



Zimzum

Gott und Weltursprung

Christoph Schulte

Jüdischer Verlag
im Suhrkamp Verlag



Christoph Schulte

ZIMZUM

Gott und Weltursprung

Jüdischer Verlag
im Suhrkamp Verlag

Erste Auflage 2014

© Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag Berlin 2014

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung durch Rundfunk
und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werks darf in irgendeiner Form (durch Fotografie,
Mikrofilm oder andere Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung
des Verlages reproduziert oder unter Verwendung elektronischer
Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Satz und Druck: Memminger MedienCentrum, AG

Printed in Germany

ISBN 978-3-633-54263-5

INHALT

Einleitung	9
------------------	---

ERSTES KAPITEL

Die Ursprünge im Heiligen Land 34

Safed	34
Isaak Luria: ARI – der Löwe	39
Chajim Vital: Zimzum wird Schrift	50
Joseph ibn Tabul: Die Wurzeln der Strenge	80
Israel Sarug: Lichtgewand Gottes und Zimzum als Ob	86

ZWEITES KAPITEL

Von der Esoterik zur Exoterik 98

Sabbatai Scheftel Horowitz: Der Zimzum im Druck	98
Menachem Asaria Fano: Zimzum in der Sprache des Menschen	105
Joseph Salomo Delmedigo: Ein Stück philosophische Sprachkritik	108
Naftali ben Jacob Elchanan Bacharach: Das Tal des Königs	114
Abraham Cohen de Herrera: Der metaphorische Zimzum ..	119
Isaac Aboab de Fonseca: Ein rabbinischer Inquisitor	133

DRITTES KAPITEL

Die Enthüllte Kabbala unter den Christen 141

Christian Knorr von Rosenroth: Kabbala Denudata	141
Henry More, Anne Conway, Joseph Raphson, Isaac Newton: Der Zimzum in Cambridge	161
Johann Georg Wachter: Spinozismus im Judenthumb	168
Johann Franz Budde: Zur Verteidigung der Kabbala	178

Johann Jakob Brucker: Der Zimzum in der kritischen Philosophiegeschichte	182
Friedrich Christoph Oetinger: Kabbala im Pietismus	188
Clemens Brentano: Ein Nachschlag, Zimzum trotz Antisemitismus	194

VIERTES KAPITEL

Sabbatianer und Anti-Sabbatianer 196

Nechemia Chajon: Worte des Messias	205
Zimzum in Livorno: Joseph Ergas und Emmanuel Chai Ricchi	212
Mosche Chajim Luzzatto: Tikkun im Zimzum	234

FÜNFTES KAPITEL

Die Anfänge des Chassidismus 243

Dov Beer von Mesritsch: Selbstnichtung vor Gott	245
Schneor Salman von Ljadi: Zimzum für die Durchschnittsmenschen	260
Nachman von Bratzlaw: Die prinzipielle Gottesleere der Welt	274

SECHSTES KAPITEL

Deutscher Idealismus und Romantik: Gottes Kontraktion 289

Friedrich Heinrich Jacobi: Das immanente Ensoph	289
Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Die Weltalter	296
Franz Joseph Molitor: Deduktion des Zimzum	323

SIEBTES KAPITEL

Haskala und Wissenschaft des Judentums 341

Isaak Satanow: Vital drucken	342
Salomon Maimon: Eine Kunst, mit Vernunft zu rasen	346

Peter Beer: Chassidismus als Sektengeschichte	351
Adolphe Franck und Adolf Jellinek: Rückkehr zum Sohar ..	358
Isaac Misses: Zimzum der natura naturans	362
Mordechai Teitelbaum: Die erste Geschichte des Zimzum ..	369

ACHTES KAPITEL

Zimzum im 20. Jahrhundert 376

Franz Rosenzweig: Die Verinnerung Gottes	380
Gershom Scholem: Der äußerste Zimzum	383
Else Lasker-Schüler: Hebräerland	393
Yehuda Ashlag: Luria zwischen Kommunismus und Kommerz	399
Hans Jonas: Der Gottesbegriff nach Auschwitz	405
Isaac Bashevis Singer oder »The Cabbala and Modern Man«	408
Barnett Newman: Synagoge und Skulptur	414
Harold Bloom: Zimzum als Trope der Begrenzung	425
Ulla Berkéwicz: Die Leere	428
Christoph Loos: Zimzum (Espenholz, Stahlgerüst, Gaze, Licht)	431
Anselm Kiefer: Der Bruch der Gefäße – ohne Eschatologie ..	435

ANTHROPOLOGIE DES ZIMZUM

Zur Vergegenwärtigung 447

Dank	467
Glossar	471
Abbildungsnachweis	475
Literaturverzeichnis	478
Quellenverzeichnis	491
Personenregister	494

Bei der Transkription hebräischer Buchstaben, Namen und Wörter wurde, wie in den großen deutschsprachigen Lexika zum Judentum seit Jahrzehnten üblich, auf den fachwissenschaftlichen Gebrauch diakritischer Zeichen verzichtet. Die Transkription ist phonetisch, d. h. an der lautsprachlichen Wiedergabe und Aussprache hebräischer Wörter durch den deutschen Leser orientiert. Sie folgt dabei in der Regel der ebenfalls phonetischen Transkriptionstabelle im *Jüdischen Lexikon* (Berlin 1927).

EINLEITUNG

Der hebräische Begriff *Zimzum* bedeutet »Zusammenziehung«, »Rückzug«, »Begrenzung«, »Selbstbeschränkung« und »Konzentration«. *Zimzum* ist ursprünglich ein Begriff der Kabbala und meint die Selbstzusammenziehung Gottes *vor* der Erschaffung der Welt und *mit dem Zweck* der Weltschöpfung: Der vor der Schöpfung allgegenwärtige und unendliche Gott muß sich im Zimzum von sich selbst in sich selbst zurückziehen und begrenzen, um allererst für die Erschaffung der Welt in seiner eigenen Mitte Platz zu machen. Die Emanation und Erschaffung der Welt inmitten Gottes folgt dann auf diesen Zimzum. Dabei schränkt Gott im Zimzum auch seine Allmacht ein, so daß überhaupt Endliches entstehen kann. Ohne Zimzum keine Schöpfung. Das macht den Zimzum zu einem der Grundbegriffe des Judentums.

Die Lehre vom Zimzum, die Gegenstand der hier vorliegenden Studie ist, wird dem Kabbalisten Isaak Luria zugeschrieben, der im späten 16. Jahrhundert in Safed in Galiläa lehrte. Aber der Kabbalist und Rabbiner Isaak Luria (1534-1572), der in der frommen jüdischen Welt nach dem Akronym seines Namens den Ehrentitel *haARI*, »der Löwe« trägt, war ein Mann des gesprochenen Wortes. Wir besitzen keine Zeile von ihm, die vom Zimzum handelt. Wir verfügen nur über die schriftlichen Zeugnisse seiner Schüler wie Chajim Vital und Joseph ibn Tabul, die ihres Meisters mündliche Lehren über den Zimzum aufzeichneten, aber dabei je schon interpretierten. Ihre Interpretationen der Lehre Isaak Lurias vom Zimzum werden wiederum von ihren Schülern, deren Freunden und Gegnern, Kabbalisten und Anti-kabbalisten, Philosophen und Theologen, Wissenschaftlern und Künstlern, Juden und später auch Christen seit nunmehr über 400 Jahren Generation um Generation weitergetragen, abgeschrieben, später auch gedruckt, an neue religiöse und intellektuelle Kontexte adaptiert, in fremde Sprachen übersetzt und bei alledem stets neu transformiert und vergegenwärtigt.

Dieses Buch über den Zimzum sucht, sammelt, dokumentiert,

rekonstruiert, kontextualisiert, übersetzt und interpretiert diese Quellen und macht seinem Leser jene Interpretationsketten, Transformationen und Aneignungen des Zimzum aus über 400 Jahren zugänglich und nachvollziehbar. Die Quellen berufen und beziehen sich auf Luria als Ursprungsfigur und bilden so eine Art lurianischer Tradition, obwohl wir kein Manuskript von Luria selbst über den Zimzum haben. Es handelt sich hier also um eine Tradition von Interpretationen ohne Urschrift.¹ Wir wissen nicht, was der Meister wirklich im kleinen Kreis seiner Schüler über den Zimzum gelehrt hat. Alles ist, seit der Zeit seiner unmittelbaren Schüler in Safed, Überlieferung und Interpretation. Und es paßt trefflich zur Lehre vom Zimzum, daß von einem Geschehen, das vor Erschaffung der Welt stattgefunden haben soll, weder ein Zeugnis noch ein Urtext existieren. Der Weg zurück zu den ersten Anfängen bleibt verwehrt. Wir haben nur die immer neuen Interpretationen des Zimzum und ihre Rezeptionsgeschichte.

I. Zimzum in Rezeption und Tradition

Über den Zimzum des Luria und seine Spuren in der jüdischen und auch der christlichen Geistesgeschichte Europas und Nordamerikas vom Ende des 16. bis zum Beginn des 21. Jahrhunderts zu schreiben heißt, über Interpretationen zu schreiben, ohne auf einen Ursprung und eine erste Quelle Zugriff zu haben. Insofern

1 Selbst Yosef Avivi, der in einer überwältigend umfangreichen, dreibändigen Dokumentation versucht hat, die Anfänge der lurianischen Kabbala, ihrer Texte und ihrer Lehren auf Grundlage aller vorhandenen Manuskripte und Drucke Lurias und seiner Schüler zwischen 1570 und 1770 chronologisch und redaktionsgeschichtlich zu rekonstruieren, zu ordnen und zu analysieren, und so zu den ipsissima verba Lurias und dem authentischen Kern seiner Lehre vorzustoßen, muß mangels Handschriften Lurias zu seiner eigenen Lehre (es existieren handschriftlich von Luria nur Kommentarabschnitte zum Sohar und zur Bedeutung der Gebete) zugestehen, daß seine Rekonstruktion auf den Aufzeichnungen von Lurias Schülern beruht; vgl. Yosef Avivi, *Kabbalat Ha'ARI. Kabbala Luriana*, Bd. I (hebr.; Die lurianischen Schriften bis 1620), Jerusalem 2008, S. V-VIII u. 77.

ist dieses Buch über den Zimzum eine Studie über Zimzum-Interpretationen, die selbst schon eine Tradition der Überlieferung bilden und sich häufig aufeinander beziehen, fast immer aber auf jenen Isaak Luria, von dem wir keine Urschrift haben. Diese Art der Überlieferung ist indessen der Kabbala gar nicht fremd, denn der hebräische Begriff Kabbala heißt, übersetzt, sowohl Rezeption als auch Tradition. Der Rezeption und Tradition von Zimzum-Interpretationen wird in dieser Studie nachgegangen, auch wo sie längst die Grenzen der Kabbala überschritten und den jüdischen oder überhaupt den religiösen Kontext verlassen haben. Auf diese Spurensuche soll der Leser mitgenommen werden.

Dabei folgt die vorliegende Studie dem Zimzum historisch und chronologisch auf seinem Weg aus der jüdischen und dann christlichen Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit in die europäische und nordamerikanische Kulturgeschichte, in die Philosophie und Theologie, die frühneuzeitliche Naturwissenschaft, die Literatur, die bildende Kunst und sogar die Musik. Dem Weg der Zimzum-Interpretationen nachgehend, muß sie neben den inhaltlichen auch die medialen Wechsel herausarbeiten, die das Zimzum-Motiv in Rezeption und Tradierung durchläuft: Von der mündlichen Lehre Lurias zur Verschriftlichung in den Handschriften seiner Schüler, von der bei den Kabbalisten üblichen, z.T. Jahrhunderte währenden Vervielfältigung durch handschriftliche Kopien ganzer Bücher zum Buchdruck, der den Zimzum in hebräischen Drucken oder in Übersetzungen einem weit größeren Publikum bekannt macht und vom esoterischen, innerkabbalistischen, oft noch mündlich begleiteten Lernen der Texte auf den öffentlichen Buchmarkt und zum individuellen, stummen Leser führt. Im 20. Jahrhundert schließlich erfolgt der mediale Wechsel vom Zimzum in Texten zur Visualisierung in Skulpturen, Gemälden, Installationen, Fotos und auch im Internet, zuletzt sogar zur Hörbarkeit in Tönen.

Angesichts des weiten religions- und kulturgeschichtlichen Bogens, der hier nachvollzogen wird, kann diese Studie die Kette von Interpretationen verfolgen, die Interpretationen historisch kontextualisieren und vergleichen, aber sie kann mangels eines

autoritativen Originals und mangels einer Vergleichsmöglichkeit mit einer Urschrift Lurias niemals urteilen, diese oder jene Interpretation oder Adaptation des Zimzum sei richtig oder falsch. Dabei enthebt das Fehlen einer Urschrift Lurias und der Verzicht auf eine normative oder hierarchische Klassifikation der Zimzum-Deutungen aus mehr als 400 Jahren als ›richtig‹ oder ›falsch‹ diese Studie keineswegs der Verpflichtung, alle diese Deutungen gerade in ihrer Verschiedenheit möglichst präzise zu analysieren und für den Leser darzustellen.

Dennoch ist diese Analyse der Zimzum-Interpretationen und ihrer Variationen kein Spiel und keine Spielerei; geht es der vom Zimzum Lurias faszinierten Nachwelt doch darum, die Wahrheit über den Zimzum und über die Entstehung unserer Welt herauszufinden oder zu verstehen. Ihre Interpretationen erheben einen Anspruch auf Wahrheit, den diese Studie in ihren Analysen verfolgen und ernst nehmen muß. Denn es ist dieser Anspruch auf Wahrheit der Lehre Lurias vom Zimzum, der Generationen von Autoren dazu treibt, diese Lehre, und sei es auch in kritischer oder polemischer Absicht, zu schildern, darzubieten, auszulegen, erinnernd zu vergegenwärtigen und für ihre Gegenwart und Zeitgenossen fruchtbar zu machen.

Gerade in ihrer Vielheit und Verschiedenheit breiten die Zimzum-Interpretationen vor dem Leser ein Kaleidoskop von Deutungen und Weltansichten aus, die uns viel über die Interpreten und ihre Epoche verraten. Die Vielheit der Interpretationen und Interpreten läßt sich so zu einem bunten und ansehnlichen Teppich europäischer und zuletzt auch nordamerikanischer Geistes- und Religionsgeschichte, auch der religiösen und intellektuellen Wechselbeziehungen zwischen Juden und Christen verknüpfen. Denn seit dem späten 17. Jahrhundert rezipierten auch christliche Kabbalisten wie Knorr von Rosenroth die Zimzum-Texte der lurianischen Kabbala, im 18. und 19. Jahrhundert tauschten sich christliche und jüdische Kabbalisten über den Zimzum aus, im 20. Jahrhundert schließlich entdecken und erkennen jüdische Denker wie Rosenzweig und Scholem den Zimzum als Denkfigur bei christlichen Philosophen wie Molitor und Schelling wieder.

Daneben vollzieht sich im späten 18. und im gesamten 19. Jahrhundert eine Popularisierung des Zimzum im Chassidismus, die von der christlichen Welt Europas zunächst überhaupt nicht wahrgenommen wurde, aber grundlegend bleibt für die Adaptationen des Zimzum bei jüdischen Künstlern und Literaten im Nordamerika des 20. Jahrhunderts und mitverantwortlich ist für die Aktualität und bisweilen Popularität des Zimzum in der chassidischen Welt bis heute.

Alle diese Zimzum-Interpretationen und -Aneignungen werden hier nicht einfach nur museal eingeordnet, sie werden in ihrer Differenziertheit, oft Sperrigkeit dokumentiert und analysiert. Sie verraten nicht selten die starke Kreativität der Interpreten. Selbst gezielte Diffamation und Polemik oder oberflächliche Entstellungen und Fehldeutungen der Kabbala und des Zimzum haben kreatives Potential. Interpretation und Aneignung werden so selbst zum kreativen Akt, wie Harold Bloom festgestellt hat: *Creative misreading* gehört konstitutiv zur Rezeptionsgeschichte des Zimzum.² Der Zimzum hat fast alle seine Rezipienten und Interpreten zum Nachdenken, zum Neudenken, zum Schreiben oder zum künstlerischen Schaffen inspiriert. Das hat Kreativität provoziert, erfordert und gefördert.

II. Differenzierungen in der Rezeptionsgeschichte

Der hebräische Begriff Kabbala bedeutet, wie gesagt, sowohl »Tradition« als auch »Rezeption«. Die Kabbala ist, wenn man so will, eine Tradition der Rezeption. Kabbalisten lernen die älteren kabbalistischen Texte und Traditionen kennen, eignen sie sich an, verarbeiten und verändern sie in eigenen Lehren und Schriften und geben sie so an spätere Generationen weiter. Diese Weitergabe war ursprünglich ein an strenge Regeln gebundener, esoterischer Prozeß: Ein Lehrer gibt diese geheimen Lehren über das

2 Harold Bloom, *Kabbala. Poesie und Kritik*, übers. von Angelika Schweikhart, Basel/Frankfurt 1989, bes. das Kap. »Kabbala und Literaturkritik«, S. 47-89.

innere Leben der Gottheit, die kosmischen Prozesse oder die tiefsten Bedeutungen der Tora und der Gottesnamen nur mündlich an wenige ausgesuchte, gottesfürchtige und halachisch observante Schüler weiter. So war das auch im Kreis der Schüler Isaak Lurias, als dieser die neue esoterische Lehre vom Zimzum aufbrachte und diese mündlich an seine Schüler übergab. Allerdings verlief die Rezeptionsgeschichte dieser Lehre nur wenige Jahrzehnte esoterisch. Sobald die ersten Manuskripte vervielfältigt wurden und gar im Druck erschienen und dadurch käuflich waren, war die esoterische Intimität des Lehrer-Schüler-Verhältnisses aufgebrochen. Die Rezeption und Zurkenntnisnahme des Zimzum durch Lektüre, auch ohne kabbalistische Initiation und mündliche Belehrung, wurde möglich. Die Lehre vom Zimzum fand ihren Weg in breitere jüdische und dann auch christliche Kreise, und sie wurde durch Buchdruck und Übersetzungen schon um die Mitte des 17. Jahrhunderts, nur zwei Generationen nach ihrer Entstehung, exoterisch.

In der sabbatianischen Bewegung des 17. und im Chassidismus des 18. Jahrhunderts wurde die lurianische Kabbala mit der Lehre des Zimzum nachgerade populär. In chassidischen Kreisen behielt Lurias Lehre vom Zimzum ihre Präsenz bis heute, während sie im Judentum Mittel- und Westeuropas und der USA seit der Haskala und bis ins frühe 20. Jahrhundert keine Rolle mehr spielte und in Vergessenheit geriet. Erst die Forschungen Gerschom Scholems haben jüdische und nichtjüdische Intellektuelle in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wieder auf die kabbalistische Lehre vom Zimzum aufmerksam gemacht; auf Scholems Schriften beziehen sich weit außerhalb der engeren Kabbala-Forschung u.a. Hans Jonas, Barnett Newman, Harold Bloom, Jürgen Habermas, Jürgen Moltmann oder Anselm Kiefer. Auch der Verfasser dieser Studie ist, von Scholem angeregt, den Weg zurück zu den Quellen, den Interpretationen und Rezeptionen gegangen, um zugleich über den engeren Kontext der Kabbala-Forschung und Religionsgeschichte hinauszugelangen.

Eine der Paradoxien der Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte des Zimzum in der europäischen und nordamerikanischen Reli-

gions-, Philosophie- und Kulturgeschichte ist der Umstand, daß die umfassende Aufarbeitung dieser Wirkungsgeschichte Lurias anhand einer einzigen Lehre insgesamt durchaus einen hermeneutischen Mehrwert erzielt: In der Zusammenschau der unterschiedlichen Rezeptionsstränge verstehen wir, wie das Hans-Georg Gadamer in seiner Hermeneutik annahm,³ die Lehre vom Zimzum in allen ihren Motiven und Sinnebenen besser und mit einem weiteren Horizont, als man sie z.B. im 17. Jahrhundert verstehen konnte. Aufs Ganze gesehen liefert diese Studie einen Überblick über eine mehr als 400 Jahre andauernde Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte des Zimzum, die sich sogar graphisch darstellen läßt. Jahrhunderte der Interpretation und der Rezeptionsgeschichte akkumulieren neue Bedeutungsebenen und Sinn-schichten. Schauen wir jedoch aufs Detail der jeweiligen Aneignungen und Enteignungen in dieser Rezeptionsgeschichte, dann fallen diese oft so brachial aus, daß sie die ursprüngliche Lehre des Zimzum bei Luria ignorieren, verstellen, verkürzen oder abschneiden. Vieles geht bei der Aneignung verloren, wird verschoben oder abgeschnitten, selten geht es um interesseloses Verstehen, Werktreue oder loyale Überlieferung.⁴ Dennoch sind die rücksichtslosen und einseitigen Aneignungen oft die innovativsten und phantasievollsten.

Deshalb gilt es, in dieser Studie die Rezeptionsgeschichte und die Hermeneutik des Zimzum zu differenzieren.⁵ Wie gesagt, ist

3 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1975, bes. S. 284-290.

4 Ronit Meroz beschreibt den Konflikt zwischen loyaler Werktreue bei den Aufzeichnungen lurianischer Überlieferungen und kabbalistischer Innovation schon unter den direkten Schülern von Luria; vgl. Ronit Meroz, »Faithful Transmission vs. Innovation: Luria and his Disciples«, in: Peter Schäfer/Joseph Dan (Hg.), *Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism. 50 Years After*, Tübingen 1993, S. 257-274. Yosef Avivi hat in seiner dreibändigen Dokumentation *Kabbalat Ha'ARI* (Jerusalem 2008) diese Auseinandersetzungen schon anhand der heterogenen Redaktionsgeschichte der lurianischen Text-Corpora im 17. Jahrhundert überzeugend nachzeichnen können.

5 Im folgenden variere und erweitere ich ein Klassifikationsschema, mit dessen Hilfe ich 1994 versucht habe, die ganz anders strukturierte Rezep-

diese Rezeptionsgeschichte des Zimzum eine, welcher der Rückgang auf einen Urtext versagt ist. Sie ist eine Rezeptionsgeschichte sehr unterschiedlicher Vorstellungen, Ideenwelten und Aneignungen. Zunächst kann formal unterschieden werden zwischen *direkter* und *indirekter* Zimzum-Rezeption. Eine direkte Rezeption liegt vor z. B. im Fall der mündlichen Überlieferung von Lehrer zu Schüler, etwa bei Luria und Vital, aber auch bei der Lektüre der hebräischen Texte von Luria-Schülern, von der Isaac Bashevis Singer aus seiner Jugend berichtet, oder bei der wissenschaftlichen Lektüre Scholems, der nie einen Kabbala-Lehrer gehabt hat und sein Wissen aus der Lektüre der Originaltexte gewann. Von indirekter Rezeption ist zu sprechen, wenn etwa Hans Jonas oder Harold Bloom berichten, ihr Wissen vom Zimzum nicht direkt aus den hebräischen Texten der Kabbalisten, sondern aus wissenschaftlichen Texten Scholems über die lurianische Kabbala zu schöpfen.

Auf der materialen Ebene läßt sich differenzieren, welche Textelemente der lurianischen Kabbala rezipiert werden. Zunächst werden ganze *Texte* wie etwa diejenigen Chajim Vitals als Handschrift oder im Druck gelesen. Häufig werden jedoch nur ausgesuchte Textteile oder sogar nur zusammenfassende *Paraphrasen* rezipiert und wiedergegeben, etwa wenn Wachter aus Knorr von Rosenroths *Kabbala Denudata* Textabschnitte zum Zimzum übersetzt, bisweilen diese aber auch nur paraphrasiert. Ein noch weiter reduzierter Fall von materialer Rezeption liegt dann vor, wenn statt ganzer Texte lediglich einzelne *Begriffe* wie »Zimzum« oder »Tikkun« übernommen werden. Da dient der hebräische Begriff Zimzum mitten in einem anderssprachigen Text über den Zimzum der Authentifizierung und dem Ausweis der Kennerschaft. Oder er dient bei der ansonsten kommentarfreien Benennung eines Kunstwerks mit »Zimzum« – wie bei den Skulpturen von Barnett Newman und Christoph Loos – der Erzeugung

tionsgeschichte der Kabbala in der deutschen Romantik differenziert zu beschreiben; vgl. Christoph Schulte, »Kabbala in der deutschen Romantik. Zur Einleitung«, in: Eveline Goodman-Thau/Gert Mattenklott/Christoph Schulte (Hg.), *Kabbala und Romantik*, Tübingen 1994, S. 1-19.

einer enigmatischen Spannung, wie denn ein solches mit dem kabbalistischen Begriff *Zimzum* benanntes Kunstwerk ohne jeden weiteren Kommentar zu verstehen sei.

Beim US-amerikanischen Heavy-Metal-Gitarristen und Songwriter Timothy Michael Linton (* 1969), der sich 1996 den Künstlernamen »Zim Zum« zulegte, als er in die Band *Marilyn Manson* aufgenommen wurde, ist Zim Zum wirklich nur ein *Name*; ein Bezug zur lurianischen Kabbala wird von Linton selbst und auch in seiner Musik und seinen Texten nicht hergestellt. Gleiches gilt für eine *Novel* mit dem Titel *Zimzum*, die Gordon Lish 1993 publizierte: Keine der sechs sehr knappen, teilweise pornographischen Kurzgeschichten hat irgendeinen inhaltlichen Bezug zum *Zimzum*, zur Kabbala oder zum Judentum. *Zimzum* ist hier einfach nur ein *Name* oder eine Klangassoziation. Und auch im Roman *Life of Pi* (2001; dt. *Schiffbruch mit Tiger*) von Yann Martel, der 2012 in der Verfilmung von Ang Lee Furore machte, ist *Zimzum* vordergründig nur der Name eines japanischen (!) Schiffes; Martel läßt den Leser allerdings gleich zu Beginn des ersten Kapitels wissen, daß die Hauptfigur Pi eine Masterarbeit über die Kosmogonie des Isaak Luria aus Safed geschrieben hat und eröffnet dadurch – ohne jede weitere Erwähnung der Kabbala – die Möglichkeit, den Roman *Schiffbruch mit Tiger*, in dem der von Zoologie und Religion gleichermaßen angezogene Protagonist im Rettungsboot der *Zimzum* auf engstem Raum überlebt, religiös zu deuten.

Bisweilen wird jedoch nicht der hebräische *Begriff* »Zimzum« rezipiert, sondern das hebräisch mit *Zimzum* bezeichnete *Konzept* einer vorweltlichen Selbstzusammenziehung Gottes. Diese Selbstzusammenziehung Gottes im *Zimzum* heißt etwa bei Salomon Maimon »Einschränkung«, bei Schelling »Kontraktion«, bei Franz Rosenzweig »Verinnerung« Gottes, ohne daß in deren Texten der hebräische Begriff *Zimzum* überhaupt je fällt. Der Begriff fehlt, das Konzept der Selbstzusammenziehung Gottes wurde hier jedoch klarerweise rezipiert.

In der Art und Weise, wie das Wissen über und um den *Zimzum* vermittelt wird, lassen sich unterschiedliche Modi feststellen:

Die *persönliche* steht der *unpersönlichen* Vermittlung gegenüber. So hat der Pietist und Theologe Friedrich Christoph Oetinger als junger Mann in Frankfurt am Main beim Kabbalisten Koppel Hecht *persönlich* Kabbala gelernt, wie er in seiner Autobiographie beschreibt, aber Schelling z.B. hat diese kabbalistischen Lehren, darunter den Zimzum, nur *unpersönlich* in den Werken Oetingers kennengelernt, ohne je persönlich bei einem Kabbalisten Belehrung zu suchen. Auch im Chassidismus, etwa am chassidischen Hof des Dov Beer von Mesritsch, ist die persönliche Vermittlung und Lehre der lurianischen Kabbala durch den Zadik kurrent, während hingegen ein der Kabbala beileibe nicht wohlgesonnener Vertreter der Wissenschaft des Judentums wie Heinrich Graetz sich die lurianischen Beschreibungen des Zimzum immer unpersönlich allein aus den Werken der Luria-Schüler anlas und aneignete.

Graetz arbeitet dabei mit Werken in der jeweiligen *Originalsprache*, wie das in der Wissenschaft des Judentums und in den Jüdischen Studien bis heute für die wissenschaftliche Forschung üblich ist. Das ist ein ganz anderer Rezeptionsmodus als die Aufnahme und Auseinandersetzung mit der Kabbala mit Hilfe von *Übersetzungen*. Christian Knorr von Rosenroths Pionierleistung in der mehrbändigen *Kabbala Denudata* (1677-84) war die umfassende Sammlung, Analyse, Dokumentation und Übersetzung kabbalistischer Quellentexte in lateinischer Sprache. Erst die Übersetzung in die europäische Gelehrtensprache Latein machte die Kabbala und insbesondere auch den Zimzum, der bei Knorr mit »contractio« übersetzt wird, für die europäische gelehrte Welt zugänglich und ermöglichte die breite christliche Rezeptionsgeschichte von Henry More und Anne Conway bis Newton oder von Wachter über Brucker und Jacobi bis zu Clemens Brentano. Ein wirkungsgeschichtlicher Effekt dieser lateinischen Rezeptionsgeschichte war, daß die Kabbala und auch der Zimzum seit Knorr in der christlichen und teilweise auch in der jüdischen Rezeptionsgeschichte nicht, wie heute üblich, als jüdische Mystik, sondern noch bis ins 19. Jahrhundert als esoterische jüdische Philosophie wahrgenommen wurden – obwohl das sicherlich

nicht dem Selbstverständnis Lurias und seiner unmittelbaren Schüler in Safed entsprach, die versuchten, eine innerliche, göttlich gegebene Inspiration, Erleuchtung, Erfahrung und deren mündliche Weitergabe durch Luria in eigene Worte zu fassen.

Neben der Rezeptionsdifferenz zwischen Originaltext und Übersetzung, die ja auch eine Über-Setzung in einen anderen historischen und religiösen Kontext bedeuten kann, ist es ein gewichtiger Unterschied, ob der Zimzum *explizit* als kabbalistische Lehre rezipiert und kontextualisiert wird wie in der Kunst Anselm Kiefers oder ob er, wie bei den Skulpturen Barnett Newmans, *implizit* bleibt und nur als enigmatischer Name und als *catch word* an einem Kunstwerk auftaucht, aber zunächst kein ausdrücklicher Bezug zur Kabbala hergestellt wird und die nachträgliche Enträtselung dieses Namens durch eine ästhetische oder kunsthistorische Kontextualisierung Aufgabe des Betrachters und Interpreten bleibt. Aber auch unter den Zeitgenossen Schelling und Molitor gab es diesen Unterschied: Molitor präsentiert die Kontraktion Gottes explizit als kabbalistische Gedankenfigur, bei Schelling wird die Herkunft des Konzepts einer Kontraktion Gottes aus der Kabbala verschwiegen und bleibt implizit.

Nicht unwichtig ist am Ende, mit welcher Absicht und Haltung der Zimzum rezipiert wird: Es ist zu unterscheiden, ob die Lehre vom Zimzum autoritativ und affirmativ angenommen wird wie im Chassidismus, wo die Ehrerbietung gegenüber *haARI* und seinen Lehren groß ist und reiche intellektuelle und spirituelle Anknüpfungsmöglichkeiten bietet, oder ob Luria und seine Lehren wie bei Heinrich Graetz als irrationale frühneuzeitliche Phantastereien abgetan werden, welche die emanzipierten, verbürgerlichten und hochgebildeten Juden der Kaiserzeit weltanschaulich in Mißkredit bringen könnten. Paradox ist die Zimzum-Rezeption beim katholischen Antisemiten Clemens Brentano: Er verachtete Juden und hielt 1811 spöttische antisemitische Reden in der *Christlich-Deutschen Tischgesellschaft* in Berlin.⁶

6 Vgl. Günter Oesterle, »Juden, Philister und romantische Intellektuelle. Überlegungen zum Antisemitismus in der Romantik«, in: *Athenäum. Jahrbuch für Romantik*, 2 (1992), S. 55-89.