

## Zwischen Tradition und Transformation – kabbalistische Vorstellungen und Praktiken in der religiösen Gegenwartskultur

NICOLE MARIA BAUER<sup>1</sup>

**Zusammenfassung** – In der religiösen Gegenwartskultur lässt sich seit einigen Jahren ein Transformationsprozess konstatieren, der sich vor allem durch Synkretismen von religiösen und populärkulturellen Elementen auszeichnet. Ausdruck dieses Wandels ist u.a. das Kabbalah Centre, in dem jahrhundertealte Traditionen jüdischer Provenienz mit Elementen anderer religiöser Traditionen und Versatzstücken der Populärkultur vermischt werden. Einen wesentlichen Einfluss auf diesen Prozess nimmt der sog. therapeutische Diskurs. Auf diese Weise werden die Bedeutungen und Zuschreibungen an die alten Traditionen transformiert. In dem Artikel wird diese Transformation anhand der Beispiele des Sefer ha-Sohar sowie der Meditation über die 72-Namen-Gottes beispielhaft dargestellt. In beiden Fällen handelt es sich um kabbalistische psycho-physiologische Praktiken, die in Hinblick auf die Selbstoptimierung einzelner Akteure ihrem spezifisch jüdischen Ursprung enthoben und umgedeutet werden. Sie befinden sich somit in einem Spannungsfeld zwischen Tradition und Transformation und können als Beispiel des o.g. Wandels gelten.

*Schlüsselbegriffe:* Kabbala – Religion – Spiritualität – Populärkultur – psychophysiologische Praktiken

### **Between Tradition and Transformation – Kabbalistic Ideas and Practices in the Contemporary Religious Field**

**Abstract** – In contemporary religious culture a process of transformation characterized by a syncretism of religious and popular culture has been observed in recent years. A manifestation of this kind of change is, for instance, the Kabbalah Centre, in which century-old traditions of Jewish provenance are intermingled with other religious traditions and aspects of popular culture. A major influence on this transformation is exerted by the so-called therapeutic discourse. In this way the meanings and attributions regarding the ancient traditions are transformed. In the article these transformations are described exemplarily through the Sefer ha-Sohar and the Meditation on 72-Names-of-God. Both cases are examples of cabalistic psycho-physiological practices being taken out of their specific jewish

---

1 Mag. phil. Nicole Maria Bauer ist Soziologin und promoviert am Institut für Religionswissenschaft in Heidelberg über gegenwärtige Kabbala und religiöse Identität. Sie beschäftigt sich mit Kabbala, Judentum und der Schnittstelle zwischen Religionswissenschaft, Psychotherapie und Psychoanalyse und hält Seminare darüber. Als Soziologin arbeitet sie derzeit im Qualitätsmanagement der Universität Heidelberg.

context and reinterpreted in order to support the self-improvement of individual agents. Hence they are in a field of tension between tradition and transformation and can be regarded as examples of the changes mentioned above.

*Keywords:* Kabbalah – Religion – Spirituality – Pop culture – psychophysiological practices

### *Einleitung*

Was haben Popstars wie Madonna oder Britney Spears mit Kabbala zu tun – jener ‚esoterischen‘ Tradition des Judentums, die sich seit dem 12. Jahrhundert explizit der Frage nach dem ‚Wesen‘ Gottes und des ‚Schöpfungswerks‘ [*ma‘ase bereschit*] zuwendet?<sup>2</sup>

Während sich kabbalistische Traditionen aus der Innenperspektive der jüdischen Akteure als ‚Geheimlehren‘ begreifen, die jahrhundertlang nur wenigen, die sich als besonders fromm oder gebildet erwiesen, zugänglich waren, sind kabbalistische Elemente und Praktiken gegenwärtig Teil der Populärkultur geworden. Als solche zeichnen sie sich durch ihre massenhafte Verbreitung aus.

Über die öffentliche Präsenz von Madonna, die sich seit einigen Jahren zum *Kabbalah Centre*<sup>3</sup> bekennt, bis hin zu den unzähligen Webpräsenzen und Publikationen religiöser Gruppen<sup>4</sup> oder Einzelanbietern, die meist mit tiefen Einsichten in die „verborgenen Weisheiten der Kabbala“ (vgl. Laitman, 2011) werben, ist Kabbala in den letzten Jahren von einem jüdischen Traditionsbestandteil zu einem Life-Style-Produkt geworden, welches ein sichtbarer Teil der gegenwärtigen religiösen Landschaft auch außerhalb eines jüdischen Kontextes zu sein scheint.

Die Herauslösung kabbalistischer Elemente aus ihrem jüdischen Kontext und die anschließende Vermischung mit Bestandteilen anderer religiöser Traditionen, popkulturellen oder therapeutischen Elementen ist Ausdruck eines Transformationsprozesses der gegenwärtigen religiösen Landschaft, wie er von Religionswissenschaftlern in den letzten Jahren konstatiert wurde (vgl. Prohl & Rakow, 2008: 4f.). Dieser Transformationsprozess zeichnet sich wiederum insbesondere durch religiösen Synkretismus und Innovationen aus (ebd.: 4). Kabbala ist somit

---

2 Diese geht auf die Auseinandersetzung mit der Beschreibung des Thronwagens in der Vision des Ezechiel (Hes 1,4) zurück. Aus der damit einhergehenden Auseinandersetzung entwickelte sich die sogenannte Merkava-Literatur oder Hekalot-Literatur. Diese Bezeichnungen gehen auf die hebräischen Wörter für Wagen מרכבה (*merkava*) bzw. für Paläste/Tempel היכלות (*hekalot*) zurück, die zentrale Motive in der Darstellung des Aufstiegs des Ezechiel durch die sieben himmlischen Paläste zum Thron Gottes darstellen.

3 Siehe: [de.kabbalah.com/](http://de.kabbalah.com/)

4 Z.B. *Bnei Baruch, Kabbalah Centre*

Teil einer „populären Spiritualität“ (vgl. Knoblauch, 2010) geworden, die nicht auf eine religiöse Tradition beschränkt ist.

In diesem Artikel wird zum einen am Beispiel des *Kabbalah Centres* aufgezeigt, wie sich dieser Transformationsprozess innerhalb einer religiösen Gruppierung jüdischer Provenienz vollzogen hat. Zum anderen wird deutlich gemacht, dass im Zuge dieses Transformationsprozesses zwar kabbalistische Elemente aus deren jüdischen Kontext gelöst werden, die Rezeption kabbalistischer Vorstellungen und Praktiken und der Rückbezug auf jüdisch-kabbalistische Quellen aber trotzdem eminent ist.

Die Ausgangsthese dieses Artikels ist, dass sich Repräsentationen und Formen von Kabbala im 21. Jahrhundert in einem Spannungsfeld von Transformation, Innovation und Tradition bewegen. Die ambivalente Haltung zum Judentum, die damit einhergehende Abgrenzung von ‚Religion‘ und die Hinwendung zu ‚Spiritualität‘ sind sichtbarer Ausdruck dieses un abgeschlossenen Prozesses, in dessen Zuge kabbalistische Ideen und Praktiken kontinuierlich neu ausgehandelt werden. Im Folgenden wird aufgezeigt, dass trotz des fluiden Charakters gegenwärtiger Kabbala jüdische und kabbalistische Traditionen einen signifikanten Stellenwert einnehmen, der Rückbezug auf jüdische Traditionslinien und kabbalistische Quellen im Zentrum des Aushandlungsprozesses steht und konstitutiv für die Selbstdarstellung kabbalistischer Gruppen ist. Dies wird an zwei Beispielen verdeutlicht, die im Zuge des Artikels diskutiert werden: dem *Sefer ha-Sohar* [Buch des Glanzes] und der kabbalistischen Meditation über die *72 Namen Gottes*.

### ***Historisierung und Forschungsgeschichte von Kabbala***

Kabbala ist seit dem 12. Jahrhundert die Bezeichnung einer genuin jüdischen Tradition, die sich in ihrer frühen Ausprägung mit der Auslegung biblischer und talmudischer Literatur beschäftigt, insbesondere der geheimen und verborgenen Bedeutungsebenen dieser Schriften, welche der wörtlichen Exegese einen tieferen und geheimen Sinn [sod] verleihen<sup>5</sup> (Krochmalnik, 2006: 10). Inhaltlich stellt Kabbala „keine homogene Lehre“ (Kilcher, 2001: 725) dar, sondern ist „vielmehr von Anfang an Forum und Name einer Vielzahl von Theologumena und Philosophemen im Grenzbereich zwischen mystischer Theologie, esoterischem Ritual und Religionsphilosophie“ (ebd.).

---

5 In der klassisch jüdischen Bibelexegese geht man davon aus, dass dem Bibeltext vier Bedeutungsebenen zugrunde liegen, wovon die vierte Stufe – *Sod* – für die geheime, ‚esoterische‘ Bedeutungsebene steht. Dieses System wird akronymisch nach den vier Auslegungsebenen *Pschat* (wörtlicher Sinn), *Remes* (allegorische Bedeutung), *Drasch* (interpretative Bedeutung) und *Sod* (esoterische Bedeutung) als *PaRDeS*-System bezeichnet (Krochmalnik, 2006: 10f.) und stellt als wesentliche Herangehensweise an heilige Texte im rabbinischen Judentum die Grundlage kabbalistischer Textinterpretation dar.

Seit der Etablierung der akademischen Kabbala-Forschung durch den Religionshistoriker Gershom Scholem (1897-1982) wird Kabbala als Synonym für ‚jüdische Mystik‘ verstanden,<sup>6</sup> die es mittels historisch-phänomenologischer Methoden zu erforschen gelte. Scholem machte die Erforschung von Kabbala salonfähig, indem er Kabbala als ‚jüdische Mystik‘ identifizierte und klassifizierte. Als Gegenstand der komparatistischen Mystikforschung konnte Kabbala mit anderen mystischen Phänomenen anderer Religionen verglichen werden.

Scholem, der insbesondere den Zusammenhang von kabbalistischen und gnostischen Ideen hervorhob, betrachtete Kabbala als Wiederbelebung unterdrückter mythischer Elemente im Judentum (vgl. Huss, 2011: 368). Daran anknüpfend betonten auch die Nachfolger Scholems den mythischen und symbolischen Aspekt in kabbalistischen Schriften, der bis heute die wissenschaftliche Auseinandersetzung dominiert und in der Praktik der Exegese, die als zentrales Element kabbalistischer Betätigung gilt, zum Ausdruck kommt (vgl. ebd.).

Vor dem Hintergrund einer historisch-phänomenologischen Wissenschaft von Kabbala werden bis heute in der Kabbala-Forschung einige Charakteristika kabbalistischer Narrative betont, die als Kennzeichen ‚authentischer‘ Kabbala angesehen werden: Dies ist erstens der esoterische Aspekt, der in der Vorstellung der *Torat Ha-Sod* zum Ausdruck kommt (vgl. ebd.: 369); zweitens theosophische, theurgische und mythische Konzeptionen. Drittens gilt die hermeneutische Tora- und Talmudexegese als zentrales Stilmittel kabbalistischer Schriften seit dem Mittelalter (vgl. ebd.: 370f.).

Zeitgenössische kabbalistische Autoren grenzen sich insofern von jenen klassischen Traditionen ab, als dass sowohl die theosophischen, mythischen als auch die theurgisch-magischen Elemente der ‚klassischen‘ kabbalistischen Ideen kaum noch eine Rolle spielen. Vielmehr gewannen ‚praktische‘ Elemente wie bestimmte Meditationstechniken innerhalb jüdischer und nicht-jüdischer kabbalistischer Gruppen besonders an Bedeutung. Kennzeichnend für gegenwärtige Kabbala ist ebenso die Transformation ‚theurgischer‘ Themen, wie beispielsweise die Vorstellung des Einflusses des Menschen auf das göttliche System durch das Einhalten der jüdischen Gebote. Dazu zählt auch die Vorstellung einer spirituellen Entwicklung und psychischer und physischer Heilung mittels kabbalistischer Techniken. In diesem Kontext werden von unterschiedlichen Gruppen wie dem *Kabbalah Centre* oder dem *Jewish Renewal Movement* u. a. sehr komplexe kabbalistische Narrative wie beispielsweise die Vorstellung des *Tikun*<sup>7</sup>

---

6 Scholem stellt in seinem Hauptwerk „Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen“ (1957) erstmals ein Kompendium an historischem Material zusammen, welches erst den Grundstock für die Erforschung der unterschiedlichen kabbalistischen Schriften legte (vgl. Scholem, 1993 [1957]).

7 *Tikun* bedeutet wörtlich „Wiederherstellung“ und bezeichnet damit den Prozess der Erlösung, der nach dem kabbalistischen Narrativ des „Bruches der Gefäße“ angestrebt wird um die göttliche Einheit wieder herzustellen (vgl. Necker, 2008: 222).

(Reparatur) rezipiert, oft aus deren ursprünglichen Kontext gelöst und neu ausgehandelt. Besonders kennzeichnend für kabbalistische Gruppen, die sich auch an Menschen außerhalb des Judentums richten, ist die Auflösung des ‚esoterischen‘ und elitären Aspekts, der als charakteristischer Identitätsmarker kabbalistischer Schriften galt: Das einst verborgene Wissen wird ‚gelüftet‘ und gleichzeitig wird jedem Interessierten der Zugang dazu ermöglicht. Während in der jüdische Kabbala<sup>8</sup> nur besonders frommen und religiös gebildeten Menschen der Zugang zu kabbalistischem Wissen gewährt wurde und die Einhaltung der jüdischen Mizwot [jüdische Gebote und Verbote] eine unumgängliche Zugangsbarriere darstellte, zeichnen sich viele moderne Gruppen durch die Aufhebung dieser Zugangsbeschränkungen und einen damit einhergehenden Bruch mit der jüdischen Tradition aus.

Die Transformation kabbalistischer Ideen und Praktiken und der Bruch mit der jüdischen Tradition führten dazu, dass gegenwärtige kabbalistische Autoren und Gruppen innerhalb der Kabbala-Forschung als ‚nicht-authentisch‘ galten und kaum wissenschaftlich untersucht wurden.<sup>9</sup>

Seit der Etablierung der Kabbala-Forschung durch Gershom Scholem wurde Kabbala als jüdische Ausprägung des ‚universalen Phänomens Mystik‘ (u.a. von Moshe Idel) erforscht, in dessen Zentrum diverse Praktiken zur Vereinigung mit dem Göttlichen und paranormale Erfahrungen, wie der Kontakt zu überirdischen Wesen oder Gott selbst, standen (vgl. Idel, 1988: 35).

If mysticism is the quintessence of religion, the quintessence of mysticism is the sense of union with God. The intensification of religious life that characterizes most forms of mysticism culminates at times in paranormal experiences, whose literary expressions appear in descriptions of unitive relations with supermundane beings and sometimes ultimately with God himself (Idel, 1988: 35).

---

8 An dieser Stelle soll betont werden, dass seit der Renaissance auch christliche Denker kabbalistische Werke rezipiert haben, die kabbalistischen Narrative aus dem jüdischen Kontext herausgelöst und im christlichen Denken aufgelöst haben. Besonders bedeutsame Vertreter der ‚christlichen Kabbala‘ sind u.a. Pico della Mirandola (1463-1494), der in seinen „900 Thesen“ die Kabbala zur Begründung der Wahrheit des Christentums heranzog, sowie Johannes Reuchlin (1455-1522), der in seinem Werk „De arte cabalistica“ (1517) als erster nicht-jüdischer Kabbalist ein vollständiges kabbalistisches System entwickelte (vgl. Stuckrad, 2004: 117).

9 Der Ausschluss gegenwärtiger Formen von Kabbala aus der Forschung ist u.a. auch der Tatsache geschuldet, dass sich die Forscher seit Scholem selbst aufgrund des intensiven Studiums kabbalistischer Texte als Nachfolger und Träger der ‚echten‘ Kabbala sehen und häufig auch selbst theologische Implikationen mit ihren wissenschaftlichen Forschungen verbinden (vgl. Huss, 2011: 772f.).

Erst durch die Kritik der kulturwissenschaftlich orientierten Religionswissenschaft an phänomenologischen Ansätzen,<sup>10</sup> die nach dem Wesen von Religion fragen, änderte sich in den letzten Jahren auch die Herangehensweise in der Erforschung von Kabbala.

Durch kulturwissenschaftlich geprägte Ansätze, welchen ein ‚diskursives‘ Kabbala-Verständnis vorausgeht, das besonders die kulturellen, sozialen, ökonomischen und politischen Faktoren berücksichtigt, wurde insbesondere die Erforschung von Kabbala innerhalb der analytischen Kategorie ‚Mystik‘ (vgl. Huss, 2011: 362f.; ebd. 2007: 3) in Frage gestellt.

Mysticism in general and Jewish Mysticism in particular are discursive constructions which came into being in the modern era in Europe, as a result of the expansion of the meaning of the term mysticism – a specifically Christian theological notion – and its application to different cultures that were not familiar with it and did not employ any congruent term (Huss, 2008: 3).

Diese Kritik richtet sich zum einen gegen die christozentrische Provenienz des Begriffes Mystik, zum anderen gegen die vorherrschende Hypothese, dass es allen Kulturen und Religionen innewohnende mystische Phänomene gäbe und Kabbala eine speziell jüdische Ausformung eines solchen Phänomens sei (ebd.). Huss betont in diesem Zusammenhang, dass „jüdische Mystik [...] kein Strom, sondern eine theoretische Konstruktion moderner Wissenschaft“ (Huss, 2004: 293) sei.

Vor allem rezente und neue Formen von Kabbala, die seit dem Ende des 20. Jahrhunderts in Israel, aber auch in der westlichen Welt an Einfluss und Größe gewannen, wurden deshalb nur marginal von der Forschung wahrgenommen und sind aufgrund der enormen öffentlichen und medienwirksamen Präsenz bestimmter kabbalistischer Gruppen, wie dem *Kabbalah Centre* von Philip Berg, erst in den letzten Jahren zunehmend in den Blickpunkt der Forschung geraten.

Um die Frage nach der Definition von Kabbala zu klären, wird hier ein Ansatz vorgeschlagen, der Kabbala als diskursive Kategorie untersucht, die innerhalb eines bestimmten historischen, sozialen, politischen und ökonomischen Kontextes zu verstehen ist.

Dadurch werden essentialistische Herangehensweisen an Kabbala, die repräsentativ für die rezente Kabbala-Forschung sind, zurückgewiesen und gegenwärtige kabbalistische Werke und Gruppen können als mögliche Forschungsgegenstände für die Kabbala-Forschung in Frage kommen.

---

10 Die Kritik an religionsphänomenologischen Herangehensweisen verschuldet sich der Tatsache, dass namhafte Forscher wie Rudolf Otto, Nathan Söderblom oder Mircea Eliade aufgrund deren „metaphysischen Spekulationen“ (Hock, 2008: 67) und religiösen Implikationen in ihren Forschungen unter „Theologieverdacht“ (ebd.) gerieten.

Eine konsequente Historisierung hilft zudem, Reifizierungen von ‚Allgemeinbegriffen‘ wie Kabbala zu vermeiden und Zuschreibungen zu reflektieren.

Diesem Konzept folgend sei im Folgenden sehr knapp der historische Aushandlungsprozess in den unterschiedlichen, sich überlappenden Diskursfeldern von Kabbala dargestellt, um den Kontext aufzuzeigen, innerhalb welchem zeitgenössische Kabbala ausgehandelt wird.

### ***Kabbala in der jüdischen Tradition***

„MOŠE empfing die Tora auf [dem Berge] Sinaj, überlieferte sie Jehošuʾa, Jehošuʾa den Ältesten, die Ältesten den Propheten und die Propheten überlieferten sie den Männern der Groß-Synode“ (Goldschmidt, 2013: 9, Hervorh. im Orig.).

Auf die oben zitierte Passage des Talmudtraktats *Avot* [*Sprüche der Väter*], berufen sich Generationen von Kabbalisten, um der Authentizität ihrer Lehren Legitimität zu verleihen. Aus dem hebräischen Verbstamm *kbl* [קבל], der dem hebräischen Wort für ‚empfangen‘ in diesem Talmudtraktat zugrunde liegt, geht die Bedeutung des Begriffs *Kabbala* [קבלה] hervor, die sich aus denselben Konsonanten ableitet. Was Moses demzufolge empfing, war *Kabbala* – für die Kabbalisten des 13. Jahrhunderts eine „heilige Überlieferung göttlichen Ursprungs“ (Dan, 2007: 12).

Während Kabbala im religiösen Kontext eine ‚heilige‘ Tradition oder Überlieferung bezeichnet, ist der Verbstamm *kbl* auch im heutigen profanen, hebräischen Sprachgebrauch allgegenwärtig und bedeutet „empfangen“ oder schlichtweg „rechnen“.

Die Zuschreibung eines ‚geheimen‘ Wissens göttlicher Provenienz geht auf die oben dargestellte Vorstellung der Existenz eines „mündlich überlieferten, esoterischen Wissens über die ‚Geheimnisse der Schrift‘ [*rasin de oratia; sitra tora*]“ (Kilcher, 2001: 725, Hervorh. im Orig.) zurück. Diese Vorstellung hat innerhalb des Judentums eine lange Tradition, die bereits vor dem Erscheinen erster kabbalistischer Gruppierungen am Ende des 12. Jahrhunderts in Nordspanien und der Provence präsent war.

Geschichtskonstruktionen – die Rückbindung kabbalistischer Quellen an ein historisches Ereignis wie den Empfang der Tora durch Moses [Moshe] am Berg Sinai – und die von ihnen konstruierte transzendente, göttliche Provenienz des Wissens, verliehen den Autoren kabbalistischer Abhandlungen seit dem 13. Jahrhundert einen besonderen Status.

Ausgehend vom Topos der ‚direkten‘ Tradierung kabbalistischen Wissens von einer Generation zur nächsten, wurde sowohl die mündliche, als auch die schriftliche Verbreitung kabbalistischen Wissens strengen Restriktionen unterzogen. Historisch nachweisbar ist die Tatsache, dass das handschriftliche Kopieren bzw. der Druck und die Verbreitung kabbalistischer

Schriften streng limitiert waren (vgl. Halbertal, 2007: 1). Eine zusätzliche Einschränkung der Verbreitung kabbalistischer Wissensbestände ist dem Umstand geschuldet, dass von den unterschiedlichen Autoren sehr komplexe Verschlüsselungen der Texte mittels Anagrammen oder gematrischer<sup>11</sup> Techniken vorgenommen wurden.

Frühe ‚esoterische‘ Abhandlungen im Judentum reichen bis in die Antike zurück. Diese Abhandlungen, die man als Hechalot- (himmlische Paläste) und Merkava-Literatur bezeichnet und die sich vorrangig mit Fragen der Kosmologie (Aufbau der Schöpfung, detaillierte Beschreibung des Paradieses) und der Kosmogonie (Beschreibung des Schöpfungsvorgangs und der Wirkweise Gottes in der Welt) befassen, bildeten den Grundstein für die kabbalistische Auseinandersetzung.

Ein Hinweis auf die ‚Sonderstellung‘ dieser inhaltlichen Auseinandersetzung und eine strenge Reglementierung derselben innerhalb des Judentums findet sich im Mischnatraktat Chagiga 2,1 (1. Jhdt.), demzufolge die öffentliche Auslegung zweier Abschnitte der Tora, deren Studium als besonders gefährlich eingestuft wird, untersagt ist. Dieses Verbot bezieht sich zum einen auf jenen Teil der Genesis, der sich mit der Schöpfung der Welt beschäftigt [*ma ase bereschit*], sowie auf das erste Kapitel des Buches Ezechiel [*ma ase Merkava*], in dem die Darstellung des himmlischen Thronwagens in der Vision des Propheten Ezechiel thematisiert wird (vgl. Dan 2007: 24).

Die ersten Kabbalisten verstanden sich selbst als die ‚Empfänger‘ [*mekubbalim*] des verborgenen Wissens, welches Moses direkt von Gott empfing und welches seither von Generation zu Generation an Auserwählte weitergegeben wurde (vgl. Dan, 2001: 726).

Die seither entstandenen Werke fanden aus jüdisch-kabbalistischer Perspektive ihren Höhepunkt in den kabbalistischen Ideen des *Sefer ha-Sohar* [Buch des Glanzes], welches insbesondere durch den Kabbalisten *Isaak Luria* (1534-1572) rezipiert wurde, und im Zuge der Verbreitung und Rezeption dessen Lehren Einzug in den Esoterikdiskurs der europäischen Religionsgeschichte nahmen.

Was die ersten kabbalistischen Werke auszeichnet, ist die Darstellung des kabbalistischen Wissens als ‚esoterisch‘, was eine strenge Geheimhaltung der Inhalte forderte. Zudem wurden die Werke als Rezeption eines alten, göttlichen Wissens dargestellt. Stilistisch bedienten sich viele Kabbalisten der Pseudepigraphie, um deren Werken durch die Bezugnahme auf frühere, meist bedeutsame Persönlichkeiten aus der jüdischen Religionsgeschichte, eine zusätzliche

---

11 Gematrie ist eine Methode der Textthermeneutik, der die Annahme zugrunde liegt, dass jedem Buchstaben ein Zahlenwert zuzuordnen ist, der wiederum an eine bestimmte Bedeutung geknüpft ist. Dabei können Analogien zwischen einzelnen Wörtern mit demselben Zahlenwert hergestellt werden und textthermeneutische Interpretationen abgeleitet werden.



Legitimation und Autorität zu verleihen sowie unterschiedlicher Kodierungstechniken, die die Lektüre der Texte nur jenen ermöglichte, die mit den jeweiligen Terminologien und Narrativen vertraut waren (vgl. Dan, 2007: 54). Vor diesem Hintergrund sind Spekulationen über das Geheimnis der Kabbala, die den westlichen Esoterikdiskurs maßgeblich beeinflussten, nicht verwunderlich. Zahlreiche Vertreter der neuzeitlichen Esoterik rezipierten insbesondere nach der zunehmenden Übersetzung der hebräischen kabbalistischen Texte ins Lateinische diese Ideen. Vor allem christliche Autoren adaptierten und rezipierten die jüdischen Quellen und übersetzten diese in einen christlichen Kontext. Das Interesse christlicher Gelehrter an jenen jüdisch-kabbalistischen Schriften galt meist der Polemik gegen das Judentum und wurde zur Missionierung von Juden instrumentalisiert (vgl. Stuckrad, 2004: 114).

Während Kabbala als ‚irrationales‘ und ‚mystisches‘ Element des Judentums im Zuge der jüdischen Aufklärung [*Haskala*] innerhalb des europäischen Judentums zunehmend an Bedeutung verlor und bis heute nur noch in bestimmten Kreisen des orthodoxen Judentums, vor allem innerhalb des Chassidismus, eine besondere Rolle spielt, wurden kabbalistische Ideen und Praktiken vor allem von nicht-jüdischen Philosophen, Okkultisten und Spiritisten rezipiert und zu einem wichtigen Bestandteil des europäischen Esoterikdiskurses.

### *Gegenwärtige Kabbala*

Bis ins 19. Jahrhundert wurden kabbalistische Narrative vor allem von europäischen Philosophen und Mystikern rezipiert. Neben Pico della Mirandola und Johannes Reuchlin sind hier Christian Knorr von Rosenroth (1636-1689), Jakob Böhme (1575-1624), Franciscus Mercurius van Helmont (1614-1699), sowie Gottfried Wilhelm Leibnitz (1646-1716) zu nennen.

Während Kabbala im 18. und frühen 19. Jahrhundert innerhalb der jüdisch-europäischen Welt für die „Rückständigkeit und geistige Vormoderne des *Stett*“ (Stuckrad, 2004: 130, Herv. im Orig.) stand, stellten kabbalistische Motive wie „das kabbalistische *Zimzum* als ‚Contraction‘ Gottes“ (ebd.) bei Schelling ein „geeignetes Instrument naturphilosophischer, magischer, mythologischer oder pantheistischer Weltentwürfe“ (ebd.) dar und fanden so Einzug in die europäische Romantik.

Im 19. und frühen 20. Jahrhundert wurden kabbalistische Topoi vor allem von europäischen Spiritisten, Theosophen, Okkultisten und Psychologen wie beispielsweise Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891) und Carl Gustav Jung (1875-1961) rezipiert (vgl. Dan, 2007: 133f.).

In den 1970er Jahren wurden kabbalistische Vorstellungen und Praktiken im Kontext der „New-Age-Bewegung“ (vgl. Hanegraaff, 1996; 2002) erneut aufgegriffen und adaptiert. Im Zentrum der Auseinandersetzung mit kabbalistischen Ideen stand meist eine Kombination aus apokalyptischen Schriften, Astrologie und Numerologie sowie die Vorstellung der Seelenwanderung und einer kosmischen bzw. göttlichen Hierarchie (vgl. Dan, 2007: 140). Seither widmen

sich unzählige Publikationen, Internetseiten, einschlägige Gruppierungen (z.B. Freimaurerkreis; Giovanni Grippo) oder diverse ‚Einzelanbieter‘ kabbalistischen Themen.

Ein Zusammenhang zwischen der „New-Age-Bewegung“ und gegenwärtiger Kabbala lässt sich insofern nachweisen, als dass sich einige kabbalistische Gruppen, wie beispielsweise das *Kabbalah Centre*, im Kontext der New-Age-Bewegungen entwickelt haben:

The Kabbalah Centre movement has benefited from the rise of the mercantile New Age Movement, as well as the financial advantages of operating off the Jewish communal grid (Giller, 2011: 170).

Einige solcher Trends sind, wie das erwähnte *Kabbalah Centre*, in systematischer und strukturierter Gestalt aufgetreten. Daneben ist noch die Gruppe um den britischen Autor Warren Kenton (1933) zu nennen, der unter dem Pseudonym Ze'ev ben Schimon Halevi seit den 1970er Jahren zahlreiche Bücher publiziert hat, und die vom kabbalistischen Autor Michael Laitman (1946) gegründete Gruppe *Bnei Baruch*, die auch im deutschsprachigen Raum neben dem *Kabbalah Centre* stark vertreten ist.

Innerhalb des orthodoxen Judentums ist Kabbala gegenwärtig zentraler Gegenstand der Werke von Autoren und Lehren diverser chassidischer Gruppierungen. Kabbalistische Motive und Praktiken werden insbesondere von der jüdisch-orthodoxen chassidischen Bewegung *Chabad Lubawitsch*<sup>12</sup> vertreten (vgl. Fishkoff, 2011), die international und auch in Deutschland eine große Anhängerschaft hat.

Das folgende Beispiel soll das Spannungsfeld von Transformation, Innovation und Tradition aufzuzeigen, in dem gegenwärtige kabbalistische Gruppen ihre religiöse Identität aushandeln, und an die Ausgangsthese dieses Artikels anknüpfen.

### *Transformation und Tradition im Kabbalah Centre*

Philip Berg (1929-2013), der das *Kabbalah Centre* in den 1970er Jahren in den USA gründete, stützte sich hauptsächlich auf die Lehren eines bedeutsamen kabbalistischen Denkers des 20. Jahrhunderts – auf die Rabbi Yehuda Ashlags (1884-1954). Dieser, geboren in einer chassidischen Familie in Warschau, lebte und wirkte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Jerusalem und Tel Aviv und verfasste zahlreiche Kommentare zu unterschiedlichen Teilen des *Sefer ha-Sohar* (vgl. Myers, 2007: 16ff.). Ganz im Sinne der chassidischen Tradition, welche die elitäre Tradition der Limitierung kabbalistischer Schriften ablehnte (vgl. ebd.: 19) und diese für alle frommen jüdischen Männer öffnete, war es Ashlags Bestrebung, die kabbalisti-

12 Siehe: <http://www.de.chabad.org/>.

schen Schriften allen Juden zugänglich zu machen. Zu diesem Zweck gründete er eine eigene Organisation, die seine Kommentare zu den Werken von Isaak Luria – genannt „Lehren der *Sefirot*“ [*Eser ha-Sefirot*] – und seine Übersetzung und umfangreichen Kommentare zum *Sefer ha-Sohar* – genannt „Die Leiter“ [*ha-Sulam*] – publizierte und verbreitete. Ausgehend von der Idee, dass die Menschheit am Beginn des messianischen Zeitalters stehe, entwickelte Ashlag ein kabbalistisches Narrativ, welches die sozialistische Ethik seiner Zeit widerspiegelte und einer „kabbalistic dialectical theory“ (ebd.: 21) gleichkommt.

Gründend auf Ashlags These, dass ein neues Zeitalter begonnen habe, welches es erlaube die kabbalistischen Geheimnisse zu enthüllen, verfasste Berg eine stark vereinfachte und für jedermann verständliche Version von Kabbala – vor allem aber zugeschnitten auf eine westliche, nicht-jüdische Leserschaft. Im Zentrum seines kabbalistischen Konzepts stand eine kabbalistische Kosmologie, welche die Vorstellung von Reinkarnation und Karma mit kabbalistischen Seelenvorstellungen und dem Konzept des *Tikun* kombinierte, integrierte und transformierte. Zudem wurden astrologische Wissensbestände, jüdisch-orthodoxe Praktiken und chassidische und jüdische Vorstellungen integriert. Dieses Pastiche aus unterschiedlichen Traditionsbeständen wurde zu einem Gesamtbild verwoben und einem heterogenen Publikum aus unterschiedlichen religiösen und sozialen Kontexten angeboten.

Das *Kabbalah Centre*, das sich ursprünglich als jüdisch-orthodoxe Gemeinschaft verstand und sich innerhalb dieses Kontextes nur an religiöse jüdische Männer richtete (vgl. Myers, 2007: 33), änderte seine Zielgruppe in den 1970er Jahren dahingehend, dass erstmals auch Frauen und säkulare Juden angesprochen wurden (ebd.: 33f.). Eine weitere Änderung der Ausrichtung erfuhr das *Kabbalah Centre* in den 1980er Jahren: Seitdem richtet es sich explizit auch an ein nicht-jüdisches Publikum. Jüdische Semantiken und biblische Quellen wurden in den neueren Publikationen des *Kabbalah Centres* weitestgehend vermieden. Im Gegenzug wird der universale Charakter von Kabbala zunehmend betont: „Kabbalah – die älteste Form spiritueller Weisheit“ (Kabbalah Centre Germany, 2014a). Gleichzeitig erfolgt damit ein Bruch mit der jüdischen Tradition, dem elitären und esoterischen Charakter von Kabbala. Kabbala wird jedem Interessierten zugänglich gemacht, unabhängig von dessen religiöser Provenienz, Vorwissen, Geschlecht oder Herkunft. „Das Geheimnis ist gelüftet“ (Berg, 2003: 18) schreibt Yehuda Berg im ersten Kapitel des meistverkauften Werkes des *Kabbalah Centres*, „Die Macht der Kabbalah – Von den Geheimnissen des Universums und der Bedeutung unseres Lebens“ (2003).

Kabbalistische Ideen und Praktiken werden in diesem Kontext ebenfalls adaptiert und transformiert. Im Zentrum des *Kabbalah Centres* stehen nicht mehr die Kenntnisse und das Verstehen der göttlichen Sphären, der Schöpfung und die jüdische Frömmigkeit, sondern Selbstoptimierung, Heilung und Spiritualität.

Die Gruppe grenzt sich nach außen deutlich von Religion im Allgemeinen und jüdischer Religion im Speziellen ab. In seiner Selbstdarstellung präsentiert sich das *Kabbalah Centre* als „spirituelle, lehrende Organisation, die sich der Aufgabe widmet, die Weisheit der Kabbalah in der Welt zu verbreiten“ (Kabbalah Centre Germany, 2014b).

Trotz der Abgrenzung vom Judentum nehmen jüdische Praktiken einen zentralen Stellenwert in der religiösen Praxis des *Kabbalah Centres* ein. Neben dem Einhalten der jüdischen Gebote und Verbote [*Mitzvot*] und des jüdischen Religionsgesetzes [*Halacha*], stehen der Shabbat und die jüdischen Feier-, Fast- und Trauertage und die damit einhergehenden jüdischen Riten im Zentrum der Aktivitäten des *Kabbalah Centres* (vgl. Myers, 2007: 115). Jüdische Traditionen nehmen also einen zentralen Stellenwert im *Kabbalah Centre* ein und werden gleichzeitig ‚universalisiert‘. Wenngleich die Ausführung der Praktiken, die Gebete und religiösen Gesänge übernommen werden, wird die ihnen zugeschriebene Bedeutung transformiert: Sie stehen nicht im Dienste der religiösen Tradition, um den jüdischen Gesetzen Folge zu leisten, sondern dienen in der Zuschreibung des *Kabbalah Centres* als Vehikel zur Verbindung mit dem Licht, als „spiritual tools“ (Myers, 2007: 109). Durch das bewusste Einhalten dieser ‚spiritual tools‘ sei spirituelle und sogar physische Heilung möglich (vgl. ebd.: 137ff.).

In den folgenden zwei Unterkapiteln wird jeweils eins dieser ‚spiritual tools‘ vorgestellt, um, bezugnehmend auf die Ausgangsthese dieses Artikels, das Spannungsfeld von Tradition und Transformation aufzuzeigen, innerhalb dessen religiöse Praktiken im *Kabbalah Centre* diskursiv ausgehandelt werden.

### ***Spirituelle Transformation und die 72 Namen Gottes im Kabbalah Centre***

Spirituelle Transformation, Selbstverwirklichung und psychische und physische Heilung stehen im Fokus des Angebots des *Kabbalah Centres*. Wirft man einen Blick auf die Bandbreite an Publikationen, die das *Kabbalah Centre* über seine Webseite vertreibt, so sieht man, dass das dort offerierte Angebot von Hilfestellungen in Beziehungsfragen, über materiellen und beruflichen Erfolg, bis hin zu Persönlichkeitsentwicklung, spiritueller Transformation und Heilung reicht (vgl. *The Kabbalah Centre*, 2014a). Zum weiteren Produktangebot zählen beispielsweise ‚red strings‘, die vor dem „Bösen Blick“ schützen sollen (vgl. *The Kabbalah Centre*, 2014b) und andere Gebrauchsgegenstände wie Kerzen oder kabbalistisches Wasser. Neben seinem Kurs- und Vortragsangebot bietet das *Kabbalah Centre* Kurse und Vorträge auch online an. Des Weiteren kann man an kabbalistischen Lesungen, den sogenannten ‚Zohar-Readings‘, oder anderen religiösen Veranstaltungen teilnehmen, in Zuge derer eine Kombination aus jüdischen und kabbalistischen Ideen und Praktiken und therapeutischen Ansätzen vermittelt wird.

Die unterschiedlichen kabbalistischen Narrative, Symbole oder Praktiken fungieren dabei als Selbstoptimierungsvehikel oder -techniken.

Insbesondere kabbalistische Meditationstechniken, wie die Meditation über die 72 Namen Gottes, die eine jahrhundertealte Tradition im Judentum haben, werden im Kontext des *Kabbalah Centres* adaptiert und gleichzeitig transformiert.

והו	יכלי	סיט	עלם	מהשי	ללה	אכא	כהת
הזי	אלד	לאו	ההע	יזל	מבה	הרי	הקם
לאו	כלי	לוו	פהל	זכך	ייי	מלה	וזהו
נתה	האא	ירת	עאה	ריי	אום	לכב	וער
יוזו	להוז	כוק	מנז	אזי	וועם	רהע	ייז
ההה	מיכ	וול	ילה	סאל	ערי	עשל	מיה
והו	דזי	הוזש	עמם	זנא	זית	מבה	פוי
זמם	ייל	הרוז	מצר	ובב	יתה	ענו	מוזי
דבב	מזק	איע	וזבו	ראה	יבב	היי	בום

Abb. 1: „72 Namen Gottes“ (Berg, 2003: 195)

Diese Meditation über die 72 Namen Gottes, die erstmals im *Midrasch Bereschit Rabba* (4. Jh. n.d.Z.) schriftlich belegt ist<sup>13</sup> und die im Laufe der Religionsgeschichte vor allem im Kontext kabbalistischer Autoren Bekanntheit erlangte, ist heute innerhalb der jüdischen Tradition eher in Vergessenheit geraten und wurde erst durch die Adaption dieser Technik im Kontext des *Kabbalah Centres* wieder bedeutsam. Das *Kabbalah Centre* adaptierte die Herleitung der 72 göttlichen Namen des Raschi (Rabbi Schlomo Ben Jitchak), eines französischen Rabbiners und Bibelexegeten des 11. Jahrhunderts, welcher diese aus drei aufeinander folgenden Bibelversen

<sup>13</sup> Hier ist die Rede von Rabbi Avin, der davon spricht, dass Gott die Israeliten mit Hilfe seines 72-buchstabigen Namens aus Ägypten geführt habe (*Midrasch Bereschit Rabba*, Abschnitt 44).

ableitet. Die oben dargestellte Tafel zeigt die ‚72 Namen Gottes‘, die sich durch Kombination der drei Bibelverse aus dem 2. Buch Moses, Kapitel 14, Verse 19, 20 und 21 ableiten lassen. Man kombiniert jeweils den ersten Buchstaben des ersten Verses mit dem letzten Buchstaben des zweiten Verses und dem ersten Buchstaben des letzten Verses. Daraus ergeben sich insgesamt 72 Namen bestehend aus jeweils drei hebräischen Buchstaben.

Im 13. Jahrhundert wurden diese Namen u.a. im Kontext der sogenannten ‚prophetischen‘ Kabbalah<sup>14</sup> von Abraham Abulafia mit den göttlichen *Sefirot*<sup>15</sup> kombiniert, um damit magisch-kabbalistische Praktiken durchzuführen (vgl. Huss, 2004: 281). Abulafia beschreibt seine Meditationstechniken, die aus einer Kombination der Rezitation der 72 Namen Gottes und speziellen Atemtechniken bestand, in seinem Werk *Sefer ha-Cheschek* folgendermaßen:

Wenn du den Namen von 72 Buchstaben aufsagen willst (...), musst du dafür sorgen, dass du alleine bist an einem besonderen Ort, um das Geheimnis des Unsagbaren Namens auszusprechen, und dass du dich trennst und zurückziehst von jedem sprechenden Geschöpf und von allen Eitelkeiten der Welt (Abulafia nach: Idel, 1994: 53).

Seit dem Mittelalter verbreiteten sich diese Praktiken innerhalb jüdisch-kabbalistischer Kreise. Große Aufmerksamkeit fand diese Meditationstechnik in der lurianischen Kabbala des 16. Jahrhunderts. Isaak Luria und seine Schüler leiteten die Vorstellung der ‚72 Namen Gottes‘ nicht aus den drei Exodus-Verse (14, 19-21) ab, sondern mittels gematrischer<sup>16</sup> Berechnungen des *Tetragramms*.<sup>17</sup>

Dazu werden die hebräischen Buchstaben, folgendermaßen dem jeweiligen Zahlenwert zugeordnet und „pyramidenartig“ addiert:

- 
- 14 Mystisch-ekstatische Techniken um das Göttliche zu erfahren nehmen einen zentralen Stellenwert in der kabbalistischen Praxis von Abraham Abulafia ein, weshalb seine Kabbala auch als die „Kabbalah der Gottesnamen“ (Idel, 2012: 279) bezeichnet wird.
- 15 Der Begriff *Sefirot* (Singular: *Sefira*) wird in der Kabbalaforschung als ein spezifisches Motiv verstanden, das insbesondere in diversen kabbalistischen Schriften auftaucht und unterschiedlich ausgedeutet wird (vgl. Dan, 2007: 60ff.). Mit der Idee der *Sefirot* werden meist die zehn unterschiedlichen göttlichen Kräfte bezeichnet, die dem Schöpfungsakt zu Grunde liegen (ebd.).
- 16 Die Methode der Gematria ist eine kabbalistische Technik, mittels derer den hebräischen Buchstaben Zahlen zugeordnet werden, um so Analogien zu anderen Textstellen der Tora abzuleiten (vgl. Stuckrad, 2004: 54ff.).
- 17 Als Tetragramm (Vierfachzeichen) wird der jüdische Eigenname Gottes, der aus den vier hebräischen Konsonanten Jod, He, Waw, He besteht, bezeichnet. In der christlichen Übersetzung der Tora wird dieser Eigenname häufig mit *Jahwe* oder *Jehova* übersetzt.

jod – he – waw – he (10+5 +6 +5) 26

jod – he – waw (10+5+6) 21

jod – he (10+5) 15

jod (10) 10

Addiert man die Summen aus den einzelnen Kombinationen des *Tetragramms* (26+21+15+10=72), so ergibt sich daraus die Summe 72.

In beiden Auslegungen wird der Zahl 72 eine heilige Bedeutung zugeschrieben, die mit den oder dem Namen Gottes in Verbindung gebracht wird. Die Idee der Heiligkeit der Zahl 72 wird auch von den Autoren des *Kabbalah Centres* rezipiert. Yehuda Berg adaptierte und transformierte zudem die Technik der Meditation über den 72 Namen Gottes und fügte dieser eine psychologische Interpretation hinzu. Zum einen schrieb er den an sich bedeutungsfreien Gottesnamen jeweils eine bestimmte Bedeutung zu, beispielsweise die Zerstreuung zwanghafter oder negativer Gedanken (vgl. Berg, 2003: 198) oder die Erweckung von individuellen Heilkräften (vgl. ebd.: 202), zum anderen werden die Buchstabenkombinationen nicht rezipiert sondern ‚gescannt‘. Das ‚Scannen‘ ist eine eigens von Berg entwickelte Methode, mit der man die Buchstaben mit dem bloßem Auge analog einem Barcode im Supermarkt ‚scant‘, um sich, so Berg, mit der Energie der Buchstabensequenzen zu verbinden:

Wie in der Ausformung eines Schlüssels der Mechanismus zum Öffnen einer Tür liegt, so sind auch die spezifischen Ausformungen der hebräischen Buchstaben Schlüssel zum Tor der Seele (ebd.: 192).

Wenngleich Berg wegen der Simplifizierung seiner Meditationstechnik vor allem im medialen Diskurs<sup>18</sup> meist angegriffen wird, so knüpft er damit dennoch an eine Idee an, die insbesondere im Kontext der ‚christlichen Kabbala‘ seit dem 15. Jahrhundert einen zentralen Stellenwert einnahm. Deren Vertreter sahen in der hebräischen Sprache eine ‚universale Sprache‘ und schrieben dieser eine besondere Wirkkraft zu. Der deutsche Schriftsteller und Dichter Christian Knorr von Rosenroth (1636-1689) betont u. a. in seinem Werk *Kabbala Denudata* (1677-1684) die „spezifisch kabbalistische Sprachmagie“ (Kilcher, 1998: 69), der zufolge die hebräischen Worte und Buchstaben eine besondere Wirkkraft<sup>19</sup> besitzen, die im Zuge einer Übersetzung verloren gehen würde. Seine „These der Unübersetzbarkeit der hebräischen Sprache“ (ebd.) schließt an die Idee einer „spezifisch(en) kabbalistischen Hermeneutik“ (ebd.: 69)

18 Siehe u. a. Kissler (2010) und Kühn (2003).

19 Knorr von Rosenroth unterscheidet hierbei zwischen „vis“ (Kraft), „virtus“ (Tugend) und „efficacia“ (Wirksamkeit) (vgl. Kilcher, 1998: 69).

an, der zufolge die Besonderheit der hebräischen Sprache auf ihre materielle Gestalt, sowie die „gematrischen und kombinatorischen Relationen“ (ebd.) zurückzuführen sei.

Bergs Meditationstechnik knüpft also ebenso an ein religionsgeschichtliches Motiv – nämlich die ‚universale‘ Wirkkraft der hebräischen Buchstaben – an und entwickelt dieses weiter. Anders als die christlichen Gelehrten der Renaissance, die umfangreiche Kenntnisse der kabbalistischen Ideen und Praktiken und der hebräischen Sprache hatten, setzt Berg dies nicht voraus. Seiner Interpretation von Kabbala zufolge wirkt die Energie der hebräischen Buchstaben wie eine Art „visuelle Beschwörung oder optisches Mantra“ (Berg, 2003: 192). Diese Technik könne, Berg gemäß, ohne Kenntnisse der hebräische Sprache oder der jüdisch-kabbalistischen Traditionen angewendet werden.

Die Technik des Scannens, die eine zentrale Praktik des *Kabbalah Centres* darstellt, ist demzufolge eine transformierte Mediationstechnik, die historische Bezüge aufweist und gleichzeitig eine Innovation des *Kabbalah Centres* ist.

### ***Rezeption und Transformation des Sefer-ha Sohars im Kontext des Kabbalah Centres***

In diesem Spannungsfeld von Tradition, Transformation und Innovation ist auch die Bedeutung des sogenannten *Sefer ha-Sohar*<sup>20</sup> im und für das *Kabbalah Centre* zu beurteilen. Schon der jüdische Historiker Gershom Scholem (1897-1982) hob die Sonderstellung und den normativen Charakter dieses Werkes innerhalb des Judentums hervor:

Während in den Jahren nach 1275 Abraham Abulafia seine Lehre der prophetischen Kabbala in Italien aufstellte, wurde irgendwo im Herzen Kastiliens ein Buch geschrieben, das dazu bestimmt war, alle anderen Dokumente der kabbalistischen Literatur an Erfolg und Ruhm, sowie an steigendem Einfluß zu überflügeln; das war das *Sefer ha-Sohar*. Oder ‚Das Buch des Glanzes‘. Sein Platz in der Geschichte der Kabbala kann daran gemessen werden, dass es in der nachtalmudischen Zeit rabbinischer Literatur ein kanonischer Text wurde, der während mehrerer Jahrhunderte sich neben der Bibel und dem Talmud behaupten konnte (Scholem, 1993: 171, Hervorh. im Orig.).

Das *Sefer ha-Sohar* ist ein pseudepigraphisches Werk, das dem antiken Gelehrten *Shimon Ben Jochai* zugeschrieben wird, der im zweiten Jahrhundert n. Chr. im heutigen Israel lebte und wirkte.<sup>21</sup> Das Werk ist in einem künstlichen Aramäisch verfasst, was auf die Entstehungszeit

---

20 Alternativ dazu wird häufig die abgekürzte Schreibweise *Zohar* oder *Sohar* verwendet. Im *Kabbalah Centre* und seinen Publikationen ist durchgehend die Schreibweise *Zohar* geläufig.

21 Dem gegenwärtigen Forschungsstand zufolge wurde das Werk am Ende des 13. Jahrhunderts in Spa-



im Mittelalter hinweist<sup>22</sup>, und stellt formal einen klassischen Torakommentar [*Midrasch*] des *Shimon Bar Jochai* dar (vgl. Dan, 2007: 48f.). Der Kabbalist *Moshe de Leon* (1250-1305) verbreitete das Werk in den letzten Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts mit der Behauptung, es handle sich dabei um die Kopie einer antiken Handschrift, die aus Israel stamme und in seinem Besitz sei.<sup>23</sup> Wenngleich über die genaue Autorenschaft des Werkes in der Forschung nur gemutmaßt werden kann<sup>24</sup>, da das Werk eine Kollektion mehrerer kabbalistischer Texte darstellt, kann die Urheberschaft eines antiken Autors wie *Shimon Bar Jochai* mit Sicherheit widerlegt werden.<sup>25</sup> Innerhalb der Geschichte des Judentums erlangte dieses Werk den Status eines ‚kanonischen‘ und ‚heiligen‘ Textes, dessen Autorität seit seiner Entstehungszeit in Spanien<sup>26</sup> bis heute von zahlreichen jüdischen Gemeinschaften anerkannt wird (vgl. Huss, 1998: 257f.).

Die heute bekannte Ausgabe des *Sohars* wurde, dem aktuellen Forschungsstand gemäß, in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in Mantua gedruckt, vielfach nachgedruckt und im 20. Jahrhundert durch *Yehuda Ashlag* (1884-1954) ins Neuhebräische übersetzt.<sup>27</sup> Das Werk, das aus unterschiedlichen Textfragmenten besteht, stellt eine Interpretation des Buches *Genesis* [*ma'ase bereschit*], der biblischen Schöpfungsgeschichte, sowie des Motivs des göttlichen Thronwagens [*merkava*] in der Version des Ezechiel (Hes 1,4) dar.

---

nien von *Moses de Leon* (1250-1305) verfasst und verbreitet (vgl. Scholem, 1993: 171ff.; Dan, 2007: 45ff.).

- 22 Scholem zufolge weisen unter anderem zahlreiche grammatikalische, stilistische und sprachliche Irrtümer und Fehlkonstruktionen sowie der „Mischcharakter der Sprache“ (Scholem, 1993: 180), der sich in einer Kombination aus mittelalterlichem Hebräisch und aramäischen Dialekten auszeichnet, auf die späte Autorenschaft des Textes hin. Seine ausführlichen Überlegungen sind in „Die jüdische Mystik“, Kapitel fünf „Der Sohar. I. Das Buch und sein Verfasser“ dargestellt (vgl. Scholem, 1993: 171-223).
- 23 Der Judaist und Kabbala-Experte Joseph Dan gibt an, dass es einer bekannten Quelle zufolge, die er jedoch nicht anführt, Beweise gebe, die die Existenz einer antiken Handschrift, die im Besitz von Moses de Leon gewesen sei, bestreitet (vgl. Dan, 2007: 46f.).
- 24 Gemäß Gershom Scholem wurde der Hauptteil des Textmaterials von Moses de Leon im 13. Jahrhundert verfasst (vgl. Scholem, 1993: 204ff.)
- 25 Neueren wissenschaftlichen Erkenntnissen zufolge wurde das *Sefer ha-Sohar* von mehreren Autoren verfasst und nicht, wie lange Zeit angenommen, in Spanien von Moses de Leon, der lange Zeit in der Forschung als Redakteur des *Sefer ha-Sohars* oder kurz *Sohars* galt (vgl. u.a. Giller, 2001; Matt, 1983).
- 26 Die Geschichte der Verbreitung des Werkes stellt der ungarische Schriftsteller und Kabbala-Forscher Isaiah Tishby in seinem Werk „Wisdom of the Zohar“ (1989) umfassend dar (vgl. Tishby, 1989: 23 ff.)
- 27 In den 1930er Jahren wurden Teile des *Sohars* von Ernst Müller ins Deutsche übersetzt. Erst am Ende des 20. Jahrhunderts erfolgte eine Übersetzung ins Englische (vgl. Matt, 1983).

Inhaltlich handelt es sich um eine Erzählung, in deren Zentrum der antike Gelehrte *Shimon Ber Jochai* steht. In den einzelnen Teilen finden sich Überlegungen zu Fragen der kabbalistischen Legitimation der jüdischen Gebote, der Vorstellung von Seele und Seelenwanderung, der Bedeutung der Gottesnamen und der Idee der zehn *Sefirot*.<sup>28</sup>

Im *Kabbalah Centre* ist vor allem die Rezeption dieses Werkes durch den Rabbiner und Kabbalisten Yehuda Ashlag relevant. Ashlag verfasste in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts nicht nur zahlreiche Kommentare zum Sohar, sondern übersetzte das gesamte Werk erstmals ins Hebräische, um es einer breiten jüdischen Leserschaft zugänglich zu machen (vgl. Dan, 2007: 139). Philip Berg adaptierte beispielsweise die Vorstellung einer dämonischen Gegenwelt [*sitra ahra*]<sup>29</sup> und verknüpfte diese mit dem Motiv der ‚Reparatur‘ der Seele [*tikun*]. Dieser kabbalistischen Vorstellung zufolge könne die Seele nur durch selbstloses und proaktives Handeln aus der irdischen Existenz erlöst werden (Myers, 2007: 17ff.). Die Existenz des Bösen zeige sich, in den Kabbala-Interpretationen des Zentrums, insbesondere in den egoistischen Handlungen und Gedanken von Menschen.

Während in kabbalistischen Kreisen der Vergangenheit die inhaltliche Auseinandersetzung und das Verstehen der komplexen Ideen und Vorstellungen des Sohars sehr zentral waren, ist es im Kontext des *Kabbalah Centres* kaum von Relevanz. Durch die Anwendung der Methode des Scannens auf den Text des Sohars, der in hebräischen Schriftzeichen verfasst ist, rückt die intellektuelle Auseinandersetzung mit dem Text in den Hintergrund. Stattdessen werden performative Aspekte betont: Dem Scannen des Sohar-Textes wird eine bestimmte Wirkkraft (zum Beispiel Schutz vor negativen Einflüssen) zugeschrieben. Im Jahr 2003 erschien eine 23-bändige Ausgabe des Sohars mit englischem Kommentar, die Michael Berg im Eigenverlag des *Kabbalah Centres* – „Press of The Kabbalah Centre“ – herausgab. Der performative Aspekt wird besonders in dieser Miniatur-Ausgabe des Sohars deutlich, dessen ‚talismanisch-magische‘ Wirkung schon aus dem Untertitel dieser Ausgabe hervorgeht: „A Book of Healing and Protection“ (Berg, 2000).

---

28 Die Vorstellung der zehn Sefirot, die im Sohar von zentraler Bedeutung ist und von zahlreichen kabbalistischen Autoren rezipiert und interpretiert wurde, erfährt gerade im gegenwärtigen religiösen Feld eine Neubewertung. Insbesondere im Kontext des *Kabbalah Centre* wird diese Idee zum Teil des Branding-Prozesses dieser Gruppe (vgl. Bauer, 2014: o.S.).

29 Der Begriff „*sitra ahra*“ bedeutet wörtlich übersetzt „linke Seite“ bzw. „andere Seite“. Damit werden meist die dämonischen Aspekte der Schöpfung bezeichnet. Zentrale Figuren, die mit der dämonischen Welt in Verbindung gebracht werden, sind „Samael“, der als Anführer dargestellt wird, der Prinz „Asmodeus“ und „Lilith“ als die Fürstin der Dämonen (vgl. Necker 2008: 17f.). Diese Vorstellungen spielen eine zentrale Rolle in der Kabbala-Interpretation des Kabbalisten Isaak Luria (1534-1572), dessen Ideen insbesondere von Ashlag weiterentwickelt wurden und so Einzug in das gegenwärtige *Kabbalah Centre* fanden.

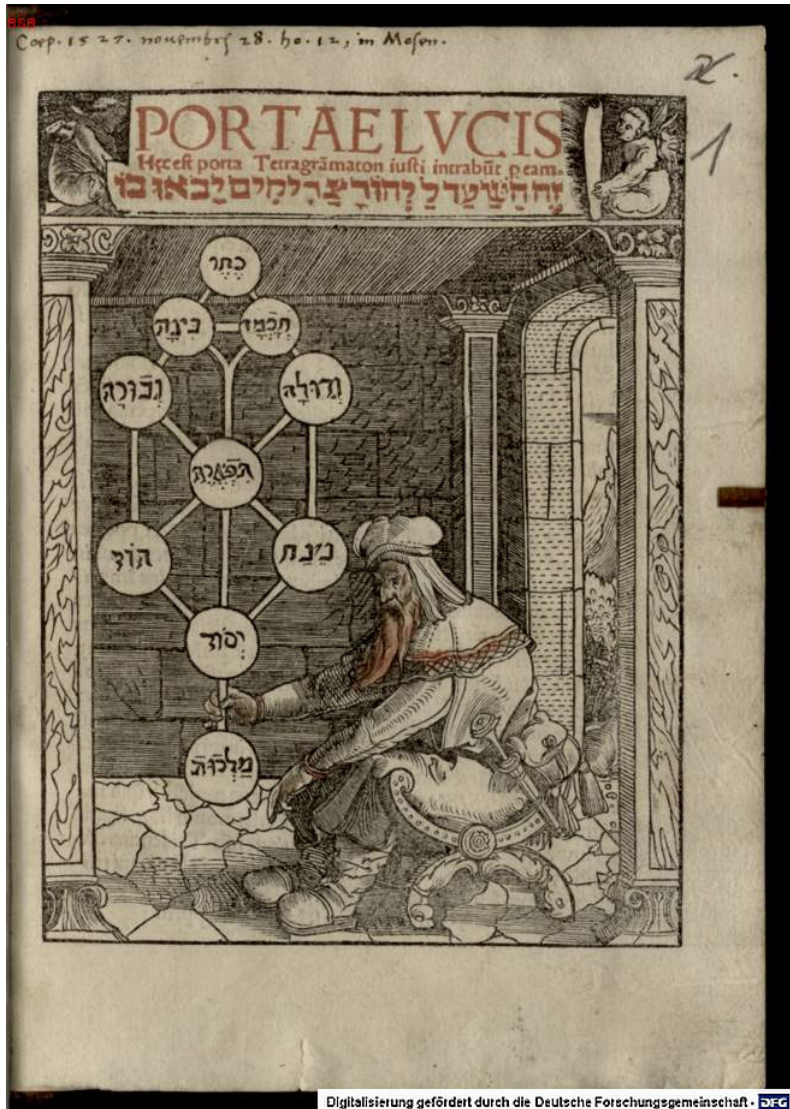


Abb. 2: Baum aus zehn Sefiroth – Abbildung (von Paul Riccius) aus dem Buch „Die Pforten des Lichts“ [Portae Lucis]<sup>30</sup>

<sup>30</sup> Dies ist die lateinische Übersetzung des Werkes *Scha'arej ora* von Josef Ben Abraham Gikatilla (1248-1305).

Der Sohar, der in jüdisch-kabbalistischen Gemeinschaften bis in die Gegenwart als heiliges, kanonisches Werk gilt, steht somit auch im Zentrum des *Kabbalah Centres*. Als **“the most powerful spiritual tool”** (The Kabbalah Centre, 2014c) wird das Werk zum „spirituellen Werkzeug“ dieser Gruppe:

To benefit from the spiritual Light of the *Zohar*, you can have it in your home or you can place it in areas where you want to attract blessings in your life. For even greater benefit, you can scan, read, study or share the *Zohar*. There are specific sections of the *Zohar* that can help us to attract certain blessings – for example, healing, miracles, prosperity, protection, and more. By perusing these special sections of the *Zohar*, you can awaken that particular gift in your life and in the lives of others (The Kabbalah Centre, 2014c, Hervorh. im Orig.).

Jüdisch-kabbalistische Motive werden so zum Vehikel der Selbstoptimierung und individuellen Heilung. Nicht das Aufgehen und Eintauchen in die jüdische Tradition stehen im Zentrum der religiösen Praxis, vielmehr werden die individuelle Anwendbarkeit und die persönliche Nutzenmaximierung dieser Praktik in den Vordergrund gerückt.

Die Transformation der Verwendung und Bedeutung des Sohars im Kontext des *Kabbalah Centres* wird besonders in der Gestaltung und Darstellung der Zohar-Klasse auf der Homepage deutlich. Die Kabbala-Schüler des Zentrums treffen sich zu wöchentlich angebotenen Zohar-Klassen. Dort liest ein Lehrer des Zentrums einen Abschnitt aus dem Sohar – zuerst auf Hebräisch, dann die Übersetzung – vor. Anschließend wird über die Bedeutung des Abschnittes gesprochen und es können Fragen an den Lehrer gestellt werden.

Die Zoharklasse ist eine wöchentliche Reise, um die Energien und Herausforderungen mit denen wir in der kommenden Woche konfrontiert werden, besser zu verstehen. Das wird uns dabei helfen, die Herausforderungen als Gelegenheiten zu erkennen, um bewusst positive Veränderungen in unserem Leben vorzunehmen (Kabbalah Centre Germany, 2014c).

Auch hier rückt die performative Ebene in den Vordergrund. Dem Sohar selbst wird eine direkte Wirkkraft auf den Lebensalltag der Akteure, eine positive Wirkung auf die Gesundheit, das Wohlbefinden und die persönlichen sozialen und ökonomischen Lebensumstände zugeschrieben (vgl. Berg, 2000). Die ‚talismanische‘ Wirkung die dem Werk zugeschrieben wird, wird mit Hilfe individueller ‚Erfolgsgories‘ betont, die das Buch einleiten. Neben der Transformation der kabbalistischen Ideen und Symbole des Sohars treibt das Kabbalah Centre auch deren massenhafte Verbreitung voran: Im sogenannten „Zohar Project“<sup>31</sup> einem vom

---

31 „Zohar Project Mission and Vision“, <http://www.zohar.com/article/zohar-project-mission-and-vision>, 12.9.2012.

Zentrum initiierten Charity-Projekt, das das Ziel verfolgt, möglichst viele Ausgaben des Sohars zu verbreiten, werden „Pocket-Editionen“ des Werks<sup>32</sup> von den ehrenamtlichen Helfern und Sympathisanten des Zentrums verteilt (vgl. The Kabbalah Centre, 2014d).

### *Fazit und Ausblick*

An diesen Fallbeispielen wird deutlich, dass sich kabbalistische Traditionen im 21. Jahrhundert in einem Spannungsfeld von Transformation, Innovation und Tradition bewegen. Sowohl Kontinuitäten als auch Brüche mit der kabbalistischen Tradition der Vergangenheit sind festzustellen.

Trotz der Abgrenzung von der jüdischen Religion spielt der Rückbezug zu kabbalistisch-jüdischen Traditionen (72 Namen Gottes, *Sefer ha-Sohar*) auch in gegenwärtigen kabbalistischen Gruppen, wie dem *Kabbalah Centre*, eine zentrale Rolle. Gleichzeitig werden kabbalistische Narrative transformiert und es entsteht dadurch ein Bruch mit der jüdischen Tradition.

Der signifikanteste Bruch wird im ‚Enthüllungstopos‘ deutlich, der in gegenwärtigen kabbalistischen Gruppen, wie dem *Kabbalah Centre* einen besonderen Stellenwert einnimmt. Während in der jüdischen Tradition insbesondere der elitäre und esoterische Aspekt kabbalistischen Wissens im Vordergrund steht, wird dieses Geheimnis im *Kabbalah Centre* „gelüftet“ – um Yehuda Berg nochmals zu paraphrasieren. Mit der Popularisierung des Sohars durch die Mitwirkenden des *Kabbalah Centres* wird ebenso ein Fragment jüdischer Tradition verbreitet, welches Jahrhunderte lang als ‚Geheimlehre‘ nur einem ausgewählten Kreis an Rezipienten zugänglich war. Über die Popularisierung des Sohars im *Kabbalah Centre* wird der *Sefer ha-Sohar* zudem gleichzeitig Teil der Populärkultur und als Pocket-Edition zu einem Life-Style Produkt.

Am Beispiel der kabbalistischen ‚Mediation über die 72 Namen Gottes‘ wird die Transformation dieser Praktik und der Zuschreibungen an diese deutlich. Das *Kabbalah Centre* rezipiert mit dieser zwar eine Tradition, die bis ins 11. Jahrhundert zurückreicht, verändert sie jedoch auch gleichzeitig. So werden den ursprünglich 72 Gottesnamen, die an sich nichts bedeuten bestimmte Eigenschaften zugeschrieben, wie beispielsweise die Erweckung individueller Heilkräfte, und an die Stelle der Rezitation der Gottesnamen tritt die von Berg entwickelte Methode des Scannens. Durch diese wird die eigentlich nur für einen begrenzten Kreis bestimmte Meditationstechnik für alle Interessierten geöffnet, da keine hebräischen Sprachkenntnisse mehr notwendig sind.

---

32 Zu diesem Zweck hat das *Kabbalah Centre* eine 131-seitige „Special Pocket-Sized Edition“ des Sohars herausgegeben, welche dem Träger dieses Buches insbesondere Schutz und Heilung verspricht (vgl. *The Holy Zohar. The Book of Avraham. A Book of Healing & Protection*; Press of The Kabbalah Centre; First Edition; Tel Aviv, New York: 2000).

Insbesondere die Schnittstelle von Religion, psycho-physischer Techniken der Selbstverbesserung und dem therapeutischen Diskurs wurden bisher von der religionswissenschaftlichen Forschung nur marginal behandelt. Gerade der Einfluss des therapeutischen Diskurses auf die Transformation kabbalistischer Ideen und Praktiken bedarf insbesondere im deutschsprachigen Raum noch einer eingehenden Untersuchung, die bis heute aussteht.

### Literatur

- Bauer, N.M. (2014). „Die Macht der (spätmodernen) Kabbalah“. Eine religionswissenschaftliche Analyse gegenwärtiger religiöser Identitätskonstruktionen am Fallbeispiel des Kabbalah Centres in Deutschland [Arbeitstitel]. Unveröffentlichte Dissertation. Heidelberg: Universität Heidelberg.
- Berg, Y. (2000). *The Holy Zohar. The Book of Avraham. A Book of Healing & Protection*. Tel Aviv & New York: Press of The Kabbalah Centre.
- Berg, Y. (2003a). *Die Macht der Kabbalah. Von den Geheimnissen des Universums und der Bedeutung unserer Leben*. München: Goldmann.
- Berg, Y. (2003b). *The 72 Names of God: Technology of the Soul*. New York & Los Angeles: Press of The Kabbalah Centre.
- Dan, J. (2001). Kabbala. II. Jüdische Kabbala – III. Christliche Kabbala. Hg. v. H.D. Betz, D.S. Browning, B. Janowski, & E. Jüngel. *Religion in Geschichte und Gegenwart (GGG4). Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Dan, Y. (2007). *Die Kabbala. Eine kleine Einführung*. Stuttgart: Reclam.
- Giller, P. (2001). *Reading the Zohar*. New York & Oxford: Oxford University Press.
- Giller, P. (2011). *Kabbalah: A Guide for the Perplexed*. London & New York: Continuum.
- Goldschmidt, L. (2013, Übers.) *Talmud. Die Sprüche der Väter*. 2. Aufl. Kleine Bibliothek der Weltweisheit 25. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Hock, K. (2006). *Einführung in die Religionswissenschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Huss, B. (1998). Sefer ha-Zohar as a canonical, sacred and holy text: Changing perspectives of the Book of Splendor between the thirteenth and eighteenth centuries. *Journal of Jewish Thought & Philosophy*, 7, 257-307.
- Huss, B. (2004). Madonna, die 72 Namen Gottes und eine postmoderne Kabbala. In *10 + 5 = Gott. Die Macht der Zeichen (Ausstellungskatalog)*, (S. 279–294). Berlin: Tyradellis & M.S. Friedlander (Jüdisches Museum Berlin).
- Huss, B. (2008). The mystification of the Kabbalah and the modern construction of Jewish mysticism. (E. Lutsky, Übers.). *BGU Review*, 2, 1-14.



- Huss, B. (2011). Contemporary Kabbalah and its challenge to the academic study of Jewish mysticism. *Kabbalah and Contemporary Spiritual Revival*, ed. 1, S. 357-373. Beer- Sheva: Ben-Gurion University of the Negev Press.
- Idel, M. (1988). *Kabbalah*. New Haven, CN [u.a.]: Yale University Press.
- Idel, M. (1994). *Abraham Abulafia und die mystische Erfahrung*. Frankfurt/M.: Jüdischer Verlag.
- Idel, M. (2012). *Old Worlds, New Mirrors: On Jewish Mysticism and Twentieth-Century Thought*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
- Kabbalah Centre Germany (2014a). Was ist Kabbalah? | Kabbalah Centre Germany. Zugegr. 15. September 2014, <http://de.kabbalah.com/Wassermann>.
- Kabbalah Centre Germany (2014b). Fragen und Fakten | Kabbalah Centre Germany. Zugegr. 15. September 2014, <http://de.kabbalah.com/content/fragen-und-fakten>.
- Kabbalah Centre Germany (2014c). ZOHARKLASSE – Wöchentliches Bewusstsein | Kabbalah Centre Germany“. Zugegr. 16. September 2014. <http://de.kabbalah.com/zoharklasse-%25E2%2580%2593-w%25C3%25B6chentliches-bewusstsein>.
- Kilcher, A. (1998). Hebräische Sprachmetaphysik und lateinische Kabbala. Knorr und das metaphysische Problem der Übersetzung in der chrsitlichen Kabbala“. *Morgen-Glantz*, 8, 63-108.
- Kilcher, A (2001). Kabbala I. Religionsphilosophisch. Herausgegeben von H.D. Betz, D.S. Browning, B. Janowski & E. Jüngel. *Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG4). Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kissler, A. (2010). Kabbalalala. *Süddeutsche.de*, Mai 2010. <http://www.sueddeutsche.de/kultur/madonna-kabbalalala-1.428505>.
- Knoblauch, H. (2010). Von New Age zur populären Spiritualität. In Lüddekens, D. & Walthert, R. (eds.), *Fluide Religion. Neue religiöse Bewegungen im Wandel. Theoretische und empirische Systematisierungen*, (S. 149-175). Bielefeld: transcript.
- Krochmalnik, D. (2006). *Im Garten der Schrift*. Augsburg: Sankt Ulrich.
- Kühn, A. (2003). Glaube. Kabbalah und Euros. *Der Spiegel*, 51, (20), 65.
- Laitman, M. (2011). *Die verborgene Weisheit der Kabbala*. Edition Laitman Kabbala. Bielefeld: Kamphausen Verlag.
- Matt, D.C. (Ed.). (1983). *Zohar, the Book of Enlightenment*. New York: Paulist Press.
- Müller, E. (Ed.) (2005). *Der Sohar. Das heilige Buch der Kabbala*. Auf der Grundlage der Ausg. Wien 1932 neu ediert. Diederichs gelbe Reihe, 35. Judaica. Düsseldorf: E. Diederich.
- Myers, J.E. (2007). *Kabbalah and the Spiritual Quest. Religion, Health, and Healing*. Westport, CN: Praeger.
- Necker, G. (2008). Einführung in die lurianische Kabbala. Frankfurt/M. & Leipzig: Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag.

- Prohl, I., & Rakow, K. (2008). Transformationen buddhistisch inspirierter Vorstellungen und Praktiken. Eine empirische Studie im Raum Berlin. In *Transformierte Buddhismen* 01/2008, S. 3-27
- Scholem, G.G. (1993). *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Simeon bar Yohai, und Research Centre of Kabbalah (2003). *Sefer ha-Zohar*. Pinhas. Ed. by P.S. Berg. Tel Aviv & New York: Hotsa'at ha-Makhon le-heker ha-Kabalah [הקבלה לחקר המכון הוצאת] / The Press of Kabbalah Center.
- Stuckrad, K. von (2004). *Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens*. München: C.H. Beck.
- The Kabbalah Centre (2014a). Kabbalah Store. Zugegr. 16. September 2014. [http://store.kabbalah.com/?utm\\_campaign=global-store](http://store.kabbalah.com/?utm_campaign=global-store).
- The Kabbalah Centre (2014b). Red String Package | Kabbalah Store. Zugegr. 16. September 2014. <http://store.kabbalah.com/topics/health-protection/red-string-package>.
- The Kabbalah Centre (2014c). What is the Zohar? | zohar.com. Zugegr. 16. September 2014. <http://www.zohar.com/article/what-zohar>.
- The Kabbalah Centre (2014d). Zohar Project Mission and Vision | zohar.co<sup>m</sup>. Zugegr. 16. September 2014. <http://www.zohar.com/article/zohar-project-mission-and-vision>.
- Tishby, I. (21989). *The Wisdom of the Zohar*. 2. ed., Vol. 1. The Wisdom of the Zohar. Jerusalem: Bialik Inst.