

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

“Hesed und Zedaka als göttliche Attribute in der Kabbala” by Karl Erich Grözinger

was originally published in

Hesed und Tzedakah: From Bible to Modernity by Walter Jacob and Walter Homolka (Eds.), Berlin: Frank & Timme (2006), 47-66.

This article is used by permission of Publishing House [Frank & Timme](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Karl E. Grözinger

Hesed und Zedaka als göttliche Attribute in der Kabbala

Es gibt wohl keinen schöneren Text zur Einstimmung in das Thema von *Hesed* und *Zedaka* als den Psalm 136 (137):

- (א) הודו ליהנה כי טוב כי לעולם חסדו:
- (ב) הודו לאלהי האלהים כי לעולם חסדו:
- (ג) הודו לאדני האדנים כי לעולם חסדו:
- (ד) לעשה נפלאות גדולות לבדו כי לעולם חסדו:
- (ה) לעשה השמים בתבונה כי לעולם חסדו:
- (ו) לרקע הארץ על המים כי לעולם חסדו:
- (ז) לעשה אורים גדלים כי לעולם חסדו:
- (ח) את השמש למשקל ביום כי לעולם חסדו:
- (ט) את הירח וכוכבים לממשלות בלילה כי לעולם חסדו:
- (י) למכה מצרים בכוריהם כי לעולם חסדו:
- (יא) ויצא ישראל מתוך כי לעולם חסדו:
- (יב) בגד חזקה ובזרוע גטויה כי לעולם חסדו:
- (יג) לגזר ים סוף לגזרים כי לעולם חסדו:
- (יד) והעביר ישראל בתוך כי לעולם חסדו:
- (טו) ונער פרעה וחילו בים סוף כי לעולם חסדו:
- (טז) למוליך עמו במדבר כי לעולם חסדו:
- (יז) למכה מלכים גדלים כי לעולם חסדו:
- (יח) ויחרג מלכים אדירים כי לעולם חסדו:
- (יט) לסיחון מלך האמרי כי לעולם חסדו:
- (כ) וילעג מלך הבשן כי לעולם חסדו:

Danket dem Herrn, denn er ist gütig; denn ewiglich währt seine Huld [*Hasdo*]

Danket dem Gott der Götter, denn ewiglich währt seine Huld

Der große Wunder tut allein, denn ewiglich währt seine Huld [...]

Der Psalm rühmt als Gottes Taten der Huld (*Hesed*) die Schöpfung, das Ausspannen des Himmels, die Gründung der Erde auf den Wassern, die Bereitung der himmlischen Lichter, aber auch den Auszug und die Befreiung Israels aus Ägypten, deren Führung durch die Wüste, die Niederwerfung der Feinde Israels und das Geschenk des täglichen Brotes. In all diesem Tun Gottes erweist sich sein *Hesed*, sein liebevolles Handeln am Menschen und an der Welt.

Andere Texte der Bibel preisen dem gegenüber die *Zedaka* des Gottes Israel, zum Beispiel Jeremia 9,23:

כִּי אִם בְּזֹאת יִתְהַלֵּל הַמִּתְהַלֵּל הַשָּׂכֵל וְיִדַע אֹתִי כִי אֲנִי יְהוָה עֲשֵׂה חֶסֶד מִשְׁפָּט וְצְדָקָה בְּאֶרֶץ כִּי בְּאֵלֶּה
חֶסְדֵי יְהוָה נָאֵם יְהוָה

Sondern des rühme sich, wer sich rühmen mag: einzusehen und mich zu erkennen, daß ich der Ewige Liebe [*Hesed*], Recht [*Mischpat*] und Gerechtigkeit [*Zedaka*] übe auf Erden; daß ich daran Wohlgefallen habe, ist der Spruch des Ewigen.

Es sind zwei Pole des göttlichen Handelns in dieser Welt, auf der einen Seite *Hesed* und auf der andern *Zedaka*. Gewiss, diese beiden Begriffe haben schon in der Bibel eine Vielfalt von Bedeutungen. Der wesentliche Grundunterschied der beiden Begriffe wird dennoch gerade an den beiden zitierten Texten deutlich. *Hesed* bezeichnet Gottes Handeln aus reiner Liebe, aus reiner Zuneigung zum Menschen, während mit *Zedaka* ein Handeln beschrieben wird, das sich nach berechtigten Erwartungen des Gegenübers ausrichtet, ein Handeln, das einer Norm entspricht, welche das Verhältnis der beiden Seiten zueinander regelt. Verkürzt formuliert kann man sagen: *Hesed* bezeichnet Gottes grundlose Liebe, *Zedaka* hingegen sein Handeln nach dem Recht oder gemäß seinen Bundesverpflichtungen. Ich will die durchaus vielfältigeren Verflechtungen der beiden Begriffe nicht weiter verfolgen und will diese holzschnittartige Kontur stehen lassen, denn sie kann uns helfen, die weitere Entwicklung am besten zu verstehen. Die Pole sind also Liebe und Recht oder Huld und Gnade auf der einen und Gerechtigkeit auf der anderen Seite.

Zum richtigen Verständnis dieser Begriffe ist es wichtig zu beachten, dass sie in gleicher Weise auf den Menschen bezogen werden können wie auch auf Gott. Auch der Mensch kann und soll *Hesed* und *Zedaka* üben oder besitzen. Weil dies so ist, kann Gott ebenso wie die Menschen *Zaddik*, Gerechter, und *Hasid*, Liebreicher und Gnädiger, genannt werden. Beide, Gott und Mensch, sind sich hier gleich - oder besser sie sollen sich hierin gleich oder zumindest ähnlich werden. Gott ist stets *Hasid* und *Zaddik*, der Mensch soll dies erst werden. Dies ist seine Aufgabe in seinem Leben.¹

¹ Zum Folgenden vergleiche die ausführlichen Darstellungen in K.E. Grözinger. *Jüdisches Denken. Theologie, Philosophie, Mystik*, Bd. I: *Vom Gott Abrahams zum Gott des Aristoteles*.

Die rabbinische Literatur hat diese Aufgabe des Menschen, wie Gott zu werden, oder ihm ähnlich zu werden, mit der Lehre vom Menschen als *Zelem Elohim*, als Ebenbild Gottes, verbunden. *Zelem Elohim* wird demnach der Mensch dadurch, dass er Gottes liebevolles und gerechtes Handeln nachahmt. Die biblische Grundstelle der Lehre von des Menschen Gottebenbildlichkeit „Lasset uns einen Menschen machen in unserem Ebenbild und in unserer Ähnlichkeit“ (Gen 1,26) deutet der rabbinische Midrasch darum einmal so:

Der Heilige, Er sei gesegnet, der Gerecht und Aufrichtig heißt, hat den Menschen alleine deshalb in seinem Bilde [*Zelem*] erschaffen, damit der Mensch gerecht und aufrichtig sei, wie Er selbst!²

Zelem Elohim ist der Mensch dann, wenn er *Zaddik* wird wie Gott selbst. Die berühmte Stelle im Talmud (Sota 14a) stellt deshalb die Frage, wie denn ein Mensch Gott nachfolgen könne. Die Antwort ist: Er kann Gott in seinem ethischen und liebevollen Handeln nachfolgen:

Was bedeutet das Wort der Schrift: „dem Herrn, eurem Gott, gehet nach“? [Dtn 13,4] Kann denn der Mensch der Schechina nachfolgen, wo doch die Schrift sagt: „Denn der Herr, dein Gott, ist ein verzehrendes Feuer!“ [Dtn 4,24] Vielmehr: Der Mensch soll den Verhaltensweisen [*Middot*] des Heiligen, Er sei gesegnet, nachfolgen: So wie Er Nackte bekleidet [...] so kleide auch du die Nackten. Der Heilige, Er sei gesegnet, besuchte die Kranken, [...] so besuche auch du die Kranken. Der Heilige, E.s.g., tröstete die Trauernden, [...] so tröste auch du die Trauernden! Der Heilige, E.s.g., bestattete die Toten [...] so bestatte auch du die Toten! (Sota 14a)

Spätestens mit dieser Aufforderung, Gottes *Hesed* und *Zedaka* nachzufolgen, Gottes *Middot* nachzuahmen, wird deutlich, was die Grundlage der biblischen Rede von Gottes *Hesed* und *Zedaka* ist. Wo von Mensch und Gott gleichermaßen *Hesed* und *Zedaka* erwartet wird, werden Gott wie Mensch in allererster Linie als ethisch handelnde Personen verstanden. Der Mensch soll handeln wie Gott handelt - darin sollen sie sich im Maße des Möglichen gleich werden. Die biblische und rabbinische Rede von Gott als Liebendem und Gerechtem sind demnach zutiefst anthropomorphe Redeweisen, denn ethisch

Frankfurt/Main: Campus, 2004 und Bd. II: Von der mittelalterlichen Kabbala zum Hasidismus. Frankfurt/Main: Campus, 2005.

² mTanhuma, bereshit § 7 (S. 8a).

handeln kann nur ein körperliches menschliches Wesen, eine menschliche Person. Auch wenn Bibel wie rabbinische Literatur nicht müde werden, den großen Unterschied zwischen Gott und Mensch zu betonen, bleibt das Gesagte dennoch richtig. Die menschliche Person soll das Handeln der göttlichen Person nachahmen, nur darin, in nichts anderem, kann er Ebenbild Gottes werden - dies wenigstens war die dezidiert rabbinische Deutung der Lehre vom *Zelem Elohim*.

Diese für die ethische Unterweisung so wichtige und zentrale Redeform vom göttlichen Vorbild, dem der Mensch folgen soll, ist allerdings mit dem Eindringen der griechisch arabischen Philosophie in das mittelalterliche Judentum zerbrochen. Schon für den ersten großen mittelalterlichen Theologen Rav Sa'adja Ga'on (882-942) ist eine solche anthropomorphe Rede von Gott blasphemisch, denn, so Sa'adja, Gott ist so unvergleichlich und vom Menschen so sehr verschieden, dass man ihn nicht mit menschlichen Qualitäten bezeichnen und beschreiben kann. Diese radikale Wende zu Beginn des jüdischen Mittelalters muss hier kurz verfolgt werden, weil sie für das Verständnis der Kabbala unabdingbar ist.

Das kausale Denken der mittelalterlichen Philosophen und Theologen führte sie zu der Auffassung, dass Gott die Ursache aller Ursachen ist, welche die Welt hervorbrachten. Diese erste Ursache muss nun aber eine absolute Einheit sein und darf keinerlei Zusammensetzung besitzen. Denn alles, was zusammengesetzt ist, muss eine weitere Ursache vor sich haben, und dies soll ja für Gott gerade ausgeschlossen sein. Damit ist für Gott ausgeschlossen, dass er ein Körper ist noch auch eine Person.

Dieses Ergebnis ist nun für die traditionelle jüdische Religion im höchsten Maße beunruhigend, denn mit dieser Aussage von der Unkörperlichkeit Gottes werden die zentralsten Aussagen der traditionellen jüdischen Frömmigkeit in Frage gestellt. Sa'adja selbst führt die Konsequenzen seines Denkens mit aller wünschenswerten Deutlichkeit vor Augen, wenn er dies auch völlig emotionslos und fast distanziert tut. Er stellt lapidar fest: Wenn Gott kein Körper ist, dann gelten für ihn auch nicht die zehn aristotelischen Kategorien, die zur Erfassung und Beschreibung von Körpern dienen und durch die ein Körper definiert ist. Das heißt, Gott hat erstens weder Substanz oder Wesen noch zweitens Quantum, drittens Qualität, viertens Relation zu anderen Körpern, fünftens: er steht

außerhalb der Räumlichkeit, sechstens: außerhalb der Zeit, er hat siebentens keine Lagen wie Sitzen oder Stehen, hat achtens keinen Besitz, noch neuntens Tun oder Wirken wie auch zehntens kein Erleiden.³

Die Folgen dieser Negierung der zehn Kategorien bezüglich Gottes sind für die biblisch-rabbinische Redeweise von Gott schockierend und radikal, wie einige herausgegriffene Beispiele veranschaulichen mögen.

Spricht man Gott z.B. ein Wesen/Substanz ab, bedeutet dies, dass man ihn nicht definieren oder zur Erhellung dieses seines Wesens mit einer der fünf erschaffenen Hauptklassen, der Minerale, Vegetation, animalischen Wesen, den Sternen oder Engeln, vergleichen kann. Keine dieser erschaffenen Gruppen von Wesen kann uns einen Anhalt und Vergleichspunkt für Gottes Wesen bieten, denn Wesen oder Substanz ist eine körperliche Kategorie. Und da die menschliche Sprache und menschliches Denken auf dem Definieren und Vergleichen beruht, bedeutet das, dass man über Gottes Wesen schlechterdings nichts sagen kann. Gott ist unvergleichlich:

Denn vom Schöpfer, Er sei gesegnet, haben wir ja die bestimmte Überzeugung, dass er alles gemacht hat und darum kein Wesen [Substanz] noch Akzidenz noch irgend ein Attribut übrig bleibt, womit man ihn beschreiben kann [...]. Darum ist es unmöglich, von ihm irgend etwas auszusagen, wie über die Dinge, die Er geschaffen.⁴

Was diese Aussage für den Glauben, dass der Mensch das Ebenbild Gottes sei, bedeutet, lässt sich leicht erahnen. Zuvor sollte man sich vergegenwärtigen, was ein solcher Satz für die traditionelle jüdisch-biblische und rabbinische Frömmigkeit bedeutet, in der ganz unbefangen von Gott als Vater, König, Richter, Kriegsmann oder Retter geredet wird - allesamt Ausdrücke aus der

³ Zu den Kategorien s. Eduard Zeller. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Hildesheim: Olms, 1963 (5.-7. unveränd. Aufl., Neudruck d. 4.-6. Aufl. 1919-23); und siehe Fußnote 4 K(afih), S. 97-110; Sl(utzki), S. 48-55; F(ajjumi), S. 161-184.

⁴ *Sefer ha-nivhar be-Emunot uve-de'ot le-Rabenu Sa'adyah Ben Josef Fayumi*. J. Kafih (ed.). Yerushalayim: Sura, 1970, S. 96 f, nachfolgend als K abgekürzt; *Sefer ha-Emunot veha-De'ot*. D. Slutzki (ed.). Yerushalayim: Lewin-Epstein, [o.J.], S.48 (Neudruck d. Ausg. Leipzig: Vollrath, 1864), nachfolgend als SL abgekürzt; Saadja Fajjumi. *Emunot we-Deot oder Glaubenslehre und Philosophie*. Übers. von Julius Fürst. Hildesheim-New York: Olms, 1970, S. 160 (Neudruck d. Ausg. Leipzig: Wigand, 1845), nachfolgend als F abgekürzt.

körperlich menschlichen Welt, die nun mit Gott unvergleichlich erklärt wird. All dies soll nunmehr von der Rede über Gott ausgeschlossen sein! Er kann nicht Vater, nicht König, nicht *Hasid* und *Zaddik* genannt werden.

Entsprechend verheerend erscheint die Leugnung der nächsten Kategorie, der Quantität. Sa'adja erörtert sie als Bezeichnung der Körpermaße und Körperteile. Die biblische Rede von Gottes Augen, Ohren, Mund und Händen verbietet Sa'adja darum. Nach seiner Auffassung ist es verboten, sie in ihrem eigentlichen Sinne zu verstehen, da sie mit der göttlichen Wirklichkeit nicht das Mindeste zu tun haben.

Fast noch anstößiger muss die Leugnung der vierten Kategorie, der Relation, erscheinen. Sa'adja sagt dazu:

Hinsichtlich der Kategorie der Beziehung muss ich sagen, dass man dem Schöpfer unmöglich etwas in der Art der Körper zugesellen noch mit ihm in Beziehung setzen kann, denn Er ist ewig, und kein Geschöpf steht Ihm zur Seite und steht in einer Beziehung zu Ihm.⁵

Das bedeutet, die der jüdischen Religion in Bibel und in der talmudischen Literatur so geläufigen Schilderungen der Beziehung zwischen Gott und Volk Israel, zwischen Gott als Vater der Israeliten oder als König seiner Knechte werden von Sa'adja allesamt für eigentlich unzulässig erklärt, denn zwischen Gott, dem Körperlosen, und dem Menschen oder der Welt von Körpern kann es schlechterdings keine Beziehung geben. Eine solche gibt es nur für Körper untereinander. So sagen auch die zentralen hier zu verhandelnden religiösen Begriffe *Hasid* (Frommer), *Zaddik* (Gerechter) sowie Frevler und Sünder nichts über ein reales Verhältnis des Menschen zur Gottheit aus, denn all dies sind Relationsbegriffe, die bei der neuen Gottesvorstellung nicht mehr greifen. Gott hat keine Attribute, wie sie dem Menschen zugeschrieben werden können. Er ist nicht *Hasid* und nicht *Zaddik*, er handelt nicht, weder mit *Hesed* noch mit *Zedaka* - alles unzulässige Aussagen über Gott.

Diese Begriffe sind laut Sa'adja allein Redeweisen, die vom innermenschlichen Sprachgebrauch entliehen sind, die Innerweltliches beschreiben, aber in keiner Weise das Verhältnis des Menschen zu Gott, das es ja nicht geben kann, sachgerecht wiedergeben.

⁵ K, S. 105; SI, S. 52; F, S. 175.

Noch bestürzender erscheint es, wenn Sa'adja dem Schöpfer die Kategorie des Tuns abspricht. Gott kann nicht handeln. Dies tun nur Körper. Er hat also die Welt nicht „gemacht“, Israel nicht geführt, denn alle diese Begriffe beschreiben menschlich-körperliches Handeln, das es bei Gott nicht gibt.

Die Konsequenz, die Sa'adja Ga'on ausdrücklich aus diesem neuen Denken zieht, ist, dass er auch die Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen abweist, sie ist nur eine Metapher für die Sonderstellung des Menschen. Aber Ebenbild Gottes, auch nicht in dem rabbinisch-ethischen Sinn, kann der Mensch keinesfalls sein.

Mit diesen Lehren ist das Ende der Rede von Gottes *Hesed* und Gottes *Zedaka* als ethischen Qualitäten gekommen, denn Gott hat keine Attribute, die sein Wesen beschreiben könnten. Die traditionelle religiöse Rede von Gott erfährt damit eigentlich ihren Abschluss.

Lösungen

Die Frage, wie man trotz dieses Verdiktes noch von Gott reden könne, ist fortan zu einer zentralen Frage der mittelalterlichen jüdischen Theologie und Philosophie geworden. Ein erster Versuch, verantwortlich von Gott und seiner Beziehung zum Menschen reden zu können, war die Spiritualisierung nicht nur des Gottesbegriffes sondern auch des Menschenbildes. Ich will hierfür das Beispiel der Aristoteliker anführen - also Avraham Ibn Da'ud (1110-1180) und Moses Maimonides (1135-1205). Nachdem zum Beispiel *Hesed* und *Zedaka* als ethische Kategorien nicht mehr geeignet waren, eine Gemeinsamkeit von Gott und Mensch zu postulieren, haben sich die Aristoteliker angeschickt, das Wesen des Menschen nicht mehr über seine körperliche Personhaftigkeit zu definieren, sondern über dessen Intellekt. Danach ist es der Intellekt des Menschen, der ihn zum Menschen macht. Und diesen Intellekt empfängt der Mensch aus dem himmlisch-göttlichen Bereich der Intellekte, die man traditionellerweise die Engel nannte. Auch Gott selbst ist dann gleichsam die höchste Stufe des Intellektuellen. Der Mensch kann nach dieser neuen Konzeption wieder Ebenbild Gottes genannt werden, aber eben nur hinsichtlich seines Intellektes. Avraham Ibn Da'ud sagt dies u.a. so:

Das Wort Gottes, Er sei erhoben, [Lasset uns einen Menschen machen] „in unserem Bilde und in unserer Ähnlichkeit,“ bedeutet dies: Er lässt nur auf den Menschen von allen jenen, die

unter den Himmeln sind, eine Form strahlen, die intellektuell ist, die ihn zum Reden befähigt und eine Engelform ist, so dass er dadurch den Engeln gleicht. [...] in diesem Falle bezieht sich das [biblische Wort] Zelem, Ebenbild, auf etwas Nicht-Körperliches. Damit will ich sagen, es bedeutet Nachahmung. [...] Das Wort Zelem bezieht sich nicht auf Körperliches, sondern auf die imitatio⁶ und die Engel werden vom Menschen darin nachgeahmt, dass er spricht [d.h. vernunftbegabt ist].⁷

Aber trotz dieser spiritualistischen Lösung der mensch-göttlichen Gemeinsamkeit blieb die traditionelle Rede von Gott ausgeschlossen. Noch immer konnte man nicht von Gottes *Hesed* und *Zedaka* reden, denn dies sind, wie oben schon gezeigt, Relationsbegriffe und Handlungsmodalitäten, die es beide bei Gott nicht geben kann. Sollte darum auf die traditionelle Rede von Gott, welche ja das tägliche Gebet in der Synagoge prägte, aufgegeben werden? Nein, sagt Maimonides, man muss nur verstehen, was es bedeutet, wenn man von Gott als Vater oder König spricht, wenn man ihn *Hasid* oder *Zaddik* nennt oder auf seine *Hesed* und *Zedaka* baut.

Maimonides sagt, alle die Attribute, die wir Gott beilegen, haben nichts mit Gott selbst, haben nichts mit seinem Wesen zu tun. Gott wirkt in der Welt stets auf eine einzige und einfache Weise, die wir Menschen in der Welt allerdings als eine Vielzahl von Wirkungen wahrnehmen. Maimonides erklärt dies am Beispiel des Feuers.

Ein und dasselbe Feuer lässt manche Dinge schmelzen, andere gerinnen, bringt weitere zum Kochen und verbrennt wieder andere. Manche Dinge macht es weiß und wieder andere schwarz. Und dennoch ist es einzig und allein die eine Natur des Feuers, welches diese verschiedenen Wirkungen hervorbringt⁸ - so auch Gott: Alle Wirkungen in dieser Welt sind von seinem einzigen und einfachen Wesen hervorgebracht. Es wäre aber falsch, von diesen irdischen Wirkungen auf

⁶ Hiquj.

⁷ Avraham Ibn Da'ud. *Emunah ramah* II, 6, 1. *The Exalted Faith*. Übers. u. kommentiert v. Norbert M. Samuelson, hrsg. v. Gershon Weiss. Rutherford: Fairleigh Dickinson University Press, 1986, S. 235; heb. 198b, Zl. 15. *Das Buch Emunah Ramah oder: Der erhabene Glaube*. Verfaßt von A. Ben David Halevi, übers. von Simson Weil. Berlin: Lamm, 1919, S. 116.

⁸ Moses Ben Maimon. *Führer der Unschlüssigen*, Vol. I, Kap. 53. Übers. v. Adolf Weiss. Hamburg: Meiner, 1972, S. 171 (Neudruck d. Ausg. Leipzig: Meiner, 1923).

Gottes Wesen zu schließen, so wenig, wie man von den verschiedenen Wirkungen des Feuers auf das Wesen des Feuers schließen kann.

Da also Aussagen über Gottes Wirken in der Welt legitim sind, schließt Maimonides: Alle in der Bibel vorkommenden Attribute Gottes sind nichts als die Darstellungen seiner Wirksamkeit.⁹ Diese Aussagen werden nicht hinsichtlich Gottes gemacht, nicht hinsichtlich seines Wesens, sondern allein hinsichtlich der Geschöpfe, die von ihm hervorgebracht und beeinflusst worden sind.¹⁰

Sagt man also Gott ist gerecht, so bedeutet das nur, dass in der Welt etwas geschehen ist, von dem wir glauben, dass es gerecht ist und letztlich auf die erste Ursache zurückgeht.

Der Gewinn gegenüber Sa'adja ist der, dass man nun wieder in der traditionell religiösen Sprache über Gott reden kann, aber dies ist ein Reden, das doch nur von innerweltlichem Geschehen redet und vom menschlichen Urteil über dieses Geschehen, nicht aber letztlich über Gott.

Die Lösung der Kabbala

Ich muss an dieser Stelle eine kleine Bemerkung voranschicken. Wenn ich hier von der Kabbala spreche, so ist das eine sehr grobe Vereinfachung, richtiger wäre, von den unterschiedlichen Modellen und Systemen der Kabbala zu sprechen.¹¹ Doch sei hier die Vereinfachung erlaubt, um das Wesentliche sichtbar zu machen.

Die Kabbalisten sind als mittelalterliche Denker tief von den Gedanken der Philosophie beeinflusst. Wie die Philosophen sind sie überzeugt, dass man über das Wesen Gottes nichts sagen kann und dies nicht erkennen kann. Dies bringen sie in der philosophischen Formel von Gott als dem *En Sof*, dem Unendlichen, zum Ausdruck. Über das Unendliche kann man schlechterdings nichts sagen. Allerdings wollten auch die Kabbalisten sich damit nicht begnügen. Um über

⁹ *Führer der Unschlüssigen*, Vol. I, 53, S. 173.

¹⁰ Dazu vgl. David Kaufmann. *Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Sa'adja bis Maimuni*. Hildesheim: Olms, 1982 (Neudruck d. Ausg. Gotha: Perthes, 1877).

¹¹ Dazu s. K.E. Grözinger. *Jüdisches Denken*, Bd. II. *Von der mittelalterlichen Kabbala zum Hasidismus*. Frankfurt/Main [u.a.]: Campus-Verl., 2005.

den Unaussprechlichen dennoch reden zu können, auch in anthropomorpher Weise, suchten auch sie nach neuen, typisch mittelalterlichen Wegen.

Zunächst kann man feststellen, dass auch sie das Maimonidisch-aristotelische Modell aufgriffen und sagten: Alle Bezeichnungen, Attribute und Namen, die wir Gott beilegen, sind allesamt nur Wirkattribute im maimonidischen Sinn. Das heißt, wenn wir Gott *Hasid* und *Zaddik* nennen, hat auch dies nichts mit seinem Wesen zu tun, sondern benennt nur die in der Welt sichtbaren Wirkungen. Aber diese Lösung war den Kabbalisten noch zu wenig. Darum griffen sie zu einer weiteren mittelalterlichen Denkformel, die den menschlichen Gedanken über die göttlichen Wirkungen einen realeren Hintergrund geben konnten. Zwischen den beiden philosophischen Schulen der Platoniker und Aristoteliker gab es den so genannten Universalienstreit. In ihm wurde darüber debattiert, ob die von unserer Vernunft erkannten Differenzen und Unterschiede in den Dingen wirklich oder nur gedacht sind, das heißt, ob sie nur logische Deduktionen sind. Wenn man also zum Beispiel erkennt, dass in dieser Welt alles aus Materie und Form zusammengesetzt ist, stellt sich die Frage, ob diese Formen und die Materie auch getrennt voneinander existieren. Wenn wir zum Beispiel einen Goldring vor uns haben, stellt sich die Frage, ob die Ringform auch ohne die sie tragende Materie Gold existiert. Die Platoniker sagen: ja - auch die Ringform kann ohne die sie tragende Materie existieren, während die Aristoteliker meinten, die Form kommt stets nur mit der Materie zusammen vor. Das heißt, die Form als eigene Größe ist nur eine logische Deduktion im menschlichen Denken, nicht aber in der ontologischen Realität.

Entsprechend sieht Maimonides in den Wirkattributen Gottes nur logische Konzepte, wohingegen die Kabbalisten hinter diesen Wirkattributen Gottes reale Wesenheiten suchten. Diese Wirkattribute sind dann zwar nicht das Wesen des *En Sof* aber doch göttliche Wesenheiten, göttliche Wirkungen, die auch ohne das analytische Denken des Menschen in ihrer Differenziertheit bestehen und existieren. Diese ontologisch tatsächlich existierenden Wirkattribute der Kabbalisten sind nichts anderes als die so genannten *Sefirot*. Sie sind die von der verborgenen Gottheit ausgehenden Wirkungen, die als solche ontologische Realität und Wirklichkeit besitzen.

Die Konsequenz aus dieser Konzeption eines Realismus der göttlichen Wirkattribute ist, dass man nun der offenbarten Gottheit der *Sefirot* wieder alle

Attribute zuschreiben kann. Diese Zuschreibung kann nun allerdings so vielfältig sein wie die Wirkungen Gottes in dieser Welt. Und so gesehen ist es eher eine zufällige Einschränkung, dass die Kabbalisten nur von zehn *Sefirot* reden. Die noch größere Vielfalt an göttlichen Attributen wird dann allerdings dadurch erreicht, dass man jeder der zehn *Sefirot* viele unterschiedliche Wirkungen zuschreibt. Die Beschränkung auf nur zehn *Sefirot* hat natürlich seine Gründe in der jüdischen wie philosophischen Tradition: Da sind die von den Rabbinen gezählten zehn Schöpfungsworte, die zehn am Sinai gesprochenen Worte (Gebote) der göttlichen Selbstoffenbarung, sodann die zehn Grundzahlen des *Sefer Jezira* und schließlich die zehn Zwischenursachen oder Intellekte der mittelalterlichen Aristoteliker.

Aber wie gesagt, jede der zehn *Sefirot* trägt nun eine Vielzahl von göttlichen Attributen, zu denen auch *Hesed*, *Hasid*, *Zedek*, *Zaddik* und *Zedaka* gehören. Über deren Verortung und Bedeutung werden wir anschließend noch zu sprechen haben. Zuvor ist es allerdings vonnöten, darüber nachzudenken, wie sich der konstatierte Universalienrealismus der Kabbala zu den sprachlichen Ausdrucksweisen verhält.

Um es kurz vorweg zu sagen. Das menschliche Wort, die menschlich formulierten Wirkattribute Gottes stehen zu diesen Attributen selbst in einem Verhältnis, das man als Symbolik bezeichnet. Das heißt, die sprachlichen Attribute sind nicht nur konventionelle Worthülsen, mit denen man etwas gemäß einer innermenschlichen Übereinkunft ausdrückt. Nein, die Symbolbegriffe tragen in sich etwas vom Wesen des Symbolisierten. Die Symbole sind nicht einfach austauschbare Wörter für etwas sonst nicht erklärbares Göttliches, sondern sie sind unaustauschbar und unersetzbar mit dem Symbolisierten verbunden.

Jesaja Tishby unterscheidet das kabbalistischen Symbol von der Allegorie so:

[Bei der Allegorie] besteht zwischen den beiden Inhalten ein analoges oder nur zufälliges assoziatives Verhältnis und nicht mehr, wie im Gleichnis sich Bild- und Sachseite zueinander verhalten. [...] Zwischen dem Symbol und dem Symbolisierten besteht hingegen eine

dauernde Wesensbeziehung, denn die symbolische Natur ist dem Symbol selbst von allem Anfang seines Entstehens an eingepflanzt.¹²

Josef Gikatilla, einer der bedeutendsten Kabbalisten des 13. Jahrhunderts, hat in der Einleitung zu seinen *Scha'are Ora* eine Erörterung der Symbolik eingefügt,¹³ die es verdient, hier kurz betrachtet zu werden. Gikatilla spricht in dieser Definition des Symbolischen gerade von den anthropomorphen Symbolen für die *Sefirot*, wie Gottes Auge, Hand und Ohren, die ja gerade für die nun auch als Symbole zu verstehenden Bezeichnungen *Hesed*, *Hasid*, *Zedek*, *Zaddik* und *Zedaka* von Bedeutung sind. Er sagt da:

Es ist ein Großer Grundsatz zu wissen, dass das wahre Wesen des Schöpfers, E.s.g., von keinem außer Ihm selbst erfasst werden kann. [...] [Nicht einmal durch die Oberen Engel]. Und was für die Oberen gilt, trifft um so mehr auf die Unteren zu. Darum, all jene Dinge, die wir in der Tora lesen, wie zum Beispiel ›Hand‹, ›Fuß‹, ›Ohr‹, ›Auge‹ und alle übrigen dergleichen, was sind sie? Wisse und glaube, wiewohl all jene Dinge etwas über Seine Größe und Wirklichkeit sagen und sie bezeugen, kann doch kein Geschöpf das Wesen jener Hand, Fuß, Ohr und dergleichen benannten Sache erkennen und sie erforschen. Auch wenn wir im Ebenbild [Zelem] und in der Ähnlichkeit gemacht sind, so glaube ja nicht, dies sei ein Auge in der wirklichen Form eines Auges, oder eine Hand in der wirklichen Form einer Hand. Dies sind vielmehr allerinnerste Dinge der Wirklichkeit des göttlichen Seins, E.s.g., aus denen der Quell und der Ausfluss auf alle Seienden herausströmt gemäß Seiner Entscheidung.¹⁴

Also, die anthropomorphen Symbole vermitteln keine Erkenntnis vom Wesen der Gottheit, sie haben allenfalls eine die Größe Gottes bezeugende Funktion, aber dennoch entsprechen sie der innersten Wirklichkeit Gottes. Diese Dinge sind so wesentlich, als aus ihnen die Fülle Gottes herausströmt. Sie sind also

¹² Yesha'ya Tishbi. *Mishnat ha-Zohar*, Vol. I. Yerushalayim: Mosad Byalik, 1971, S. 146; *The Wisdom of the Zohar. An Anthology of Texts*, Vol. I. Zusammengestellt von Fischel Lachower u. Isaiah Tishby, übers. von David Goldstein. Oxford: Oxford University Press for Littman Library, 1989.

¹³ Josef Gikatilla. *Sha'are orah*. Yerushalayim: M. 'Atiyah, 1960 (Neudruck d. Ausg. Warschau: Orgelbrand, 1883); Rabbi Josef, the son of Abraham Gikatilla. *Sha'are orah. Gates of Light*. Übers. v. Avi Weinstein. San Francisco: Harper Collins, 1994. Dazu siehe Bo'as Huss. *Hagdarat ha-semel shel R. Yosef Gikatilla ve-gilguleha be-sifrut ha-Kabalah*. In: *Kolot rabim. Sefer ha-zikaron le-Rivkah Shats-Ufenhaimer*. Hrsg. v. Rahel Eli'or und Yosef Dan. Yerushalayim, 1996, S. 157-176 und vgl. Grözinger, *Jüdisches Denken*, Bd. II, S. 437.

¹⁴ *Sha'are orah*, S. 2a, Sha'ar 1.

nicht Allegorie im Sinne der Philosophen, sondern sie treffen auf Gott wirklich zu, aber eben nicht in der irdischen „Form“. Diese „Dinge“ sind Namen, um Göttliches zu benennen, wie der Name des Menschen diesen benennt und etwas über ihn sagt.¹⁵ Diese Dinge weisen auf Gott hin, sagen aber nichts über sein Wesen aus und sind nicht Gleichnis oder Metapher für ihn. Darum sagt Gikatilla in der Fortsetzung:

Wisse und verstehe, dass zwischen ihm und uns hinsichtlich des Wesens und der Gestalt keinerlei Ähnlichkeit besteht, vielmehr ist es die Absicht der Formen der Glieder an unserem Körper, die in der Ähnlichkeit gemacht sind, verborgene und höchste Hinweis-Zeichen [*Simanim*] zu sein, welche die Vernunft nicht erkennen kann. Sie sind nur ein Benennungszeichen [*Sikkaron*]. So wie wenn man ›Re’uven Ben Ja’akov‹ schreibt, so sind ja diese Buchstaben nicht in der wesenhaften Form, Gestalt und Wesen von Re’uven Ben Ja’akov, sondern sie sind nur ein Hinweis - so ist dieses geschriebene Re’uven Ben Ja’akov ein Hinweis auf jenes Wesen und jene Gestalt, die Re’uven Ben Ja’akov genannt wird.¹⁶

Was nun aber dies bedeutet, was das Hinweiszeichen auf die wirkliche göttliche Realität an Wesentlichem in sich trägt, sagt Gikatilla in der Fortsetzung:

Und da JHWH, Er sei gesegnet, uns würdigen wollte, erschuf er am Körper des Menschen eine Anzahl verborgener und sichtbarer Glieder in der Ähnlichkeit des Hinweiszeichens auf die Merkava [das heißt auf die Zehn *Sefirot*]. Und wenn dann dem Menschen zuteil wird, eines von seinen Gliedern rein zu machen, dann ist dieses Glied eine Art Thron für jene obere innere Sache, die mit dem Namen dieses Gliedes benannt wird, sei es das Auge, die Hand oder die übrigen. Und wie geschieht dies? Wenn zum Beispiel ein Mensch sich hütet, mit seinen Augen nicht auf Unzüchtiges oder sonst Tadelnswertes zu blicken, sondern nur auf das JHWH Heilige und zu seinem Dienst gehörige, dann wird dieses Auge wie ein Thron für jene Sache, die oben Auge genannt wird, und so die Hand und der Fuß und die übrigen Glieder.¹⁷

Zwischen dem Symbol und dem Symbolisierten besteht demnach nicht ein epistemischer Zusammenhang, sondern ein dynamisch-performativer. Die Handlung mit einem der menschlichen Glieder hat Auswirkungen auf jene obere Sache, die mit dem Namen dieses menschlichen Gliedes benannt wird. Dies ist gleichsam der wesenhafte Zusammenhang. Nicht einer des Wesens, sondern

¹⁵ Huss, aaO., S. 161.

¹⁶ *Sha’are orah*, S. 2b, Sha’ar 1.

¹⁷ *Sha’are orah*, S. 2b, Sha’ar 1.

einer der Resonanzfähigkeit. Es ist dieser Zusammenhang, der uns im Folgenden noch begegnen soll.

Die Verortung von Hesed und Zedek im kabbalistischen Baum

Werfen wir zunächst einen kurzen Blick auf den Sefirotbaum, um die genannten Begriffe geographisch zu verorten, um hernach die inhaltlichen Konsequenzen kennenzulernen.

Das Symbol von *Hesed* ist in seiner höchsten Form zunächst der obersten, allerersten *Sefira* zugeordnet. Sodann taucht es wieder als erstes der sieben unteren *Sefirot* auf (*Sefira* IV), welche als die sieben Tage der Schöpfung gelten. Als solche haben sie einen ursächlichen Zusammenhang mit der Entstehung und Erhaltung der Welt.

Das Symbol des *Zaddik* gehört in der Regel der neunten *Sefira* zu, wohingegen die *Zedek* durch die zehnte *Sefira* repräsentiert ist. Demgegenüber ist der Begriff *Zedaka* gleichsam kein statisch zugeordneter, sondern ist ein dynamischer Begriff, der ein Geschehen zwischen *Zaddik* und *Zedek* beschreibt, wozu wir später noch kommen werden.

Diese geographische Verortung zeigt bereits einen wichtigen Unterschied zwischen den beiden Wurzelgruppen. *Hesed* steht zunächst - in *Sefira* I - in der Mitte und am Anfang vor jeglicher Differenzierung. Sodann taucht es im Rahmen der Differenzierung auf der rechten Seite auf. Die rechte Seite steht für die unbegrenzte Liebe Gottes, während ihr gegenüber die linke Seite steht, welche hier als *Din*, das heißt Gericht oder Recht, zu übersetzen ist. Das Gegenüber der unqualifizierten, unbegrenzten Gottesliebe ist hier das begrenzende und qualifizierende Gericht.

Nach dieser Dualisierung steht die *Zaddik*- und *Zedek*-Gruppe wieder in der Mitte, als etwas, das die Differenzierung in die beiden Pole wieder zusammenführt und miteinander verbindet.

Hesed im kabbalistischen Baum

In seinem Scha'are Ora beginnt Josef Gikatilla seine Besprechung der *Sefira Hesed* mit einer grundsätzlichen Definition, wann man von *Hesed* reden kann. Und anschließend lässt er uns sogleich wissen, wo und wann sich dieser *Hesed* Gottes gleich von allem Anbeginn zeigte.

Zunächst die Definition:

Hesed ist, wenn man etwas tut, was man von Seiten des Rechts nicht tun muss, sondern wenn man es aus freier Entscheidung und eigenem Willen tut, ohne jeglichen Zwang. Und wenn man diese Sache aus reiner Güte tut - dies ist Hesed. Also das Gegenteil von dem, was man gezwungenermaßen tut.¹⁸

Mit dieser Definition entspricht Gikatilla der rabbinischen Tradition der *Middat Hasidut*, das heißt der Verhaltensweise eines *Hasid*, der Dinge tut, die das Recht von ihm nicht verlangt. Die Rabbinen nannten dies das Handeln innerhalb der Rechtslinie.¹⁹ Solche Fälle sind zum Beispiel, wenn man auf Zahlungen verzichtet, die einem von Rechts wegen zustehen, oder wenn man seinem Nächsten entgegenkommt und ihm hilft und gibt, wo das Recht dies nicht verlangt.

Gott selbst hat, nach der Auffassung unseres Kabbalisten so gehandelt, als er die Welt erschuf. Darum sagt er:

Diese Midda, das heißt diese Eigenschaft, die den Namen 'El trägt, ging der Welt voran. So hat der Herr, E.s.g., die Welt mit Hesed erschaffen und nicht weil Ihm etwas gefehlt hätte. Sondern er erschuf die Welt aus vollkommenem Hesed, d.h. vollkommener Liebe, um seinen Geschöpfen Gutes zu tun, um ihnen gemäß seines großen Erbarmens und seiner großen Liebe [Hesed] einen Teil und ein Erbe zuteil werden zu lassen. [...] Du musst aber wissen, dass die Welt mit dem oberen Hesed erschaffen wurde und mit dem Hesed Avrahams [Sefira IV] und den Hasde David [Sefira X] [...].²⁰

Die Selbstoffenbarung des verborgenen Gottes, die schließlich zur Welterschöpfung führte, ist ein Akt des reinen *Hesed*, der reinen göttlichen Liebe und Freiwilligkeit. Darum ist die erste Sefira der obere *Hesed*, die vierte, am Beginn der sogenannten sieben Tage der Schöpfung, die innersefirische Realisierung dieses *Hesed* und schließlich in der zehnten *Sefira* die Realisierung in die geschöpfliche Welt hinaus. Der *Hesed* Gottes ist hier strukturell verankert - nicht mehr einfach ein Impuls einer Person. Dieses strukturelle Grundmuster des *Hesed* gilt es wahrzunehmen, denn er ist das Grundmuster der göttlichen

¹⁸ *Sha'are orah* VII, S. 78b.

¹⁹ So definiert auch der *Zohar* II, 170a.

²⁰ aaO. S. 78b; u. vgl. *Sefer Shekel ha-kodesh le-R. Mosheh di L'ion*. Hehidir 'al pi kitve yad ve-hosif mavo Sharl Mopsik. Los Angeles: Hotsa'at Keruv, 1996, S. 7.32.

Wirkungen in der Welt. Dieser ausschließlich gottgewollte Liebeserguss steht an den entscheidenden Stellen der Weltwerdung, der nicht auf eine Notwendigkeit gegründet ist und schon gar nicht auf das Verdienst der begünstigten Empfänger. In diesem Sinne sagt es auch der *Sohar*: „Der Hesed steigt hinab und breitet sich drunten aus und ernährt alle, Gerechte und Frevler gleichermaßen.“²¹ Alle unverdienten Wohltaten Gottes für den Menschen fließen aus dem *Hesed*, so auch die Tora, und überall da, wo Gott Israel unverdient Gutes tut.²²

Der in der göttlichen Weltstruktur verankerte *Hesed* ist es, der sich auch in die kollektiven und individuellen Rechtsverfahren der Menschen vor Gott einschaltet. In diesem Zusammenhang wird zuweilen wie im rabbinischen Midrasch in mythologischer Sprache geredet:

Wisse, die Middat Hesed durchforstet die Verdienste eines jeden Menschen. Und wenn ein Mensch Verdienste und Übertretungen zu verzeichnen hat, kommt die Middat ha-Din, um den Menschen wegen seiner Übertretungen zu bestrafen. Da spricht die Middat Hesed: Wenn die Hand des Menschen gesündigt und eine Strafe verdient hat, so war doch sein Auge gerecht und hat nicht gesündigt und hat eine Mizwa getan! Wenn du nun den Körper dieses Menschen bestrafst, dann leidet ja auch das Auge und wird ohne Recht bestraft. Sollte etwa der Gerechte mit dem Frevler getötet werden, so dass der Gerechte wie der Frevler ist? [Gen 18, 25]. Und in dieser Weise verhindert die Middat Hesed manches Verhängnis, das in die Welt kommen sollte.²³

Trotz dieser sehr personalistischen Redeweise bleibt das Ganze für den Kabbalisten doch in der göttlichen Weltstruktur verortet, entspricht eher einem Verwaltungsapparat als einem spontanen Geschehen. Es ist darum wert, eigens nochmals auf die Strukturhaftigkeit der *Middot* Gottes zu verweisen, darauf dass z.B. der *Hesed* nicht von Mal zu Mal neu in Gang gebracht werden muss, sondern dass die Struktur von selbst in Gang bleibt. Der *Hesed* ist ein Strukturelement der göttlichen wie der irdischen Welt und wirkt als solches nicht nur im menschlichen und geschichtlichen Bereich, sondern in allen Bereichen der Schöpfung. So entströmen die Elemente den göttlichen *Middot*, aus *Hesed* das Wasser, aus *Din* das Feuer. Aus *Hesed* kommt das weiße Metall des Silbers, aus *Din* das rote Gold. Hinsichtlich der Himmelsrichtungen ist der

²¹ *Zohar* II, 168b; vgl. *Shekel ha-kodesh*, S. 33f. 44.

²² *Shekel ha-kodesh*, S. 33.

²³ *Sha'are orah*, VII, S. 78b.

Hesed der Osten, während *Din* den Westen hervorbrachte.²⁴ Entsprechend kann die *Middat Hesed* als die rechte Hand der göttlichen Welt bezeichnet werden, die als solche zum Beispiel für die Sühne des Menschen bereitsteht.²⁵ Sie ist die *Midda* auf der rechten Seite, die „stets offen ist, um jedem Bittsteller etwas zukommen zu lassen.“²⁶ Sie ist das Lohninstrument Gottes, dem das Strafinstrument mit der *Middat ha-Din* gegenübersteht.²⁷

Zaddik, Zedek und Zedaka

Werfen wir abschließend noch einen Blick auf die *Zaddik, Zedek, Zedaka*-Gruppe, die innerhalb des Sefirotischen Systems einen anderen spezifischen Funktionszusammenhang einnimmt.

Zunächst gilt es anzumerken, dass *Zedek*, Gerechtigkeit, und die mit ihr verbundene Wortgruppe im System tiefer angesiedelt ist als *Hesed*. Damit wird, anders als dies noch in der rabbinischen Literatur ausgesagt ist, die Notwendigkeit des begrenzenden Rechts für die Welt um zwei Stufen tiefer gesetzt als die der *Hesed*. Selbstoffenbarung Gottes und Weltschöpfung sind zunächst ein reines Liebesgeschenk Gottes. Die Notwendigkeit der Einschränkung und Begrenzung durch die Rechtslinie folgt erst später. Das heißt konkret gesprochen, *Zedek*, und damit *Din*, die richtende Gerechtigkeit hat ihren ersten Anfang in der dritten *Sefira Bina*, also noch durchaus oberhalb der sieben Tage der Schöpfung. Das sodann rein verwirklichte und absolut strenge Recht und Gericht ist nach *Hesed* die zweite Stufe der sieben Schöpfungstage. Von nun an sind Liebe und Gericht je als Mischung möglich. Bezeichnend ist aber, dass die letzte *Sefira*, die zehnte, dann wieder *Zedek* heißt. Dies ist nach Auffassung der Kabbalisten das sanfte Recht. Das heißt, hier sind die Kabbalisten gleichsam auf die rabbinische Position eingeschwenkt, nach der es geheißen hat, dass Gott zur Weltschöpfung die *Middat ha-Din* mit der *Middat*

²⁴ *Sefer Ma'arekhet ha-Elohut*. Yerushalayim: Mekor hayim, 1963, S. 165b (Neudruck d. Ausg. Mantua, 1558).

²⁵ Menahem ben Benjamin Recanati. *Levushe Or yekarot [ha-Rekanati 'al ha-Torah]* Yerushalayim: M. 'Atiyah, 1961, 16d.

²⁶ *Sha'are orah*, VI.

²⁷ Rabad zum *Sefer Yetsirah [Hakdamat ha-Rabad]*. Yerushalayim: M. 'Atiyah, 1962, S. 8a (Neudruck d. Ausg. Warschau, 1884).

ha-Rachamim vermischt hat, um mit dieser Mischung die Welt zu erschaffen. Das heißt auch, die Kabbalisten glauben, dass für die untergöttliche Welt diese Mischung, dieses innige Verwobensein von *Zedek* und *Hesed* unabdingbar ist. Wieder wird dies durch eine Strukturentscheidung, eine Position innerhalb des sefirotischen Systems angezeigt. Die über der *Zedek* stehende neunte *Sefira*, die *Sefira Jesod*, Fundament, heißt *Zaddik*. In dieser Stellung fließen zwei rabbinische Positionen zusammen. Die erste ist die rabbinische Deutung des Proverbienverses 10,25, wo es heißt: „*Zaddik Jesod 'Olam*“. Demnach ist die neunte *Sefira*, welche die Kräfte der über ihr stehenden *Sefirot* sammelt und miteinander ausgleicht, das, was das Fundament des Bestandes der geschöpflichen Welt ist. Die zehnte *Sefira*, die *Zedek*, heißt darum zugleich auch Erde, sie ist das Urbild der weltlichen Erde, die ihrerseits Symbol für die zehnte *Sefira* ist. Die zweite Tradition, die in die neunte *Sefira* einfließt, ist die rabbinisch verstandene Josefs-Tradition. Josef, der der Verführung Stand gehalten und so die *Berit*, das heißt den Beschneidungsbund rein erhalten hat, er ist der, der durch diesen Beschneidungsbund die Fülle von oben nach unten ergießt.²⁸ Diese Ergießung des sefirotischen Segens auf die zehnte *Sefira*, auf *Zedek*, wird sodann als *Zedaka* bezeichnet. *Zedaka* ist demnach kein Prinzip, kein Handlungsmodus, sondern ein segensreicher Prozess. Hier wirkt ein weiteres Mal die altjüdisch rabbinische Tradition nach, nach welcher der Begriff *Zedaka*, Gerechtigkeit, ja schon längst die Bedeutung von Almosen, beziehungsweise Almosengeben hatte. Diese Bedeutung der Almosengabe wird in diesem Zusammenhang bewusst und *expressis verbis* aufgenommen. Der Segen der gemischten sefirotischen Kräfte, der auf die *Zedek* fließt, ist eine Almosengabe. Und in diesem Begriff sind *Hesed* als Liebesgabe und *Zedaka* als Tun der Gerechtigkeit zusammengefasst. Dieser Dreiklang von *Zaddik*, *Zedek* und *Zedaka* ist das, was der unteren Welt den sie erhaltenden Segen bringt.²⁹

Die Deutung der Gebote - die sakramentale Theurgie

Zum Abschluss meiner Ausführungen komme ich nochmals auf die Bedeutung der Symbole in der Kabbala zurück. Josef Gikatilla hatte in dem oben schon angeführten Text zur Bedeutung der kabbalistischen Symbole auf einen inneren

²⁸ *Sha'are orah* II.

²⁹ Recanati, *Levushe Or*, S. 86c.

Wesenszusammenhang hingewiesen, derart, dass das untere Symbol zum Thron für das Symbolisierte wird. Das heißt mit anderen Worten, dass die Aktivierung des irdischen Symbols eine Resonanz im Symbolisierten auslöst. Im Falle, dass das Symbol ein Gebot, eine Gebotserfüllung ist, gibt die Symbolik dem Gebot eine neue Bedeutung. Die von den Kabbalisten angeführten neuen Deutungen der Symbole lassen sich allesamt unter dem Begriff der Theurgie zusammenfassen, das heißt der Einwirkung auf das göttlich sefirotische System. Gerade hier erweist sich erneut und nachdrücklich die Bedeutung des strukturellen Denkens der Kabbala. Ich hatte schon mehrfach darauf hingedeutet, dass die sefirotische Struktur ihre Fortsetzung in der geschöpflichen Welt hat. Und gerade dank dieser Strukturanalogie können die unteren Symbole auf das Symbolisierte einwirken.

Für die hier interessierende Thematik bietet sich natürlich das Beispiel der *Zedaka*, des Almosens an. Zwar ist irdisch betrachtet, das Almosen eine Hilfsgabe für den nächsten Menschen. Kabbalistisch betrachtet ist *Zedaka* eine Hilfsgabe für die gesamte Schöpfung. Denn durch die irdische Gebotserfüllung wird das himmlische „Almosen“, die sefirotische *Zedaka* ausgelöst, der *Zaddik* ergießt sich mit *Zedaka* in die *Zedek*. Und dieser Überfluss kommt sodann den unteren Welten zugute.³⁰ Hören wir noch einmal Josef Gikatilla:

Das Gebot der *Zedaka* [das heißt des Almosengebens] ist das Mysterium der Verbindung der Sefirot und ihrer Vereinigung und dies bringt Frieden zwischen *Zaddik* und *Zedek*. Die ist jedermann ersichtlich. Denn da lernst du, dass die drei ähnlichen Begriffe [oder: Namen], *Zaddik*, *Zedek* und *Zedaka* das Zelt zu einem ganzen verbinden [...] denn *Zedaka* verbindet zwischen *Zaddik* und *Zedek* und so bringt sie Frieden bei den Oberen wie bei den Unteren und sie bringt Segen und Fülle und Emanation in die Welt und bewirkt die vollkommene Einheit.

Und das muss der Mensch bei jedem einzelnen Gebot der Tora bedenken, nämlich wie viele Welten er durch deren Erfüllung erhält und wie viele er zerstört, wenn er die Gebote nicht hält - oder gar wenn er solche übertritt.³¹

Der Kabbalist geht nicht als Bittsteller vor den göttlichen Thron, um Gottes Hilfe und Erbarmen zu erleben. Der Kabbalist sieht sich vielmehr in das große

³⁰ Vgl. *Sha'are orah* II, S. 17b.

³¹ *Sha'are tsedek*. Krakau: Fischer und Deutscher, 1881, S. 12b; *Sha'are orah* II, S. 19a und Recanati, *Levushe Or*, S. 86c.

Strukturnetz des Göttlichen verwoben, das die ganze Welt durchdringt. Und wenn er weiß, wie diese Landkarte aussieht, wie dieses Gewebe wirkt, muss er nur entsprechend handeln, um das zu bewirken, was Not tut. Daraus ergeben sich für ihn zwei religiöse Grundaufgaben. Die eine ist das Studium der Tora, aus der er über das Wesen dieses Gewebes lernt, und die zweite ist, gemäß dieser Erkenntnis zu handeln, sprich die Gebote zu erfüllen. Dies ist ganz traditionelles rabbinisches Judentum - aber es ist versehen mit einer Theosophie, welche die Handlungsmotivationen neu schafft und dem Menschen eine große Verantwortung auferlegt, um als Arbeiter in diesem Weinberg dessen Vollkommenheit zu bewahren oder zu erreichen. Übt er *Hesed* und *Zedaka*, so schallen ihm die entsprechenden göttlichen *Middot* entgegen, das sefirotische Echo erhält sodann die Welt.