fort bis zur siebten Halle]

In der siebten Halle rufen Throne aus Feuer:

Gesegnet sei der König über den Königen der Könige. . .

Wer ist wie Gott, lebend und bestehend,

Sein Preis [erschallt] im Himmel der Himmel. . .

von hier [erschallt] *Heilig* und von dort [erschallt] *Heilig* und sie  
bringen Gesang dar ohne Unterlaß und rufen Seinen Namen aus,  
den Namen Gehuriels, des Herrn, Gott Israels und sie rufen:

<sup>7)</sup> *Ringwälle*: MasHekh c. 6 (BHM II, S. 44 f = BatM I, S. 60); 3 Hen 34, 1,2 (S. 49\*); vgl. auch ARA Vers. A (BHM III, S. 21 = BatM II, S. 360; Sef Raziel, S. 24a); entsprechend um die untere Shekhina, s.u. bei 2.; *Sangesflüsse*: HekhR 8, 4 (BHM III, S. 90 = 10, 3 BatM I, S. 85); HekhR 2, 3 (BHM III, S. 85 = 4, 1 BatM I, S. 72); 3 Hen 22B, 8 (S. 35\*); *Vier Lager*: Mas Hekh c. 6 (BHM II, S. 43 = BatM I, S. 59); *Gesangeshof*: Merk Shelema, Shi'ur Qoma, S. 32b; *Drei Klassen*: b Hul 91b; MerkShelema Hilkh. Kisse, S. 25b; OšM, S. 501b; *Dauer-gesang von Engelscharen*: MMScholem § 3 (S. 103) = BHM VI, S. 153 = 3 Hen 22B, 1 (S. 35\*); MMScholem § 32 (S. 115 f.); § 30 (S. 114); § 23 (S. 112); § 33 (S. 116 f.); Sef Raziel, S. 15b = Raziel Mal'akh, S. 19b f.; HekhR 26, 3 (Bat M I, S. 108); Mkatappuah § 4-10 (BatM I, S. 278-80); Ma'ase bereshit, Ginze Schechter, S. 186; SedR de-bereshit § 40 (BatM I, S. 42); 3 Hen 35, 1-4 (S. 50\*); ARA Vers. A (BHM III, S. 21 = BatM II, S. 360 = Sef Raziel, S. 24a) u.ö.; *Plerophorie der Gesangsausdrücke, Gott wird gepriesen mit allerlei Gesang*: Merk Shelema Shi'ur Qoma, S. 42b = Sef Raziel, S. 39b = Raziel Mal'akh, S. 53b; HekhR 24, 1 (BHM III, S. 100 = 25, 1 BatM I, S. 105); HekhR 25, 7 (BHM III, S. 102 = 25, 4 BatM I, S. 106); MMScholem § 31 (S. 115) u.ö.

Gesegnet sei der Name der Herrlichkeit Seiner Königsherrschaft in alle Ewigkeit, vom Orte des Hauses Seiner Shekhina <sup>8)</sup>).

So kann Gott in einem anderen Texte zurecht mit dem Prädikat "Herrlicher in den Kammern des Gesanges" angeredet werden <sup>9)</sup>, d.h. dieser Gott wohnt inmitten von Gesängen, das ist seine Würde.

Damit nicht genug. Auch vom Thron der Herrlichkeit wird gesagt, er sei im Gesange gegründet <sup>10)</sup>, ja er selbst singt täglich zum Ruhme Gottes <sup>11)</sup>.

Was aber noch mehr, von Gott selbst, dem thronenden König, wird gesagt, daß er in einen Ornat aus Gesängen gekleidet und mit einer Krone von Liedern gekrönt. Sie beide, Krone und Mantel werden dem König von den singenden Geschöpfen aus Liedern geflochten und gewoben, aufgesetzt und umgelegt.

Zur Genüge bekannt ist die Vorstellung, daß Gott mit der liturgischen Qedusha gekrönt wird <sup>12)</sup>, insbesondere mit der sogenannten Kronenqedusha, wo es heißt: "Eine Krone, Herr unser Gott, sollen Dir die Engel, die Scharen der Höhe, mitsamt Deinem Volke Israel, den unten Versammelten, darbringen" <sup>13)</sup>. Weniger bekannt ist jene Vorstellung von der Umkleidung Gottes mit einem aus Gesängen gewobenen Mantel, die sich in den grossen Hekhalot findet:

HekhR 24, 1 (BHM III, S. 101) <sup>14)</sup>

Hadariel, Herr, Gott Israels

Prächtiger König

Der gekleidet in Pracht

Umwoben <sup>15)</sup> mit Geweben aus Gesang

Geschmückt in Hoheit, Herrlichkeit und Schmuck

Mit einem Diadem voll Hoheit und einer furchterregenden Krone

<sup>8)</sup> Vgl. auch MasHekh c. 4 (BHM III, S. 42 = BatM I, S. 58), die singenden Torwächter und ihre Pferde.

<sup>9)</sup> MMScholem § 5 (S. 106).

<sup>10)</sup> MMScholem § 32 (S. 115.116); § 4 (S. 104, 35).

<sup>11)</sup> HekhR 24, 1 (BHM III, S. 100 = 25, 1 BatM I, S. 105); HekhR 24, 7 (BHM III, S. 102 = 25, 4 BatM I, S. 106); Merk Shelema, MerkR, S. 5a unt.; HekhR 2, 4 (BHM III, S. 84 = 2, 5 BatM I, S. 70); "Qeta'im", GRÜNWARD, *Tarbiz* 38 (1969), S. 369; HekhR 9, 1 (BHM III, S. 90 = 10, 4 BatM I, S. 85); MMScholem § 32 (S. 116).

<sup>12)</sup> MKonen (BHM II, S. 26); Ma'ayan Hokhma (BHM I, S. 59); bHag 13b, Tos. ad voc. 'weqosher'; u. vgl. meine ausführliche Darstellung in: *Ich bin der Herr, dein Gott*, Frankfurter Judaistische Studien Bd. 2, Bern/Frankfurt a.M., 1976, S. 40-41.160-171.

<sup>13)</sup> Sidd. Ošar ha-tefillot, S. 728; u.vgl. meine in A. 12 gen. Darstellung.

<sup>14)</sup> = 25, 1 (BatM I, S. 105); Merk Shelema, S. 42b.

<sup>15)</sup> So Merk Shelema, S. 42b; BHM liest "der geschmückt".

was ein späterer Kommentator zurecht wie folgt kommentiert: “Denn aus jedem Herrlichkeits[erweis] eines jeden Himmels ... legt sich der Heilige ein Gewand an, denn alle Himmel singen Ihm Lieder und Preis, welche in das Gewand gewoben werden, das den Thron Seiner Herrlichkeit umwallt ...”<sup>16</sup>).

Ein letzter Text schließlich macht auch vor der Gottheit selbst nicht Halt und bezieht Gottes Namen und Ihn selbst in die Sanges-theologie ein, womit diese aus Gesang gebaute Welt ihre adäquate Spitze erhält. Es heißt dort:

MM Scholem § 28 (S. 114)

Er ist Sein Name und Sein Name ist Er  
Er ist in Sich und Sein Name in Seinem Namen  
Gesang ist Sein Name und Sein Name ist Gesang. . .

All diese Aussagen werden um so eindrücklicher, wenn wir uns die geläufige Beschreibung Gottes als einem Leuchtenden — “Er leuchtet über dem ganzen Himmel”<sup>17</sup> —, der sich mit Licht umhüllt und auf dem Lichte in einer Welt des Lichtes thront, in Erinnerung rufen, z.B.:

Merkava shelema, Shi’ur Qoma, S. 41a

Denn Licht wohnt bei Ihm und wie ein Kleid legt Er Licht um,  
Er sitzt auf dem Thron des Lichtes und um Ihn her ist die  
Fülle (‘ošem) des Lichts.

Was hier das Licht, scheint dort der Gesang, kann man hier von einem Lichtpleroma (s.o.), so dort von einem Sangespleroma reden.

## 2. *Der vom Gesang durchwaltete Kosmos*

Unter diesem himmlischen Pleroma erstreckt sich eine Welt, die — so lesen wir an einer Stelle — Gott alleine “zum Gesang und Singen erschaffen”<sup>18</sup>), denn, “wäre nicht der Gesang und das Singen, das sie vor Mir [Gott] anstimmen, Tag für Tag, hätte Ich meine Welt nicht geschaffen”<sup>19</sup>). In diesen von Gott gewollten Gesang

<sup>16</sup>) Sefer ha-ḥayyim, nach G. SCHOLEM, *Jewish Gnosticism*, S. 128, A 26; vgl. ebda., S. 132, A 64, auch das Exzerpt aus dem Midrasch Abkir, nach dem Gott unter dem Gesang des Schilfmeerliedes gleichfalls mit einem Mantel umhüllt wurde.

<sup>17</sup>) PRE c. 4 (S. 9b).

<sup>18</sup>) ARA Vers. A (BHM III, S. 12 = BatM II, S. 343).

<sup>19</sup>) ebda.

stimmt alles Fleisch, Himmel, Erde, Meere, Flüsse, Berge und Hügel, kurz die ganzen sidre bereshit, die gesamte Schöpfung ein<sup>20)</sup>.

Unter dieser singenden Welt, ganz hinten unter der "untersten Erde" erhebt sich wiederum ein ringförmiges Wallgebäude um den unteren Thron der Shekhina, das seinen äußeren Abschluß in Ringwällen von Gesang findet, so daß der gesamte Kosmos wie nach oben, so auch nach unten hin gleichsam durch ein Siegel des Gesanges abgeschlossen wird<sup>21)</sup>:

Ma'ase bereshit, Mkonen (BHM II, S. 34)

Tausend und aber Tausende, Myriaden und aber Myriaden von Dienstengeln stehen und lobpreisen Ihn mit allerlei Preis und allerlei Lobpreis, rings umher um die Füße der Shekhina, auf der Untersten Erde . . .

Und diesen Ort der Füße der Shekhina umgeben achtzehn Tausend [LA Sefer Raziel, s.u.] Welten. . .

Diese achtzehn Tausend Welten sind umgeben von Mauern aus Wasser und Feuer, nach den Mauern aus Wasser von Bergen aus Hagel etc. . . .Schnee. . . Wind. . . Sturm. . . Cheruben. . . Windesflügel . . . Lager. . . Heerscharen. . . Alfe Shin'an. . . nach den Alfe Shin'an umringen Liedsänger, nach den Liedsängern umringen Jubeljubler. . . Shofarbläser. . . Preissänger. . .

*Gesegnet-Sänger. . . Der Herr sei König-Sänger, wie es heißt: und Sein Preis erfüllet die Erde (Hab 3, 3).*

Nach all jenen umringt der finstere Schlamm (tiṭ ha-yawen), von da an tohu und bohu ohne Grenz und Zahl und Maß und Ende, wie es heißt: *und Finsternis machte Er um sich her zu seinem Gezelt, dunkle Wasser und dichte Wolken (2 Sam 22, 12)* — bis da ist dir erlaubt, zu sprechen, von da weiter ist's, als rührte man mit dem Finger ins Auge. . .

Insgesamt stellt sich so ein Kosmos dar, der vom Gesang und Lobpreis Gottes als dem alles einigenden Band durchwoben ist und der nach oben und unten durch die Ringwälle des Gesanges und die mit Liedern umhüllte Gottheit abgeschlossen ist; und man ist geneigt, hier, in Anlehnung an R. OTTO, von einer Art "Mystik der Einheitsschau"<sup>22)</sup> zu reden, nicht einer "Einheit des Seins" sondern einer Einheit des Gesanges, einer panhymnischen Einheit.

Das der Merkavamystik fehlende Bewußtsein göttlicher Immanenz

<sup>20)</sup> Hier wird derselbe Gedanke ausgedrückt, der auch dem von den Mystikern verbreiteten Perek Shira zugrunde liegt, vgl. G. SCHOLEM, *Mystik*, S. 67.

<sup>21)</sup> Vgl. Sefer Raziel, S. 16a = Raziel Mal'akh, S. 20a-b; SedR de-bereshit § 19-22 (BatM I, S. 30 ff.); Sefer Raziel, S. 36a = Raziel Mal'akh, S. 48c.

<sup>22)</sup> R. OTTO, *West-östliche Mystik*, München, 1971<sup>3</sup>, S. 43 ff.

(SCHOLEM, *Mystik* S. 59) scheint hier im Bereich des Gesanges sein Recht gefordert zu haben, in einer Einheit des Gesanges welche die Vielfalt der Schöpfung in Eines verbindet und die, wenn vielleicht auch nur in einer angedeuteten Grenzüberschreitung, die Gottheit selbst mit einschließt.

### 3. Die hymnische unio mystica

G. SCHOLEM betonte in seiner Darstellung der jüdischen Mystik, daß in der Merkavamystik kein Versuch gemacht wird, die Distanz zwischen Schöpfer und Geschöpf zu überspringen oder im Gefühl aufzuschmelzen, denn, so SCHOLEM: "Wer in der Ekstase alle Tore durchwandert, alle Gefahren bestanden hat, der steht vor dem Thron, der schaut und hört — aber nicht mehr<sup>23)</sup>!" Demgegenüber hat schon A. ALTMANN festgestellt, daß es "keine Schau der Merkava ohne Gesang" gibt<sup>24)</sup>. Und es wird in der Tat an mehreren Stellen unserer Texte ausdrücklich festgestellt, daß der Mystiker vor dem Thron nicht passiv bleibt, sondern aktiv und mit ganzer Macht in Gesang ausbricht<sup>25)</sup>. Es gibt nun einige Texte, aus denen man schließen kann, daß gerade der Gesang einen integralen Bestandteil der höchsten Stufe der mystischen Erfahrung darstellt und daß die Schau alleine den engen Kontakt zur Gottheit eher verhindert, während der Gesang dem Mystiker die Gottheit erschließt und ihn ihr ganz nahe treten läßt.

Im sogenannten dritten Henochbuche, das man mit der älteren Tradition besser Sefer Hekhalot nennen sollte, liegt eine ausführliche Beschreibung eines solchen mystischen Erlebnisses vor.

R. Yishmael, von Metatron geleitet, betritt die siebente Thronhalle, um die Merkava zu schauen. Aber allein die auf ihn gerichteten Augen der Fürsten der Merkava und der Serafim lassen ihn in Ohnmacht sinken bevor es noch zu einer Schau der Gottheit kommen könnte. Der herbeieilende Matatron gab dem Ohnmächtigen neue Kraft und stellte ihn wieder auf die Füße, aber noch immer kann der mystische Akt nicht beginnen, weil, so heißt es im Texte:

<sup>23)</sup> *Mystik*, S. 60.

<sup>24)</sup> *Melila* II, S. 2.

<sup>25)</sup> HekhR 24, 1 (BHM III, S. 100 = 25, 1 BatM I, S. 105); MM Scholem § 8 (S. 107); § 9 (S. 107); § 31 (S. 115); 3 Hen 1, 1-12, s.u.; u.vgl. MasHekh c. 4, BHM II, S. 43.

## 3 Hen 1, 10-12

noch immer hatte ich keine Kraft, [den] *Gesang* anzustimmen vor dem Throne der Herrlichkeit des Königs der Herrlichkeit, ... bis eine Stunde vergangen war.

Nach einer Stunde [d.h. als er zu *singen* anhub] öffnete mir der Heilige, E.s.g., die Tore der Shekhina, die Tore des Friedens, die Tore der Weisheit, die Tore der Macht, die Tore der Stärke, die Tore der *Sprache*, die Tore des *Gesanges*, die Tore des *Qedusha* [-*Singens*], die Tore des *Wohlgesangs*.

Und Er erleuchtete meine Augen und mein Herz mit Worten von *Psalmen, Preis, Jubel, Dank, Preisgesang, Verberrlichung* und mächtigem *Lobgesang*.

Und als ich meinen Mund auftat und den herrlichsten *Gesang* anstimmte vor dem Heiligen, E.s.g.,

da respondierten die Heiligen Hayyot ... nach mir und *sangen: Heilig, [heilig, heilig. . .]* (Jes 6, 3) und *Gesegnet. . .* (Ez 3, 12) [d.h. die liturgische Qedusha].

Aus diesem Text ergibt sich, daß der mystische Akt mit dem Gesang des Mystikers beginnt, wobei sich ihm die Gottheit (Shekhina) öffnet in einer Reihe von "Toren", die bezeichnenderweise wieder auf Sprache und Gesang hinlaufen. Der mystische Akt stellt sich demnach als eine liturgische Vereinigung dar, in der dem singenden Mystiker, unter dem respondierenden Gesang der Thronwesen, Gott sich öffnet und ihn Einblick nehmen läßt vor allem in die Tore der Sprache und die Tore des Gesanges, wodurch der Mystiker mit Psalmen, Jubel und Preisgesang erleuchtet wird.

Nur anhangsweise sei erwähnt, daß diese hymnische Vereinigung mit Gott in einer etwas "demokratisierten Form" auch der ganzen auf der Erde versammelten Betergemeinde zuteil werden kann, wenn unter den Klängen der irdischen (und himmlischen) Qedusha die Augen der Gemeinde in die Gottes erhoben und Gott das auf dem Thron der Herrlichkeit eingravierte Antlitz Jakobs küßt<sup>26)</sup>.

Es ist demnach wohl kaum zuviel gesagt, wenn man hier von einer hymnischen unio mystica spricht, einer unio, die dem zuvor gezeichneten Bild einer hymnischen 'Einheitsschau' aufs beste entspricht.

<sup>26)</sup> HekhR 9, 2 (BHM III, S. 90 = 11, 1 BatM I, S. 86); Zur Offenbarungsfunktion des Preisgesanges vgl. auch MerkR in Merk Shelema, S. 4a: "Durch den Preis[gesang] Deines Namens werden verborgene Weisheiten offenbart, und dem Lobgesang Deiner Macht öffnet sich Verborgenes über Verborgenen und Tore der Einsicht"; u. MMScholem § 13 (S. 109); u. ALTMANN, *Melila* II, S. 3. Vgl. auch Apk. Abraham c. 17-18, RIESSLER, S. 26 f.; 1 QH 3, 19-23.

#### 4. Die mystische Transfiguration

An mehreren Stellen unserer Texte ist die Rede von Liedern, die der Mystiker bei seinem Auf- und Abstieg durch die himmlischen Sphären und Hallen zu singen hat, damit er ohne Schaden seine Reise tun und die Schau der Merkava bestehen kann <sup>27</sup>). A. ALTMANN hat darauf hingewiesen, daß diese Lieder eine geradezu magische Funktion haben, sie sind "eine Art 'Siegel' das [dem Himmelsreisenden] die Tore der Hallen eröffnet" — "Der Himmelsreisende, der sich in der apokalyptischen Literatur auf die Hilfe von Engeln stützte, die ihn stärkten und ihm halfen, wurde [hier] unabhängig und stützt sich auf die Macht des eigenen Gesanges, der ihn schützen soll" <sup>28</sup>). Fragt man, wie der Gesang diese Bedeutung erlangt haben konnte, so kann das bislang dargelegte vielleicht einen Hinweis geben.

Im Gegensatz zu den gnostischen Systemen geht in unseren Texten die Bedrohung des Himmelsreisenden nicht von gottfeindlichen Mächten aus, welche die Seele an der Heimkehr in das Ihrige hindern wollen, vielmehr ist es gerade der göttliche Bereich, der in seiner eminenten Heiligkeit dem von der unreinen Erde heraufsteigenden Mystiker gefährlich wird. So sagt Metatron an einer Stelle: "Moses kann nicht zu den Engeln heraufsteigen, denn es gibt unter ihnen Fürsten aus Feuer und er ist nur Fleisch und Blut", woraufhin Gott befiehlt: "Verwandle sein Fleisch in Feuersfackeln und mache seine Kraft wie die des Gabriel" <sup>29</sup>). D.h. Moses soll engelgleich gemacht werden, damit ihm keine Gefahr mehr drohen könne <sup>30</sup>). Die Durchführung der Transfiguration des Moses weist nun jedoch zwei für uns wichtige Besonderheiten auf, es heißt dort:

Mkatappuah § 2 (BatM I, S. 277)

Und er verwandelte sein Fleisch in Feuersfackeln  
und seine Augen in Räder der Merkava

<sup>27</sup>) HekhR 1, 1 (BHM III, S. 83 = BatM I, S. 67); HekhR 2, 4 (BHM III, S. 84 = 2, 5 BatM I, S. 70); MMScholem § 26 (S. 113); § 4 (S. 103); § 9 (S. 107); § 16 (S. 110); § 5 (S. 105); Hai Gaon, in Teshuvot ha-geonim, Ausg. Lyck, 1864, § 99 (S. 31), nach PH. BLOCH, "Die jwrdj mrkbh", *MGWJ* 37 (1893), S. 23.

<sup>28</sup>) *Melila* II, S. 3.

<sup>29</sup>) Mkatappuah § 2 (BatM I, S. 277).

<sup>30</sup>) Die schutzgebende Transfiguration des Mystikers wird noch an weiteren Stellen erwähnt: 3 Hen 9, 4 (S. 15\*); 15, 1 (S. 20\*); 48C, 6 (S. 68\*); HekhR 3, 4 (BHM III, S. 86 = 4, 3 BatM I, S. 72); zum entsprechenden Aussehen der Engel vgl. z.B. 3 Hen 22, 8 (S. 33\*); 25, 2 (S. 41\*); Merk Shelema, Shi'ur Qoma, S. 41a; MMScholem § 30 (S. 116, 36; S. 117, 8); vgl. auch SCHOLEM, *Mystik*, S. 56 u. 394, A 42; u. Slav. Henoch c. 22 (BONWETSCH, S. 23).

und seine *Kraft* wie die Kraft der Engel  
 und seine *Zunge* in eine Lohe  
 dann ließ er Moses in die Himmel aufsteigen.

Neben der schon genannten Wandlung des Fleisches in Feuerfackeln und der auch sonst in den Transfigurationsberichten vorkommenden Veränderung der Augen <sup>31)</sup> ist hier von der Wandlung der *Zunge* in eine Feuerslohe und von einem *Kraftzuwachs* die Rede.

Die Wandlung der Zunge erfährt ihre Erklärung von der mancherorts dargestellten Selbstreinigung der Engel, die sich zum himmlischen Gesang vorbereiten, wie etwa im 3. Henochbuch: Sie "steigen zuvor in den Feuersfluß (nahar di-nur) hinab und baden im Feuer des nahar di-nur und baden ihre Zunge und ihren Mund sieben Mal im Feuersflusse" <sup>32)</sup>, oder in den Re'uyot Yehezqel: die neu aus dem Feuersfluß erschaffenen Engel "recken ihre Hände aus und nehmen vom Feuer des Feuerflusses und waschen ihre Lippen und ihre Zunge und danach nehmen sie den Qedusha-Gesang auf sich" <sup>33)</sup>. Diese auf Jes 6, 7 zurückgehende Vorstellung hat noch in der *safa berura*, der "geläuterten Lippe" der Engelqedusha des Yoşer-Gebetes ihren Nachhall <sup>34)</sup>.

Die Wandlung der Zunge soll also den Mystiker zum himmlischen Gesang befähigen, für den er nach Ausweis einer ganzen Reihe von Stellen auch ein ganz besonderes Maß an Kraft bedarf, so preist R. Aqiva: "Wohl dem Manne, der mit seiner ganzen *Kraft* steht und Gesang darbringt vor Barukhya, dem Herrn, Gott Israels" <sup>35)</sup> und von den Engeln: "Wieviel *Kraft* ist in euch, Diener unseres Gottes, daß ihr aussprecht und verkündet die Nennung seines Namens ... mit Stimme und Gewalt, wie es heißt: *Heilig, heilig, heilig*, ... (Jes 6, 3)" <sup>36)</sup>.

Gehört demnach zu der den Mystiker schützenden Transfiguration die Befähigung zum himmlischen Gesang, ist man nicht verwundert zu hören, daß der Mystiker vor Gottes Thron just das Lied anstimmen soll, das auch der Gottesthron selber singt <sup>37)</sup> und daß R. Aqiva sich bei seinem Abstieg vor die Merkava bemühte,

<sup>31)</sup> Vgl. die in A 30 genannten Stellen.

<sup>32)</sup> 3 Hen 36, 1-2 (S. 51\*) = Merk Shelema, S. 18b.

<sup>33)</sup> Ed. GRÜNWARD, *Temirin* I (1972), S. 126 = BatM II, S. 132.

<sup>34)</sup> z.B. Siddur Sefa berura, S. 35.

<sup>35)</sup> MMScholem § 8 (S. 107); vgl. auch die oben zit. Stelle 3 Hen 1, 10 u. MMScholem § 5 (S. 105); § 9 (S. 107); § 25 (S. 113); § 31 (S. 115); § 32 (S. 115).

<sup>36)</sup> HekhR c. 10 (BHM III, S. 91 = 12, 3 BatM I, S. 87).

<sup>37)</sup> HekhR 24, 1 (BHM III, S. 100 = 25, 1 BatM I, S. 105).

die dort gehörten Gesänge zu erlauschen und zu lernen, um sie auf die Erde herabzubringen und sie zu Nutz und Frommen den Yorde Merkava zu lehren, zur Vorbereitung auf ihren Aufstieg zum Throne Gottes<sup>38)</sup>.

Wenn nun der Mystiker zum himmlischen Gesang befähigt ist, so darf man weiter schließen, werden ihm die vor der Merkava erschallenden tödlichen Stimmen nichts mehr anhaben können<sup>39)</sup>, denn dann ist er ein Geliebter des Herrn<sup>40)</sup>.

##### 5. Die Bevorzugung Israels vor den Engeln

Entgegen dieser mystischen Tendenz der Transfiguration des Mystikers, seiner Angleichung an die himmlische Welt, findet sich in unseren Texten das Motiv der Bevorzugung Israels und deren Gesang vor den Engeln<sup>41)</sup>. Dieses Motiv der Bevorzugung Israels, das P. SCHÄFER als Rivalität charakterisierte<sup>42)</sup>, ist indessen ein verbreitetes gemeinrabbinisches Theologumenon, das auch die rabbinischen Mystiker nicht aufgeben konnten oder wollten. In ihm schafft sich das fundamentale Dogma der Rabbinen vom freien menschlichen Willen Geltung, der wider die Anfechtung des bösen Triebes Gott lobt und als König anerkennt im Gegensatz zu den Engeln, die ohne Willen geradezu nur zum Preisgesang erschaffen sind<sup>43)</sup>. Diese Auffassung mußte zwangsläufig mit jener mystischen

<sup>38)</sup> Hekhr 4, 2 (3b) (BHM III, S. 86 = 5, 3 BatM I, S. 74); Mas Hekh c. 7 (BHM II, S. 47); Hekhr c. 10 (BHM III, S. 91 = 12, 3 BatM I, S. 87); Hekhr 1, 1 (BHM III, S. 83 = BatM I, S. 67); Hekhr 2, 4 (BHM III, S. 84 = 2, 5 BatM I, S. 70); vgl. MMScholem § 26 (S. 113); § 5 (S. 105); § 4 (S. 103); § 13 (S. 109); Auch die Engel steigen unter Gesang von der Erde durch die Himmel auf, *Pereq mi-pirqe hekh*. (BHM III, S. 162; fehlt BatM I, S. 46). Vgl. schon I. MAIER, *Vom Kultus zur Gnosis*, Salzburg 1964, S. 111 f. 134 f.

<sup>39)</sup> Hekhr 4, 1 (BHM III, S. 86 = 4, 5-5, 1 BatM I, S. 73). Auch die zum himmlischen Gesang nicht fähigen Engel verfallen ja sogleich der Vernichtung, *Pereq mi-pirqe hekh* (BHM III, S. 162 f. = *Sedr de bereshit* BatM I, S. 47); Hekhr 30, 6 (BHM III, S. 108 = 40, 5 BatM I, S. 136); 3 Hen 40 (S. 54\*); 47 (S. 62\*). Vgl. auch bSanh 95b.

<sup>40)</sup> MMScholem § 17 (S. 110).

<sup>41)</sup> *Pereq mi-pirqe hekh* (BHM III, S. 161 = *Sedr de-bereshit* 47 BatM I, S. 45); ARA Vers. A (BHM III, S. 62 = BatM II, S. 415); 3 Hen 1, 12 (S. 4\*); Hekhr 4, 1 (BatM I, S. 72 = 3, 3 BHM III, S. 85); Hekhr 11, 3 (BHM III, S. 92 = 13, 3 BatM I, S. 88).

<sup>42)</sup> P. SCHÄFER, *Rivalität zwischen Engeln und Menschen*, Berlin/New York, 1975. Das Motiv stützt sich auf einen Midrasch zu Job 38, 7 der auch in der übrigen rabb. Literatur anzutreffen ist, vgl. *SifDev* § 306 (S. 343); bHul 91b; BerR 65, 21 (THEOD.-ALB., S. 739 f. und bei SCHÄFER aaO, S. 164 ff. 230-32).

<sup>43)</sup> Vgl. SEZ, *Suppl. (PsSEZ)*, Ed. FRIEDMANN, S. 56 = OšM I. S. 76b, übs. bei GRÖZINGER, *Ich bin der Herr*, S. 184, s.o.A 12. Zur Erschaffung der

“Vergöttlichungstendenz” in Konflikt geraten und hat jene auch fast ganz zu verdrängen vermocht.

Aus dem Gesagten ergibt sich zugleich, daß wenigstens für das echte mystische Stratum dieser Texte die zuweilen geäußerte Meinung nicht zutrifft, daß ein grundsätzlicher Gegensatz der Beurteilung des Engelgesanges zwischen Kirche und Synagoge bestehe<sup>44)</sup>. Diesen Mystikern wie auch den Kirchenvätern ist der Gesang der Engel das anzustrebende Vorbild für den menschlichen Gesang, ja ihm nachzueifern ist für die Himmelsreise geradezu lebensnotwendig und auch die Einleitungstexte der Qedushot für die irdische Betergemeinde sprechen z.T. noch von einer Nachahmung der Engel, die sich sogar im äußeren Gestus ausdrückt, indem man sich auf die Zehenspitzen erhebt.

Wenn Gott dennoch den Gesang Israels bevorzugt, dann nicht weil es auf Schönheit nicht ankommt, sondern *trotz* seiner Minderwertigkeit — es ist Israel, das Er mehr liebt und deshalb auch ihren unbeholfenen Gesang, der aber dennoch bestrebt ist, dem im Himmel Erlauschten nachzustreben.

Zusammenfassend kann man sagen, daß der Gesang in der Mer-kavamystik offenbar den Raum eingenommen hat, der in pantheistischen Systemen etwa vom Fluidum des Lichtes eingenommen wird. Der Gesang durchwaltet den ganzen Kosmos wie dort das himmlische Licht, das die Gottheit umgibt und zugleich als tief Innerstes in der Seele des Menschen ruht<sup>45)</sup> und das es dem Menschen ermöglicht, der Gottheit zu begegnen und mit ihr eins zu sein. Es ist der Gesang, der Gott, Mensch und die gesamte Kreatur verbindet und eins sein läßt!

Engel zum Gesang vgl. bHag 14a; Re'uyot Yehezqel, Ed. GRÜNWARD, *Temirin* I, S. 125, vgl.o.A. 33.

<sup>44)</sup> Vgl. H. AVENARY, “Der Einfluß der jüdischen Mystik auf den Synagogen-gesang”, *Kairos* 16 (1974), S. 80; Ders. in: *EJ*, Vol. 12, Sp. 582 f.

<sup>45)</sup> Hier: Gott hat bei der Schöpfung dem Menschen den Gesang in Mund und Kehle gepflanzt, SedR de bereshit § 14 (BatM I, S. 26); die schöpfungsmäßige Bestimmung des Menschen zum Gesang, ARA Vers. A (BHM III, S. 12.13 = BatM II, S. 343-345).