

Peter Schäfer

Verlag der WELT  
RELIGIONEN

Die Ursprünge der  
jüdischen Mystik

Peter Schäfer  
Die Ursprünge der jüdischen Mystik

WVR

*Die Ursprünge der jüdischen Mystik* ist die erste umfassende Geschichte der frühen jüdischen Mystik vom biblischen Ezechielbuch bis zur frühmittelalterlichen Merkava-Mystik (Thronwagenmystik). Letztere gilt allgemein als die erste vollentwickelte Erscheinungsform der jüdischen Mystik, die weitreichende Auswirkungen auf das klassisch-rabbinische Judentum und das Entstehen der Kabbala im 12. Jahrhundert hatte, und gehört zu den dynamischsten Forschungsgebieten in der Judaistik. Kaum in die Untersuchung der frühen jüdischen Mystik einbezogen wurden dagegen die Hebräische Bibel, die apokalyptische Literatur, die Qumransekte und Philo von Alexandria. Diese Lücke zwischen Ezechiels Schau des göttlichen Thronwagens und der Merkava-Mystik schließt Peter Schäfer in seinem Buch, das als »eines der bedeutendsten Werke über jüdische Mystik seit Jahrzehnten« bezeichnet worden ist.

Peter Schäfer, geboren 1943, von 1974 bis 1983 Professor für Judaistik am Martin-Buber-Institut der Universität Köln, 1983-2008 an der Freien Universität Berlin. Seit 1998 gleichzeitig Professor an der Universität Princeton. Gastprofessuren an der Hebräischen Universität Jerusalem, am Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Studies, an der Universität Yale, am Jewish Theological Seminary of America und am Institute for Advanced Study in Princeton. 1994 Leibniz-Preis. 2006 Mellon Award. 2007/2008 Fellow am Wissenschaftskolleg in Berlin.

VDR



PETER SCHÄFER  
DIE URSPRÜNGE DER  
JÜDISCHEN MYSTIK

Aus dem Amerikanischen von  
Claus-Jürgen Thornton

VERLAG DER  
WELTRELIGIONEN

Gefördert durch die  
Udo Keller Stiftung Forum Humanum

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliographie;  
detaillierte bibliographische Daten sind im Internet abrufbar.  
<http://dnb.ddb.de>

© Verlag der Weltreligionen  
im Insel Verlag Berlin 2011

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

Kein Teil des Werkes 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.

Einband: Hermann Michels und Regina Göllner

Satz: Hümmer GmbH, Waldbüttelbrunn

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Bindung: Buchbinderei Lachenmaier, Reutlingen

Printed in Germany

Erste Auflage 2011

ISBN 978-3-458-71037-0

Titel der Originalausgabe:

*The Origins of Jewish Mysticism*

Tübingen: Mohr Siebeck 2009

DIE URSPRÜNGE  
DER JÜDISCHEN MYSTIK

*Margarete Schlüter*  
*in memoriam*

## INHALT

Danksagung .....	11
Einführung .....	15
1 Ezechiels Vision. Der Kosmos als Tempel .....	59
2 Henoch und sein Kreis. Der Aufstieg zum Himmel .....	83
3 Henochs Gefährten. Von der Gemeinde zum Individuum .....	127
4 Qumran. Gemeinschaft mit den Engeln .....	163
5 Philo. Der Aufstieg der Seele .....	217
6 Die Rabbinen, erster Teil. Annäherung an Gott durch Exegese .....	245
7 Die Rabbinen, zweiter Teil. Die Merkava im Kontext .....	296
8 Die Merkava-Mystiker .....	336
9 Ergebnisse .....	447
Anmerkungen .....	483
Abkürzungsverzeichnis .....	598
Literaturverzeichnis .....	601
Stellenverzeichnis .....	625
Sachverzeichnis .....	646



## DANKSAGUNG

An diesem Buch habe ich viele Jahre gearbeitet. Mit dem eigentlichen Niederschreiben begann ich im akademischen Jahr 2002/2003 während meines Forschungsjahres am Historischen Kolleg in München, aber als ich nach Princeton zurückkehrte, rückten dringlichere Dinge in den Vordergrund. Unter anderem war ich fasziniert vom Thema des Verhältnisses zwischen Judentum und entstehendem Christentum in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten und war gedanklich mit dem beschäftigt, was schließlich zu meinem Buch *Jesus im Talmud* (im englischen Original 2007 bei Princeton University Press erschienen) werden sollte. Zwar arbeitete ich weiter an meinem Manuskript über die Mystik, aber erst beim folgenden Forschungsjahr am Wissenschaftskolleg in Berlin im Jahr 2007/2008 kam ich in den Genuß der kongenialen Atmosphäre, die es mir ermöglichte, das Manuskript fertigzustellen.

In gewisser Weise faßt dieses Buch meine Ansichten über die frühe jüdische Mystik zusammen. Ich habe jahrelang über dieses Thema geforscht, in der Hauptsache über die Merkava-Mystik, die allgemein als die erste vollentwickelte Erscheinungsform der jüdischen Mystik gilt. In den letzten Jahren ist allerdings die Frage, was *vor* der Merkava-Mystik geschah, immer dringlicher gestellt worden. Wir reden von der Kabbala – ein Phänomen, das im Europa des 12. Jahrhunderts entstanden ist – als dem Inbegriff der jüdischen Mystik und betrachten die Merkava-Mystik als eine Art Vorform jüdischer Mystik, die allerdings nicht in die Kategorie Kabbala im eigentlichen Sinne fällt – aber was ist dann mit dem Zeitraum vor der Merkava-Mystik? Können wir zu Recht und vernünftigerweise von jüdischer Mystik als einem einheitlichen, kohärenten Phänomen sprechen, das irgendwann in der Antike (oder sogar in der Hebräischen Bibel?) einsetzte und sich spä-

ter zu dem entwickelte, was Merkava-Mystik und schließlich Kabbala werden sollte? Viele Gelehrte haben sich sowohl mit der Merkava-Mystik und ihren Auswirkungen auf das klassisch-rabbinische Judentum – tatsächlich ist diese Thematik eines der dynamischsten Forschungsgebiete in der Judaistik der vergangenen dreißig Jahre geworden – als auch mit den Ursprüngen der Kabbala im Buch *Bahir* befaßt, aber nur sehr wenige haben dem Befund der Hebräischen Bibel, der apokalyptischen Literatur, der Qumransekte und Philos ihre ungeteilte Aufmerksamkeit gewidmet. Es ist diese Lücke zwischen der Hebräischen Bibel und der Merkava-Mystik, die das vorliegende Buch auf systematische und durchdachte Weise behandeln will.

Ich habe vielen Freunden und Kollegen zu danken, die mich auf meinem langen Weg bis zu diesem Punkt begleitet haben. Martin Hengel hat nie aufgehört, mich zu ermutigen, und stand mir bis zu seinem Tod im Jahre 2009 mit seinem weisen Rat zur Seite. Meine Princetoner Kollegin Martha Himmelfarb nahm die Mühe auf sich, das gesamte Manuskript in der englischen Originalfassung zu lesen, und ließ mich an ihrer außerordentlichen Kenntnis der apokalyptischen und der Qumranliteratur teilhaben. Ein weiterer Kollege aus Princeton, Simeon Chavel, las das Ezechielkapitel kritisch durch und beantwortete geduldig meine Fragen. Meine frühere Studentin Maren Niehoff, inzwischen an der Hebräischen Universität Jerusalem, war so freundlich, mein Philo-Kapitel kritisch zu lesen. Mein vormaliger Student Ra'anana Boustana (Abusch), nunmehr an der University of California in Los Angeles, machte mich auf wichtige Forschungsliteratur aufmerksam. Die (anonymen) Leser, die das Manuskript für den Verlag begutachteten, gaben mir unschätzbaren Rat. Besonders dankbar bin ich dem Gutachter, der freundlicherweise seine Identität preisgab, meinem geschätzten Kollegen Philip Alexander. Obwohl wir über bestimmte Punkte uneins sind (eine Tatsache, aus der ich in meinem Buch keinen Hehl mache), unterzog er nicht nur das Manuskript einer akribischen Lektüre, sondern bot auch in überaus großzügiger und konstruk-

tiver Weise seine Kritik an, eine Behandlung, von der ein Autor nur träumen kann. Ich habe mir viele seiner Ratschläge zu Herzen genommen, und ich hoffe, er sieht es mir nach, wenn ich gelegentlich stur auf meinem Standpunkt beharrt habe. Letzten Endes wird er recht haben mit seiner Einschätzung, daß wir einander näher sind, als es den Anschein haben mag.

Ich danke Kevin McAllen, dem hochbegabten Redaktor am Wissenschaftskolleg, für die stilistische Überarbeitung des gesamten Manuskripts. Wir haben viele Stunden damit verbracht, die Feinheiten und Geheimnisse der englischen Sprache zu diskutieren, und manchmal akzeptierte er es sogar großzügig, wenn ich mich weigerte, seinem Rat zu folgen. Baru Saul, meine unersetzliche Assistentin, beteiligte sich geduldig und effizient an allen Stufen der Manuskriptentstehung. Marjorie Pannell las das gesamte Manuskript umsichtig und einfühlsam Korrektur.

Die deutsche Fassung wurde in bewährter Weise von Claus-Jürgen Thornton erstellt, der auch die Register angefertigt hat. Ich schätze mich einmal mehr glücklich, daß er es trotz seiner verantwortungsvollen und kräftezehrenden Arbeit für den Verlag der Weltreligionen auf sich genommen hat, auch dieses Buch von mir zu übersetzen. Seine Fachkenntnis war hier ganz besonders gefragt, da die zahlreichen Quellenzitate in den einschlägigen deutschen Übersetzungen verifiziert und, wenn diese sich als wenig hilfreich erwiesen, neu übersetzt werden mußten.

In tiefer Trauer widme ich dieses Buch Margarete Schlüter, die am 2. November 2008 im Alter von 61 Jahren verstorben ist. Margarete Schlüter war meine allererste Doktorandin und lange Jahre meine Kollegin am Institut für Judaistik der Berliner Freien Universität, bevor sie Nachfolgerin meines Lehrers Arnold Goldberg an der Universität Frankfurt am Main wurde. Sie war eine hingebungsvolle Lehrerin und eine Gelehrte, die ihr Leben dem Aufbau und der Etablierung der Judaistik in Deutschland gewidmet hat. *Tebe nafsbah z̄erurah bi-z̄ror ha-hajjim.*



## EINFÜHRUNG

Ein Buch auf der Suche nach den Ursprüngen und Anfängen der jüdischen Mystik erfordert einige Vorbemerkungen über die verwendete Terminologie. Ich werde hier mit dem Begriff »Mystik« im allgemeinen beginnen und danach die Implikationen des Spezifikums »jüdisch« erörtern – die Epochen der jüdischen Mystik und die Tauglichkeit der berühmt-berüchtigten Vorstellung von einer mystischen Vereinigung (*unio mystica*) –, sodann mit Hinweisen zur Suche nach den »Ursprüngen« der jüdischen Mystik fortfahren und mit der Ausarbeitung der Grundprinzipien meiner Untersuchung sowie einem Überblick über den Aufbau des Buches schließen.

## MYSTIK

Jeder Versuch, Mystik so zu definieren, daß diese Definition von allen akzeptiert werden könnte, ist ein hoffnungsloses Unterfangen. Es gibt keine allgemein anerkannte Definition von Mystik und ebensowenig ein allgemein anerkanntes Phänomen Mystik oder einen allgemein anerkannten Begriff der mystischen Erfahrung. Tatsächlich gibt es beinahe so viele Definitionen, wie es Autoren gibt – falls diese sich überhaupt die Mühe machen, den Gegenstand ihrer Untersuchung zu definieren. Mystische Erfahrungen sind von Kultur zu Kultur sehr unterschiedlich; die jeweiligen kulturellen und religiösen Konventionen, innerhalb derer ein »Mystiker« oder eine »Mystikerin« lebt, gibt seiner beziehungsweise ihrer mystischen Erfahrung ihre spezifische kulturelle Ausprägung. Dies wird unmittelbar deutlich aus dem bloßen Gebrauch der Wörter »Mystik« und »Mystiker«, die sich von der griechischen Wurzel *mystein* herleiten, was »die Augen schließen« bedeutet; der *mysti-*

*kos* ist dementsprechend jemand, der die Augen verschließt, um die Alltagswelt auszusperren und andere Wirklichkeiten zu erfahren. Davon stammt das Verb *myeō* ab, »in die Geheimnisse einweihen«, häufiger im Passiv *myeomai*, »eingeweiht werden«. Genauerhin ist der *mystēs* jemand, der in die griechischen Mysterien eingeweiht ist und an geheimen Ritualen teilnimmt, die (wie zum Beispiel der Mysterienkult in Eleusis bereits im 7. Jahrhundert v. Chr.) bestimmte Mythen dramatisch inszenieren. Der *mystikos* oder der *mystēs* ist deshalb mit den »Geheimnissen« dieser Mysterienkulte verbunden; das heißt, mit dem Wort werden auch Geheimhaltung und Heimlichkeit assoziiert.

Niemand würde heutzutage behaupten, daß diese sehr spezielle Bedeutung der Einweihung in die Mysterien als gemeinsamer Nenner in allen oder auch nur in vielen späteren Erscheinungsformen von Mystik im Vordergrund gestanden hätte, obwohl natürlich die Vorstellung von »Geheimhaltung« und »Geheimnis/Mysterium« ein wichtiger Aspekt dessen geblieben ist, was man als »Mystik« bezeichnen könnte. Vielmehr haben wir es, trotz der ausdrücklichen Verbindung mit den antiken Mysterienkulten, in der Terminologie der modernen Forschung nicht mit einem emischen, sondern mit einem etischen Begriff zu tun, das heißt mit einem Wort, das von denen, die Mystik praktizierten, selbst gar nicht verwendet (eindeutig nicht im Altertum), sondern von modernen Forschern geprägt wurde, um bestimmte religiöse Erfahrungen zu definieren und zu klassifizieren. In dieser Hinsicht ist »Mystik« mit jenem weiteren notorisch problematischen Begriff »Magie« verwandt, einem Wort, das einige Forscher aus dem politisch korrekten Fachvokabular verbannen möchten.<sup>1</sup>

Dennoch begegnen wir, wenn wir die Definition von Mystik in bestimmten Handbüchern der Religion oder in allgemeinen Wörterbüchern betrachten, einigen auffallenden gemeinsamen Merkmalen.<sup>2</sup> Nehmen wir beispielsweise die folgenden Umschreibungen in der *Brockhaus-Enzyklopädie* und dem *Oxford English Dictionary*. Im *Brockhaus* heißt es:

Mystik (zu grch. *myeomai* »eingeweiht werden«, eigentl[ich] »sich Augen und Mund schließen lassen«), eine Strukturform relig[iösen] Erlebens und Lebens, in der die *unio mystica* – die wesenhaft erfahrene Einung des menschl[ichen] Selbst mit der göttl[ichen] Wirklichkeit – erreicht wird.<sup>3</sup>

Diese Definition beschreibt Mystik als einen wesentlichen Baustein religiösen Lebens, wodurch die *unio mystica* erzielt wird, die Vereinigung des menschlichen Selbst mit der göttlichen Wirklichkeit; das heißt, Mystik ist eine bestimmte Spielart von Religion, und ihr hervorstechendstes Kennzeichen ist die *unio mystica*.<sup>4</sup> Das *Oxford English Dictionary* ist etwas ausführlicher, betont aber gleichfalls die mystische Vereinigung des Menschen mit Gott. Hier erfaßt der Begriff »Mystik« die

Meinungen, geistigen Neigungen oder Denk- und Gefühlsgewohnheiten, die für Mystiker charakteristisch sind; mystische Lehren oder Sinn für das Mystische; Glaube an die Möglichkeit der Vereinigung mit der göttlichen Natur mittels ekstatischer Kontemplation; Vertrauen auf spirituelle Intuition oder ein Hochgefühl als Mittel zur Erlangung von Wissen über Geheimnisse, die dem intellektuellen Begreifen unzugänglich sind.<sup>5</sup>

Der erste Satz ist nicht sehr hilfreich; denn Formulierungen wie die »Meinungen« usw. von »Mystikern« beziehungsweise »mystische Lehren oder Sinn für das Mystische« verlagern nur das Problem von der »Mystik« auf den »Mystiker« beziehungsweise auf »mystisch«. Was soll dann bitte ein »Mystiker« sein, oder was ist »mystisch«? Dann kommt das Hauptmerkmal, die »Vereinigung mit der göttlichen Natur«, womit offenbar das Wort »Gott« umgangen werden soll, statt dessen der unbestimmte Ausdruck »göttliche Natur« vorgezogen wird sowie einige wichtige Bedingungen hinzugefügt werden: ekstatische Kontemplation, Hochgefühl, Erlangung von Wissen über Geheimnisse im Gegensatz zu intellektuellem Begreifen. »Ekstase«, »Gefühl« und »Wissen« sind Elemente, die in den meisten Definitionen von Mystik eine wichtige Rolle spielen. Aber man kann es nicht genügend betonen: Das äußerste Ziel ist

nach dieser Definition von Mystik die Vereinigung des Menschen mit Gott. Manche Forscher gehen sogar so weit, forsch zu verkünden: »Daß wir das Bild Gottes in uns tragen, ist der Ausgangspunkt, man könnte beinahe sagen: das Postulat jeder Mystik. *Die völlige Vereinigung der Seele mit Gott ist das Ziel jeder Mystik.*«<sup>6</sup>

Es gibt allerdings ein Problem mit dieser Definition. Ob sie auf eine Religion wie das Judentum zutrifft, werden wir noch sehen; wie verhält es sich aber mit Religionen, die nicht die Existenz eines transzendenten Gottes und der menschlichen Seele voraussetzen, das heißt Religionen, die sich nicht auf die Hebräische Bibel mit ihrer Vorstellung vom Menschen als »dem Abbild und Gleichnis Gottes« gründen? Hinduistische und buddhistische Mystik gehen beispielsweise davon aus, daß die Welt und die Natur Illusionen sind und das tiefste und wahrhaftigste »Einssein« erreicht wird, wenn das Bewußtsein des Selbst und seine Verbindung mit der Welt ausgelöscht sind und so der fatale Kreislauf der Wiedergeburt durchbrochen wird. Diese Art von Mystik wird »akosmisch« oder »weltverneinend« genannt. Andere religiöse Systeme bevorzugen die mystische Erfahrung eines Einsseins beziehungsweise einer Einheit mit der Natur anstelle Gottes und folgen damit der pantheistischen Vorstellung, daß die Natur das Absolute hinter und jenseits aller Wirklichkeit darstellt: Gott ist überall und in allem, eine Vorstellung, die den Begriff eines personalen Gottes offensichtlich in Frage stellt. Ein bekanntes Beispiel für einen christlichen Mystiker, der eine pantheistische Sicht der Einheit der Natur und des Einsseins des Menschen mit ihr zum Ausdruck gebracht hat, ist Meister Eckhart (1260 bis vor 1328): »Alles, was man äußerlich hier hat in Mannigfaltigkeit, ist im Innern eins. Hier sind alle Grasblättlein, sind Holz und Stein, sind alle Dinge eins. Dies ist das Allertiefste.«<sup>7</sup> Hier ist Mystik nicht die Vereinigung oder besser Einheit mit dem Absoluten, geschweige denn mit einem personalen Gott, sondern das Bewußtsein der innersten Einheit aller Lebewesen. Gott ist Teil dieser Einheit, weil er Teil der Natur und die Natur Teil Gottes ist. Die Vorstellung eines personalen

Gottes als des Ziels des Mystikers ist so weit zurückgetreten, daß Meister Eckhart im Verdacht stand, ein Pantheist und Häretiker zu sein, der den wesenhaften Unterschied zwischen Gott und seiner Schöpfung leugnet.<sup>8</sup>

Ein ausgezeichnetes Beispiel für die mystische Vereinigung mit der Natur, eine Art »säkulare Mystik«, ist das berühmte Gedicht »Tintern Abbey« von William Wordsworth (1770-1850), dem gefeierten Vertreter der »romantischen Rebellion« in England:

(...) Gelernt ich habe,  
 zu betrachten die Natur nicht mehr gedankenlos  
 wie in der Jugend, vernehmend oftmals nun  
 den ruhigen, getragenen Gesang der Menschheit und  
 der Menschlichkeit,  
 mißtönend nicht, nicht grell, doch stark genug,  
 mich zu Bescheidenheit zu läutern; hab gefühlt,  
 daß etwas da ist, das mich aufrührt mit der Freude,  
 die aus den erhabenen Gedanken kommt: Gespür  
 von etwas, das viel tiefer ist dazu gemischt  
 und alles ganz durchdringt, im Licht der untergeh'nden  
 Sonne wohnt,  
 im runden Ozean, der Luft, die lebt,  
 im blauen Himmel, in des Menschen Geist:  
 Bewegung ist es, Antriebsfeder der  
 vernunftbegabten Wesen, alles dessen,  
 was je ein Gegenstand des Denkens war:  
 Es ist der Geist, der alles Sein durchströmt.<sup>9</sup>

In Anbetracht dieser Schwierigkeiten – nicht nur jener, die sich aus östlichen Religionen ergeben – besteht in der neueren Forschung die Tendenz, nuanciertere Definitionen von Mystik ins Gespräch zu bringen. Als meine beiden Hauptbeispiele habe ich Gershom Scholem, den Gründervater der akademischen Disziplin »jüdische Mystik«, und Bernard McGinn, den herausragenden Kenner der christlichen Mystik, gewählt. Im ersten Kapitel seines Buches *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* (zuerst 1941 auf englisch publiziert), das die optimistische Überschrift »Allgemeine Wesenszüge der jüdi-

schen Mystik« trägt, fragt Scholem beinahe verzweifelt: »Was ist jüdische Mystik? Was genau ist mit diesem Begriff gemeint? Gibt es so etwas, und wenn ja, was unterscheidet sie von anderen Arten mystischer Erfahrung?«<sup>10</sup> Um diese Fragen zu beantworten, faßt er zunächst zusammen, was wir über Mystik im allgemeinen wissen. Er beginnt mit dem lobenden Hinweis auf die »ausgezeichneten Bücher von Evelyn Underhill<sup>11</sup> und Dr. Rufus Jones« und zitiert Jones' Definition von Mystik in dessen *Studies in Mystical Religion*: »Ich werde das Wort Mystik für die *Art von Religion* gebrauchen, die auf einer unmittelbar wahrgenommenen Beziehung zu Gott beruht, auf einem direkten und fast greifbaren Erlebnis [Bewußtsein] göttlicher Gegenwart. Dies ist Religion in ihrer innerlichsten, tiefsten und lebendigsten Form.«<sup>12</sup> Daraufhin blickt Scholem auf das zurück, was er Thomas von Aquins Kurzdefinition von Mystik als *cognitio Dei experimentalis* nennt, »ein experimentelles, durch lebendige Erfahrung gewonnenes Wissen von Gott.«<sup>13</sup> Insbesondere die »lebendige Erfahrung ist, so Scholem, von dem Bibelvers Ps 34,9 angeregt: »O schmeckt und seht, daß der Herr gut ist.« Es ist dieses Schmecken und Sehen Gottes, »worauf der Mystiker hinaus will. Es ist eine bestimmte fundamentale Erfahrung des eigenen Selbst, das in einen unmittelbaren Kontakt mit Gott oder der metaphysischen Realität tritt.«<sup>14</sup>

Beide Definitionen dienen Scholem allerdings dazu, zwei ihrer Hauptvoraussetzungen zurückzuweisen. Die erste ist das Konzept der *unio mystica*, der mystischen Vereinigung des einzelnen mit Gott. Dieser Begriff, behauptet er, »spielt keine große Rolle«<sup>15</sup> für die Mystik im allgemeinen und die jüdische Mystik im besonderen: »Gibt es doch viele Mystiker, Juden und Christen, die ihre ekstatische Erfahrung, den unendlichen Aufschwung der Seele zur höchsten Stufe, keineswegs als eine Vereinigung mit Gott dargestellt haben.«<sup>16</sup> Er verweist kurz auf die sehr unterschiedlichen Erfahrungen derer, die er als die ältesten jüdischen Mystiker der talmudischen Zeit bezeichnet (in seiner Terminologie die »alten jüdischen Gnostiker«), und den jüngsten Zweig der jüdischen Mystik, die osteuropäischen Chassidim, und kommt zu dem Schluß: