

Wege mystischer Gotteserfahrung

Judentum, Christentum und Islam

Mystical Approaches to God

Judaism, Christianity, and Islam

Schriften des Historischen Kollegs

Kolloquien

65

Wege mystischer Gotteserfahrung

Judentum, Christentum und Islam

Mystical Approaches to God

Judaism, Christianity, and Islam

R. Oldenbourg Verlag München 2006

Wege mystischer Gotteserfahrung

Judentum, Christentum und Islam

Mystical Approaches to God

Judaism, Christianity, and Islam

Herausgegeben von
Peter Schäfer
unter Mitarbeit von
Elisabeth Müller-Luckner

R. Oldenbourg Verlag München 2006

Schriften des Historischen Kollegs
herausgegeben von
Lothar Gall
in Verbindung mit

Etienne François, Johannes Fried, Klaus Hildebrand, Manfred Hildermeier,
Martin Jehne, Claudia Märkl, Helmut Neuhaus, Friedrich Wilhelm Rothenpieler,
Luise Schorn-Schütte und Dietmar Willoweit
Geschäftsführung: Georg Kalmer
Redaktion: Elisabeth Müller-Luckner

Das Historische Kolleg fördert im Bereich der historisch orientierten Wissenschaften Gelehrte, die sich durch herausragende Leistungen in Forschung und Lehre ausgewiesen haben. Es vergibt zu diesem Zweck jährlich bis zu drei Forschungsstipendien und zwei Förderstipendien sowie alle drei Jahre den „Preis des Historischen Kollegs“.

Die Forschungsstipendien, deren Verleihung zugleich eine Auszeichnung für die bisherigen Leistungen darstellt, sollen den berufenen Wissenschaftlern während eines Kollegjahres die Möglichkeit bieten, frei von anderen Verpflichtungen eine größere Arbeit abzuschließen. Professor Dr. Peter Schäfer (Berlin, Princeton, NJ) war – zusammen mit Prof. Dr. Anselm Doering-Manteuffel (Tübingen), PD Dr. Bernhard Löffler (Passau) und Prof. Dr. Jan-Dirk Müller (München) – Stipendiat des Historischen Kollegs im Kollegjahr 2002/2003. Den Obliegenheiten der Stipendiaten gemäß hat Peter Schäfer aus seinem Arbeitsbereich ein Kolloquium zum Thema „Grounding the Mystic: Social, Cultural, and Geographical Perspectives on the History of Jewish and Christian Mysticism“ am 22. Juli 2003 im Historischen Kolleg gehalten. Die Ergebnisse des Kolloquiums werden in diesem Band veröffentlicht.

Das Historische Kolleg wird seit dem Kollegjahr 2000/2001 – im Sinne einer „public private partnership“ – in seiner Grundausstattung vom Freistaat Bayern finanziert, seine Stipendien werden gegenwärtig aus Mitteln des DaimlerChrysler Fonds, der Fritz Thyssen Stiftung, des Stifterverbandes für die Deutsche Wissenschaft und eines ihm verbundenen Förderunternehmens dotiert. Träger des Historischen Kollegs, das vom Stiftungsfonds Deutsche Bank und vom Stifterverband errichtet und zunächst allein finanziert wurde, ist nunmehr die „Stiftung zur Förderung der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und des Historischen Kollegs“.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2006 Oldenbourg Wissenschaftsverlag GmbH, München
Rosenheimer Straße 145, D-81671 München
Internet: oldenbourg.de

Das Werk einschließlich aller Abbildungen ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Bearbeitung in elektronischen Systemen.

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier (chlorfrei gebleicht) Gesamtherstellung: R. Oldenbourg Graphische Betriebe Druckerei GmbH, München

ISBN-13: 978-3-486-58006-8

ISBN-10: 3-486-58006-X

Inhalt

<i>Peter Schäfer</i>	
Preface	V
Verzeichnis der Tagungsteilnehmer	IX
<i>Rachel Elijor</i>	
The Foundations of Early Jewish Mysticism: The Lost Calendar and the Transformed Heavenly Chariot	1
<i>Martha Himmelfarb</i>	
Merkavah Mysticism since Scholem: Rachel Elijor's <i>The Three Temples</i> ...	19
<i>Peter Schäfer</i>	
Communion with the Angels: Qumran and the Origins of Jewish Mysticism	37
<i>Guy G. Stroumsa</i>	
To See or not to See: On the Early History of the <i>Visio Beatifica</i>	67
<i>Werner Beierwaltes</i>	
Plotins philosophische Mystik und ihre Bedeutung für das Christentum	81
<i>Sarah Stroumsa</i>	
Ibn Masarra and the Beginnings of Mystical Thought in al-Andalus	97
<i>Peter Dinzelbacher</i>	
Zur Sozialgeschichte der christlichen Erlebnismystik im westlichen Mittelalter	113
<i>Alois M. Haas</i>	
„die durch wundersame Inseln geht...“. Gott, der Ganz Andere in der christlichen Mystik	129
Index	159

Preface

This volume is the outcome of a colloquium, conducted at the Historisches Kolleg in July 2003. It is the privilege of the fellows at the Historisches Kolleg to follow their pleasure and gather around them a circle of friends and colleagues who are working in their fields and related areas and who are willing to discuss with them a topic of their choice – to inspire and to teach them. What greater luxury can be imagined by the modern scholar groaning under the confines of his or her daily life!

My choice was mysticism. I have been working on Jewish mysticism for quite some time now, and I have become more and more interested in two related aspects of this vast topic:

First, as is well known, Jewish mysticism has been put on the scholarly agenda by the towering father figure of the 20th century, Gershom Scholem. It is not surprising that Scholem's pioneering research, despite his interest in historical questions, was focussed on the Jewish aspect of the phenomenon: the development of *Jewish* mysticism, certainly not as an independent phenomenon but still as something intrinsically Jewish. Mysticism, he argues over and over again, is something within the European culture that wasn't the prerogative of the Christians (he knew, of course, of contemporary Muslim mysticism but was much more occupied with the Christian culture): we, the Jews, he seems to say, have indeed developed something that not only stands comparison with its Christian counterpart but that, in some respect, may even be regarded as more sophisticated, if not superior. This is, as I said, not surprising for the founder of the discipline. What is surprising, however, is the fact that even the most ardent critics of Scholem follow him in his emphasis on the Jewishness of Jewish mysticism. To reiterate, there is nothing wrong with this standpoint, but still, there has been emerging a growing consensus among scholars that something is lacking in this image, painted in bold strokes by Scholem and his followers and critics alike. Despite many specialized studies and analyses that transcend cultural and religious boundaries, we are still waiting for the comprehensive work that describes Jewish mysticism in relation to its Christian as well as its Muslim context. To be sure, we were not able to mend this deplorable situation in our colloquium (all the more so as some of our invited guests could not join us since the colloquium was postponed, because of the Iraq war, from April to July), but nevertheless: there is a certain preponderance of non-Jewish mysticism in our proceedings – unfortunately with the almost complete exclusion of Islam: here Sarah Stroumsa is the lonely *qol qore ba-midbar*, the voice crying in the wilderness – simply because this is the field in which I can learn most.

Second, and related to the first aspect, scholars of Jewish mysticism (again Scholem's followers and ardent critics alike) are preoccupied with *concepts* of Jewish mysticism, with what is labelled *Ideengeschichte*. True, Scholem's one-sided preference for the theosophical strand of Jewish mysticism has been countered by a new emphasis put on its ecstatic counterpart, but still, the social, cultural, and geographical dimensions of mysticism are sorely neglected. Hence, the colloquium was originally called "Grounding the Mystic," a programmatic title signaling that we would be less concerned with following the developments of mystical ideas and systems but rather with fetching the mystic down to earth, so to speak, with locating certain mystics/mystical movements within time and space, within their respective historical contexts. We succeeded in this ambitious goal in different ways and to various degrees (probably more in the exciting discussions, which unfortunately are not recorded, than in the papers themselves). One common theme that clearly emerged during the workshop, and that does come across in some of the printed papers, is the question of the "origins" of the phenomenon that may or may not be labelled "mysticism" within its peculiar (or not so peculiar) Jewish, Christian, and Islamic setting.

It was inevitable that the question of the definition of "mysticism" cropped up during our deliberations. In fact, it was discussed quite intensely and even fiercely, but the majority of participants were not too worried about the use of the words "mystic," "mysticism," etc., and concluded, rather pragmatically, that in the absence of a commonly accepted definition it wouldn't be helpful to waste our time with trying to establish one. On the contrary, we all agreed that we were interested in the plurality and variety of phenomena that can be loosely termed "mystical" and not in a strait-jacket kind of definition that would force us to exclude rather than to include.

I would like to express my gratitude to the Historisches Kolleg and its donors who made it possible for me to devote a full academic year to my research, under the generous conditions offered by them and provided daily by the staff of the Kolleg. My office, with a pot of hot tea awaiting me every morning and its view into the beautiful garden behind the Bayerische Staatsbibliothek, was a haven and an inspiration. Special thanks go to Dr. Elisabeth Müller-Luckner, who prepared the colloquium and who was an inexhaustible source of all kinds of information – from practical matters of everyday life in Munich to sightseeing in and around Munich and not least to important scholarly questions – and to Matthias Wergin, my assistant during this memorable year, who tirelessly and uncomplainingly schlepped truck-loads of books from the Staatsbibliothek to my office (and back).

Princeton, March 2006

Peter Schäfer

Verzeichnis der Tagungsteilnehmer

Prof. Dr. Werner Beierwaltes, Grünwald
Prof. Dr. Peter Dinzelbacher, Werfen in Salzburg
Prof. Dr. Jörg Frey, München
Prof. Dr. Alois M. Haas, Uitikon-Waldegg
PD Dr. Susanne Köbele, München
Prof. Dr. Dr. Peter Kuhn, München
Prof. Dr. Christoph Levin, München
Prof. Dr. Jean-Marc Narbonne, Québec, Kanada
Prof. Dr. Peter Schäfer, Berlin (Stipendiat des Historischen Kollegs 2002/2003)
Prof. Dr. Klaus Schreiner, München
Prof. Dr. Sarah Stroumsa, Jerusalem
Prof. Dr. Guy Stroumsa, Jerusalem
Prof. Dr. Emanuel Tov, Jerusalem

Rachel Elior

The Foundations of Early Jewish Mysticism: The Lost Calendar and the Transformed Heavenly Chariot

The milestones marking the historical development of Jewish mysticism were delineated in the fourth decade of the 20th century by Gershom Scholem. In the chapter "Merkabah Mysticism and Jewish Gnosticism" of his groundbreaking book *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York 1941), Scholem outlined the first stage of these literary phenomena pertaining to the early centuries of the first millennium of the Common Era. Twenty years later, in a book devoted to the Merkabah tradition entitled *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition* (New York 1960), Scholem explored the historical connections between the second century Sages R. Akiva and R. Ishmael, who were alleged to have authored the Merkabah and Heikhalot literature¹, and their contemporary counterparts who appeared in the Mishnah and the Talmud. Until this point, Scholem considered the Heikhalot and Merkabah literatures, texts pertaining to the heavenly sanctuaries and the angelic world that were written in the period of the Mishnah and the Talmud, to be the first stage in the history of Jewish mysticism. However, in the second edition of *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, published in 1965, Scholem added a perceptive remark relating to the newly discovered ancient Hebrew and Aramaic scrolls, written on parchment and stored in clay jars, that had been found between 1947 and 1956 in caves of the Judean Desert. These texts, which were part of a huge ancient library that included only sacred literature, later became known as the Dead Sea Scrolls. Scholem was referring to the previously unknown Merkabah texts found among

¹ The early printed editions of the Hebrew and Aramaic texts of the Heikhalot (Heavenly Sanctuaries) and Merkabah (Chariot, as in Ezekiel's Chariot Vision in the first chapter of Ezekiel) literature were discussed in the chapter mentioned above in: G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York 1941) 40–75, 426–427 and in the introductory chapter of: *idem*, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition* (Jewish Theological Seminary of America, New York 1960). The texts of the Heikhalot and Merkabah tradition were edited synoptically forty years later in: P. Schäfer, M. Schlüter and H. G. von Mutius (eds.), *Synopse zur Hekhalot-Literatur* (TSAJ 2, Tübingen 1981); P. Schäfer, *Geniza-Fragmente zur Hekhalot-Literatur* (TSAJ 6, Tübingen 1984).

the Dead Sea Scrolls, which were published in 1960 by John Strugnell as "The Angelic Liturgy at Qumran-4Q *Serek Shirot Olat haShabat*"² and which later were identified by Carol Newsom as *Songs of the Sabbath Sacrifice* in the first critical edition of the angelic liturgy³. Scholem stated: "These fragments [of *Serek Shirot Olat haShabat*] leave no doubt that there is a connection between the oldest Hebrew Merkabah texts preserved in Qumran and the subsequent development of Merkabah mysticism as preserved in the Hekhalot texts."⁴ Notably, Scholem, in this short sentence, did not elaborate on the identity of the writers, or on their provenance, but referred only to the writings and their historical and literary context.

Now, forty years later, with the publication of an entire library of these finds from the Judean Desert and with a more comprehensive context of these writings available, I would like to reflect on the historical implications of Scholem's remark. Furthermore, I will attempt to elaborate on the connection between the earliest Merkabah traditions and the angelic liturgy that were set down before the Common Era as found in Qumran and the later Merkabah tradition and angelic hymns that have been deemed to form the early stages of Jewish Mysticism after the Common Era. Naturally, the diversity of the Qumran discoveries and the great number of writings of various kinds that constitute this library and the textual and editorial diversity of Heikhalot literature challenge any simple overview and raise many questions with no simple answers. However, that being noted, I would argue that there are notable conceptual connections between these two literary corpuses that reflect a common world-view mirrored in various expressions.

There are four Hebrew concepts pertaining to the early stages of Jewish mystical writings: Merkabah (Chariot of the Cherubim)⁵, Heikhalot (Heavenly Sanctu-

² J. Strugnell, *The Angelic Liturgy at Qumran-4Q Serek Shirot Olat Hassabat*, in: *Congress Volume: Oxford, 1959* (Vetus Testamentum Supplements 7, Leiden 1959-60) 318-345.

³ C. Newsom, *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition* (Harvard Semitic Studies 27, Atlanta 1985).

⁴ G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition* (JTS, New York 21965) 128.

⁵ See: I Chronicles 28:18; cf. Exodus 25:18-20, 37:7-8; I Kings 6:23-28, 8:7; II Chronicles 3:10-14, 5:7-8; Ezekiel 10:2-19. The spelling of this word is variable and it is written in English transliteration as *merkabah* or *merkavah*. On the transformation of the Biblical concept in Heikhalot literature see G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York 1967) 40-79; J. Maier, *Vom Kultus zur Gnosis* (Kairos Religionswissenschaftliche Studien I, Salzburg 1964); D. J. Halperin, *The Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision* (TSAJ 16, Tübingen 1988); P. Schäfer, *The Hidden and Manifest God: Some Major Themes in Early Jewish Mysticism* (Albany 1992) 193, Index, entry Merkavah; R. Elijior, *From Earthly Temple to Heavenly Shrines: Prayer and Sacred Song in the Hekhalot Literature and Its Relation to Temple Traditions*, in: JSQ 4 (1997) 217-67; *eadem*, *The Three Temples: On the Emergence of Jewish Mysticism* (Oxford 2004) Index, entry Merkavah.

aries)⁶, Sabbath Sacrifice (*Olat haShabbat*)⁷, and Songs (*Shir-Shirot*)⁸. The most striking common denominator which can be formulated between these concepts is constituted by their appearance in the Biblical literature wherein they are all connected to the sacred space and to the cycles of the sacred ritual: to the Tabernacle (Lev. 25:18–27), to the Temple, *heikhal*, where the cherubim stood (I Kings 6:24–27; I Chr. 28:18), to the heavenly paradigms of the cherubim in the earthly sanctuary (Ex. 25:9, 17–22, 40; I Chr. 28:18–19), to their mystical transformation (Ezek. 1, 10), and to the cycles of divine worship and sacred song that were performed in the Temple by priests and Levites (Ps. 92:1; I Chr. 6:17; II Chr. 7:6). Notably, the majority of the references to these concepts in Biblical literature are to be found in priestly sources, in those chapters which refer directly to Temple worship or to the mystical prophetic memory of the First Temple after its destruction (e.g. Ezek. 1, 10). Mysticism in the present context refers to literary traditions which assume the everlasting existence of transcendental heavenly counterparts of the ritual world of the Temple and the Levitical priesthood. Scholars have discussed the transformations of *Heikhal*, *Merkabah*, *Cherubim*, *Shir* and *Shirot* into the mystical tradition *after* the destruction of the Second Temple in different perspectives with regard to the Heikhalot literature⁹, but their conceptual origins in

⁶ See the singular form of the holy Sanctuary, *Heikhal*, as the common name of the Jerusalem Temple: I Samuel 3:3; I Kings 6:5, 33; I Kings 7:50; Isaiah 6:1; Jeremiah 7:4; Ezekiel 41:1, 21, 25; Zechariah 8:9; Nehemiah 6:10; Ezra 4:1; Psalms 5:8, 1:4, 138:2, 144:12; II Chronicles 4:22; Daniel 5:2–3; Ezra 5:14, 6:5. The English transliteration of the Biblical word in singular and plural forms could be *hekkhal/hekkhalot* or *heikha/heikhalot*. On its mystical transformation in the plural form see P. Schäfer, *Synopse zur Hekhalot-Literatur* (note 1 above); *idem*, *Konkordanz zur Hekhalot-Literatur*, 2 vols. (TSAJ 12, 13, Tübingen 1986–88), see entries *heikhal*, *heikhalot*; cf. R. Elijor, *From Earthly Temple to Heavenly Shrines* (note 5 above).

⁷ *Ola* is translated as holocaust or sacrifice offered in the Temple in permanent cycle; see Numbers 28:10; II Chronicles 31:3. On the mystical transformation of the Sabbath sacrifice see *Newsom*, *Songs of the Sabbath Sacrifice* (note 3 above) 23–58; *eadem*, *He Has Established for Himself Priests: Human and Angelic Priesthood in the Qumran Sabbath Shirot*, in: L. H. Schiffman (ed.), *Archeology and History in the Dead Sea Scrolls* (JSP Supplement Series 8, Sheffield 1990) 100–120; J. Maier, *Shîrê 'Olat hash-Shabbat: some Observations on their Calendric Implications and on their Style*, in: J. Trebola-Barrera and L. Vegas-Montaner (eds.), *The Madrid Qumran Congress*, vol. II (Leiden 1992) 543–560; J. Davila, *The Macrocosmic Temple, Scriptural Exegesis and the Songs of the Sabbath Sacrifice*, in: *Dead Sea Discoveries* 9, 1 (2002) 1–19.

⁸ See Psalms 30:1, 46:1, 68:1, 92:1; I Chronicles 6:16, 25:6; II Chronicles 23:13. On the mystical transformation of the Songs, see C. *Newsom*, *Songs of the Sabbath Sacrifice* (note 3 above) 23–39; R. Elijor, *From Earthly Temple to Heavenly Shrines* (note 5 above); C. *Newsom*, *Merkabah Exegesis in the Qumran Sabbath Shirot*, in: *Journal of Jewish Studies* 38, 1 (1987) 11–30; D. Dimant, *Men as Angels: The Self Image of the Qumran Community*, in: Adele Berlin (ed.), *Religion and Politics in the Ancient Near East* (Bethesda 1996) 93–103.

⁹ I. Gruenwald, *The Place of Priestly Traditions in Consolidating Merkavah Mysticism*, in: *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 6 (1987) 65–119 (Hebrew); R. Elijor, *The Priestly Nature of the Mystical Heritage in Heikhalot Literature*, in: R. B. Fenton and R. Goetschel (eds.) *Expérience et écriture mystiques dans les religions du livre: Actes d'un colloque international tenu par le Centre d'études juives, Université de Paris IV-Sorbonne 1994* (Leiden 2000) 41–54.

the mystical literature written in the last centuries *before* the Common Era and the overwhelming common concern on angelic priests, angelic liturgy and heavenly sanctuaries, divine chariot and ritual calendar, were not sufficiently recognized.

In the following discussion I will argue that the mystical priestly literature before the Common Era was written as part of a bitter dispute concerning the legitimate priestly hierarchy and the conduct of the Temple service that took place in the second century BCE, in the period of the Hellenized High Priests Jason, Menelaus and Alkimos (175–159 BCE) and throughout the Hasmonean period (152–37 BCE). The dispute between the deposed priests from the House of Zadok (those who had served exclusively in the Temple until 175 BCE) and the illegitimate priests who took their place (the Hellenized priests and the Hasmonean dynasty) is of primal importance among the factors that generated the writing of the Merkabah literature that was found in Qumran. This priestly mystical literature of the last few centuries before the Common Era, mostly unknown until 1947, was found in many of the 950 scrolls of the Qumran library. The huge library which was concerned with an eternal angelic order pertaining to a ritual calendar and concentrated on eternal time cycles preserved by angelic liturgy, focused upon angelic ritual in seven heavenly sanctuaries and on the fourfold world of the Divine Chariot. It affected later stages of early Jewish mysticism that became known as the tradition of Heikhalot and Merkabah in unknown ways.

Merkabah texts that were preserved in Qumran¹⁰ are marked by three distinct characteristics:

I.) The significant place this literature gives to texts which relate to the heavenly chariot of the cherubim known from the vision of the Zadokite priest and prophet Ezekiel is immediately apparent¹¹. The different components of the priestly-prophetic vision that were defined in the Septuagint translation of Ezekiel in the middle of the third or second century BCE as “the Vision of the Chariot” (Ezekiel 43:3) and described by the priest Yehoshua ben Sira as “Vision of the Chariot” in his book that was written in the beginning of the second century BCE are all present¹². The Qumran text of the vision of Ezekiel (chapter 1:4) relates a version that reads: “nogah merkabah”¹³ (“the radiance of the Chariot”) whereas the traditional Biblical reading has only “nogah” (“the radiance”), without the priestly keyword

¹⁰ See C. Newsom, B. Nitzan, E. Schuller et al. (eds.), *Discoveries of the Judaean Desert XI: Qumran Cave 4. VI: Poetical and Liturgical Texts* (Oxford 1998), hereafter DJD; and note 13 below. Cf. F. García Martínez and E. J. C. Tigchelaar (eds.), *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 2 vols. (Leiden, New York, Köln 1997) 644–671, 804–836, 1016–1030, 1212–1218. Other Merkabah texts are found in DJD I–XXXIX (Oxford 1964–2002), now indexed in vol. 39.

¹¹ See especially Ezekiel chapters 1, 10 and 43:3 and D. J. Halperin, *The Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision* (note 5 above) 38–60.

¹² On the Septuagint version for Ezekiel 43:3 see Halperin, *The Faces of the Chariot* 56–57. On Ben Sira 49:11 see M. Z. Segal, *Sefer ben Sira ha-Shalem* (The Complete Book of Ben Sira) (Jerusalem 21958); Halperin, *The Faces of the Chariot* 48.

¹³ 4Q385, frag. 4:5–6; DJD XXX, D. Dimant and J. Strugnell (eds.), *Qumran Cave 4: Parabiblical texts, part 4; Pseudo-Prophetic Texts* (Oxford 2001) 42.

Chariot that connects it to the Cherubim in the holy of holies in the Temple (I Chr. 28:18).

II.) The Merkabah texts are replete with angels and cherubim who are depicted as primarily fulfilling a liturgical role in the heavenly sanctuaries. The angels are blessing, singing, counting and serving in the seven heavenly sanctuaries in a perpetual manner of seven days cycle that strongly evokes the cycles of priestly ritual responsibilities and liturgical tasks in the Temple¹⁴. A famous example from the *Songs of the Sabbath Sacrifice* that has been published and translated a number of times in the last 45 years may illustrate the angelic ritual in the heavenly sanctuary: “By the Maskil (the Instructor): Song of the Sacrifice of the twelfth Sabbath

[On the twenty-first of the third month.

Praise the God of... wondrous [appointed times?] and exalt him... the Glory in the tabernacle of the God of knowledge.

The Cherubim fall before Him and bless.

They give blessing as they raise themselves:

The sound of divine stillness [is heard].

[] and there is a tumult of jubilation as they lift their wings.

A sound of divine stillness.

The pattern of the chariot-throne do they bless

Above the firmament of the Cherubim.

The splendor of the luminous firmament do they sing

Beneath His glorious seat.

When the *ofanim* (wheels) go, the angels of the holy place return

The spirits of the Holy of Holies go forth

Like appearance of fire

From beneath his Glorious wheels [...]

The spirits of the living God that walks about perpetually

With the Glory of the wondrous chariots

There is a still sound of blessing in the tumult of their movement

And they praise the holy place as they turn back.

When they raise themselves, they raise wondrously

And when they return they stand still.

The joyful sound of singing falls silent

And there is a stillness of divine blessing

In all the camps of Godlike beings

And the sound of praises... from between all their divisions on the[ir] si[des]

And all their mastered troops rejoice

Each o[n]e in [his] stat[ion].”¹⁵

¹⁴ C. Newsom, *Songs of the Sabbath Sacrifice* (note 3 above) 23–39; R. Elijor, *The Three Temples: On the Emergence of Jewish Mysticism* (Oxford 2004) 165–200.

¹⁵ 4Q405 20–21–22, lines 6–14, see Newsom, *Songs of the Sabbath Sacrifices* (note 3 above) 303–321 for the Hebrew text, discussion and translation. A later edition of the Songs was published in volumes 11 of the DJD. I consulted the translations of D. J. Halperin, *The Faces of the Chariot* 52, 524–525, as well as the translations of J. Strugnell (note 2 above) and L. H.

The details of this exceptional liturgical mystical text are far from being clear as the syntax is most unusual and the vocabulary is unique. Scholars have debated on the exact translation of different words since its first publication in 1960, but there is common agreement that the text is concerned with angelic ritual in the heavenly sanctuary which is described in relation to the tradition of the Chariot. It seems that it is reflecting an angelic transformation or angelic paradigm of the twenty-four priestly courses that were in charge of guarding the sevenfold ritual cycles of time and the fourfold cosmic divisions of eternal temporal order and the corresponding liturgical cycles in the Holy of Holies in the Temple where the chariot of the cherubim stood. The angelic watches are responsible for guarding and preserving all the eternal cosmic cycles and ritual divisions of time in the heavenly sanctuaries and the world of the chariot, where the cherubim are eternal living beings¹⁶.

III.) The Merkabah texts possess a marked calendrical structure: each one of the thirteen Sabbath Songs that were found in the Dead Sea scrolls was designated to be sung on one of the 13 Sabbaths that fall upon undeviating dates and position within one of the four seasons according to the established priestly annual calendar of 52 Sabbaths¹⁷.

The priestly solar calendar of 364 days was brought from heaven by the seventh patriarch Enoch. Enoch, son of Jared, the seventh antediluvian patriarch, is described in Gen. 5: 21–24 as being taken to heaven¹⁸, and in priestly literature as the founder of the priesthood according to I Enoch and Jubilees 4:17–19 (that were found in Qumran), and II Enoch (that was not found in Qumran but was known from the Pseudepigrapha as pertaining to First Century Egyptian provenance of

Schiffman, Merkabah Speculation at Qumran: The 4Q^{Serekh} Shirof Olat Ha-Shabbat, in: *A. J. Reinharz et al. (eds.), Mystics, Philosophers and Politics: Essays in Jewish Intellectual History in Honor of Alexander Altmann (Durham 1982) 15–47* and *J. Mayers*, Shire Olat hash-Shabbat: Some Observation on their Calendric Implications and on their Style (note 7 above) and amended the translation. The unique poetic Hebrew syntax of *The Songs of the Sabbath Sacrifice* which has no textual precedence makes this text particularly hard for translation; other readings should be consulted as well.

¹⁶ The traditions of the calendar are reflected in I Enoch 82:13–152, Jubilees 6; DJD XI 4Q287 2:7–8 (note 10 above); and the opening of each one of the *Songs of the Sabbath Sacrifice* offer many examples for this contention.

¹⁷ On the central role of the 364 day calendar that is attested to in the angelic liturgy see *J. Maier*, Shire Olat hash-Shabbat: Some Observation on their Calendric Implications and on their Style (note 7 above); *Newsom*, Songs of the Sabbath Sacrifice (note 3 above) 1–21. On this priestly calendar see: *J. C. VanderKam*, The Origin, Character and Early History of the 364 Day Calendar: A Reassessment of Jaubert's Hypotheses, in: *Catholic Biblical Quarterly* 41 (1979) 390–411; *S. Talmon*, The World of Qumran from Within: Collected Studies (Jerusalem 1989) 147–150, 273–300; *R. Elior*, The Three Temples (note 5 above) 44–62, 82–110.

¹⁸ On Enoch son of Jared see *J. C. Greenfield* and *M. E. Stone*, The Books of Enoch and the Traditions of Enoch, in: *Numen* 26 (1979) 89–103; *M. Knibb*, The Ethiopic Book of Enoch: A New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments, 2 vols. (Oxford 1978); *G. Nickelsburg*, The Book of Enoch or 1 Enoch (Leiden 1985); *J. C. VanderKam*, Enoch: A Man for All Generations (Columbia 1995); *R. Elior*, The Three Temples (note 5 above) 82–110.

priestly circles)¹⁹. The calendar was described in various methods. The calendar was divided symmetrically into a year of four seasons, each possessing 91 days. These were divided into 13 Sabbaths for each season. This calendar of fourfold and sevenfold divisions ($91 \times 4 = 364$; $13 \times 7 \times 4 = 364$; $364 : 7 = 52$) is described in detail through various documents that were found among the Dead Sea Scrolls, and while some had been known previously within the pseudepigraphic literature, their priestly context went unrecognized. The details of the annually recurring fourfold divisions of the seasons known as *merkabot hashamaim* "heavenly chariots" (I Enoch 75:3) and sevenfold calculations of the Sabbaths of weeks and Sabbaths of years known as *Moadei Dror* (appointed times of freedom)²⁰ are detailed and explained in eight different texts found among the Dead Sea Scrolls. Some of these texts were known previously and appeared in the Pseudepigraphic literature as noted above while some are unique to the Qumran library. The calendar and its different ritual and cosmic components are explained in I Enoch, chapters 72–82²¹; in the Book of Jubilees, chapter 6²²; in the Temple Scroll²³; in the Scroll of the Priestly Watches²⁴; at the conclusion of the Psalm Scroll that was found in Qumran²⁵; in the Qumran version of Noah and the flood story²⁶; in the openings of each one of the Songs of the Sabbath Sacrifice and in the calendar appearing in the opening verses of the priestly epistle *Miqsat Maase haTora*²⁷.

The great number and diversity of texts which reflect the priestly interest in the 364 day solar calendar or the 52 Sabbaths calendar points to the centrality of this issue in the priestly consciousness. The calendar is probably the single most important component of the priestly tradition that was endangered and threatened after 175 BCE; and it was the central issue of dispute that caused all this literature to be dismissed and censured by later generations who changed the solar calendar into a lunar calendar and challenged the priestly order. Most likely the huge Qumran library was destined to oblivion on account of its devotion to the ancient

¹⁹ On Enoch's priestly role see Jubilees 4: 25; I Enoch 108:1; II Enoch chapters 13–14; 16, 18, 19–23. (J.H. Charlesworth [ed.], *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2 vols. [New York 1983–1985] vol. 1, 91–222).

²⁰ 4Q286 frag. 1, ii:8–12; DJD XI (note 10 above) 12.

²¹ J. H. Charlesworth, *Pseudepigrapha*, vol. 1 (note 19 above) 50–61. The versions of the book of Enoch in Qumran 4Q208–209 are edited in DJD XXXVI, Qumran Cave 4 V 26, *Cryptic Texts and Miscellanea*, Part 1 (Oxford 2000) 3–191.

²² J. C. VanderKam, *The Book of Jubilees*, 2 vols. (CSCO 510–11, *Scriptores Aethiopic* 87–88, Lovanii 1989) chapter 6; J. H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha* (note 19 above) vol. II, 67–69.

²³ Y. Yadin (ed.), *The Temple Scroll* (Jerusalem 1983).

²⁴ S. Talmon, J. Ben Dov and U. Glessmer (eds.), DJD XXI: Qumran Cave 4, XVI: *Calendar Texts* (Oxford 2001).

²⁵ J.A. Sanders (ed.), DJDI V: *The Psalms Scroll of Qumran Cave 11 (11QP)* (Oxford 1965) 48.

²⁶ G. Brook et al. (eds.), 4Q252, col. II frags. 1, 3:1–5; 3: 1–3, DJD XXII: Qumran Cave 4, XVII: *Parabiblical Texts*, part 3 (Oxford 1996) 198, 235.

²⁷ E. Qimron, J. Strugnell et al. (eds.), DJD X: Qumran Cave 4, V: *Miqsat Maase Ha-Torah* (Oxford 1994) 6–7.

priestly calendar that was a nonnegotiable issue for its founders who maintained that time is holy and its sacred divisions, which were revealed and imparted from heaven and entrusted to angels and priests, could not be changed by humans. The impressions of this dispute on the structure of the calendar and the appointed times of the Lord would be addressed later in history as part of the controversies on hegemony between *bnei zadok* (*zdokim*) and the Sages (*prushim*) or between Sadducees and Pharisees. However, the various sources that portray this dispute rarely reflect the priestly point of view expressed so strongly in the Dead Sea Scrolls. The priestly solar calendar was founded on the assumption that time is divine and its sacred eternal divisions had been decreed in heaven. Its heavenly seasonal divisions (4) and weekly Sabbath divisions (52) were eternal, predetermined, pre-calculated, and preserved by angelic watches (Jubilees 2:17–29; 6). These divisions and calculations were considered to have been conferred from heaven by the angels to Enoch. The calendar was taught again after the course of 49 Jubilees (after 49 reoccurrences of the passage of 49 years) to Moses, son of Amram from the tribe of Levi, who was instructed in all the details of its calculations on Mount Sinai by the Angel of the Presence²⁸. The calendar was taught to Moses as *Torah veteu'da* (angelic testimony on the calendar) after he had received the *Torah vebamitzva* (Divine testimony on the law)²⁹. The holy annual divisions of the calendar formed the very foundation of the worship³⁰. Its cycles were kept eternally in heaven by the angels, and were maintained on earth in the Temple by the priests and the High Priests from the tribe of Levi and the family of Zadok³¹. The heavenly time integrated a fourfold annual division based on solar observations, seasonal changes pertaining to the vernal and autumnal equinoxes, the summer and winter solstices (four seasons *tekufot*) and a sevenfold division of the appointed times specified by God: *moadim*, the 7 appointed holidays of the Lord (Lev. 23); the 52 Sabbaths as well as the seventh year *Shemittah* (year of fallow) and

²⁸ Cf. J. C. VanderKam, The Angel of the Presence in the Book of Jubilees, in: Dead Sea Discoveries 7, 3 (2000) 378–393.

²⁹ The revelation to Moses is described in the opening of Jubilees, see J. C. VanderKam, The Book of Jubilees (note 22 above) 87–88; O. S. Wintermute, Jubilees, in: J. H. Charlesworth, Pseudepigrapha vol. II (note 19 above) 35–53.

³⁰ See: J. A. Sanders (ed.), DJD IV: The Psalms Scroll of Qumran Cave 11 (11QP_s) (Oxford 1965) 48; Elior, The Three Temples (note 5 above) 34–62.

³¹ According to priestly historiography the divine worship was directed by one priestly dynasty for more than a thousand years (between the days of Aaron and his direct descendants Elazar, Pinhas, and Avishua who served in the desert tabernacle, their descendent Zadok son of Ahituv the High Priest who officiated in the days of David and Solomon in the time of the foundation of the First Temple, his direct descendants *Bnei Zadok* who served until the destruction of the First Temple and members of his direct dynasty who served until the year 175 BCE in the middle of the Second Temple period). One may argue about the precision of the historical fact as far as chronology and genealogy, however, one can not deny the importance and centrality of the consciousness of continuity of the dynasty of the high priesthood in the Bible and in the Scrolls. For a critical appraisal see C. Werman, The Sons of Zadok, in: The Dead Sea Scrolls: Fifty Years After their Discovery (Jerusalem 2000) 623–630 and cf. Elior, The Three Temples (note 5 above) 24–29, 165–200.

the seventh of seven of years or *Jubilee*. According to this calendar, as noted above, each year possessed an unchanging and fixed number of 364 days. The year was divided into four parallel seasons of 91 days, each one of the seasons included 13 Sabbaths spread over three months which were calculated mathematically as counting consecutively 30, 30 and 31 days, each month starting respectively on Wednesday, Friday or Sunday according to their order. Each one of the 13 Sabbaths in a quarter fell on a predetermined date, the first being the fourth day of the first month (that starts always on Wednesday), the second Sabbath on the eleventh, the third Sabbath on the eighteenth, and the last one, the thirteenth Sabbath, would always be on the twenty-eighth day of the third month (that will start always on Sunday). In this order each holiday has a permanent pre-calculated day and date in the first seven months of the year that will never overlap with a Sabbath. The synchronization of the dates between the four seasons (4×91), the twelve months of thirty days and four intercalary days ($12 \times 30 + 4$) and the fifty two Sabbaths ($4 \times 13 \times 7$) in cycles of seven years, six years of service and one Sabbatical year (*shemithah*) was vested in the hands of the 24 priestly Courses (I Chron. 24) which were serving in the Temple in weekly cycles of watches known as *mishmeret hakodesh* (holy watch). In a period of six years, each course would serve thirteen times in a weekly order nominated according to the names of the priestly course, as is demonstrated in the scrolls of the priestly courses found in Qumran³².

This eternal divine calendar formed the background and structure for the priestly service in the Temple and was maintained by the 24 priestly watches or priestly courses as recorded in the priestly historiography and mystical literature found in Qumran, ascribed by its authors to "the priests, the sons of Zadok, and their allies"³³. Numerous documents in the Qumran library focus on the priestly leadership of the community in relation to the Biblical order of religious leadership.

The Biblical tradition reserved the rights of the High Priesthood for the children of Moses' brother, Aaron (Lev. 10:12–13; I Chr. 23:13), and his descendants are the sole members of the 24 priestly courses responsible for the order of the eternal calendar of divine worship. The priestly dynasty imparted from Aaron to his son Elazar, from Elazar to his son Pinchas and continued, consecrated by divine decree, from father to a chosen son throughout the course of the Biblical

³² See S. Talmon, J. Ben Dov, and U. Glessmer (eds.), DJD XXI: Qumran Cave 4, XVI: Calendrical Texts (Oxford 2001); S. Talmon, The World of Qumran from Within (note 17 above) 147–150, 273–300; S. Talmon and I. Knohl, A Calendrical Scroll from a Qumran Cave, in: Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical Jewish and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom, David Wright, David Freedman, and Avi Hurwitz (eds.) (Wynona Lake 1995) 267–302; Elior, The Three Temples (note 5 above) 42–43.

³³ On the priests the sons of Zadok in the scrolls see *Community Rule* V, 2, 9; G. Vermes (ed.), The Complete Dead Sea Scrolls in English (hereafter CDSSIE) (London 1997) 103–104; *Messianic Rule* (1Q28a) I, 23–5, CDSSIE 158; *Damascus Document* III, 21–IV, 1; IV, 3–4, CDSSIE 130; *Florilegium* (4Q174 I 16–18), CDSSIE 404.

collection³⁴. The consecrated dynastic continuity relates to the genealogy of the High Priesthood which was limited to one branch of the priestly dynasty, the direct descendants of Aaron. Since the days of David and Solomon, Zadok, son of Ahituv (a direct descendant of Aaron), was the high priest, and his children, generation after generation, were described and identified as sons of Zadok who served as High Priests in the Temple³⁵. This dynastic line of priests, the sons of Zadok, served exclusively according to the Biblical tradition and Ben Sira's testimony until the year 175 BCE when Antiochus IV, the Selucian emperor, conquered the Land of Israel and imposed a new calendar on his empire, the Selucian lunar calendar³⁶.

Onias III, serving as high priest at this time (II Mac. 3:1), rejected the royal imposition pertaining to the new lunar calendar order while his brother Jason conceded, deposed his brother, purchased the high priesthood from Antiochus³⁷, and instituted a new royal-priestly order. From this moment, the unity of holy time, holy place, and holy service ended, the Biblical order and the priestly solar calendar ceased to exist. In the course of the second century BCE, various differing calendars were imposed and accepted in a defiled temple by the Hellenized priests Alkimos and Menelaus, and the Hasmonean priests Jonathan, Simon, and John Hyrkanus, and in the first century BCE by Alexander Janeus and his descendants. The former ruling priestly circles of *Bnei Zadok*, those who perceived themselves as keepers of the holy heritage, were deposed and abandoned the Jerusalem Temple, taking with them the Temple library. The remains of the vast priestly library, which most probably had originated in the Jerusalem Temple, were found in Qumran. The 950 Dead Sea Scrolls which include only sacred literature associated in various ways to the Biblical priestly tradition, can be divided into four sections: I. 250 copies of Biblical scrolls; II. Rewritten bible or Para-Biblical texts which represent various traditions of combined Biblical texts explicitly connected to the Biblical tradition but retaining different versions and different divisions; III. Liturgical scrolls and mystical traditions concerning angels and priests, heavenly chariot and celestial sanctuaries, and legal traditions pertaining to the Temple; IV. Polemic scrolls that were written against the Hasmonean priests, those who had unlawfully deposed the priests, the Sons of Zadok. Most of this vast literature was entirely unknown until 1947³⁸.

This oblivion was not entirely accidental as the library legitimized the old group who served in the Temple for centuries and was the source of threat for the new usurping group who nominated itself against the Biblical order and the

³⁴ Ex. 28–30, 40:13–16; Lev. 8:21–22; Num. 17–18, 25; I Chr. 6:34–38, 23:13, 28–32, 24:1–5.

³⁵ On the priests sons of Zadok see I Kgs. 1:32, 35, 38–9, 2:35; I Chr. 5:29–41, 9:11, 24:3–6, 29:22; Ezra 7:2–5; Neh. 11:11.

³⁶ Cf. Daniel 7:25; I Mac. 1:41–47; II Mac. 6:6–7. See O. Morkholm, *Antiochus IV of Syria* (Copenhagen 1966).

³⁷ Cf. I Mac. 1:11–15; II Mac. 4:7–14.

³⁸ See E. Tov (ed.), *DJD XXXIX. The Texts from the Judaen Desert: Indices and Introduction to the Discoveries in the Judaean Desert Series* (Oxford 2002).

priestly heritage. The deposed priests had every reason to rescue the Temple library and to keep and guard it as best as they could from the hands of the new regime since their entire authoritative-historical claim to a sacred position, as well as their rights to exclusive consecrated legitimacy according to a divine decree, were attested and preserved in the sacred writings. The deposed priests copied the holy documents of the Pentateuch and the Prophets, the priestly historiography and the entire Biblical library (with the exception of Esther that does not have sacred value) and they copied many other sacred texts that did not find their way to the canon that was edited by the Sages after the destruction of the Second Temple. They continued to create new compositions which corroborated their ancient status by linking it to the angelic world and to the beginning of history as reflected in Genesis and in the parallel traditions of Jubilees, Enoch, The book of Giants and The Testaments of the Twelve Tribes. For the same reasons that the old priesthood (*beit zadok veanshei britam*) defended the library and continued to extend it, their opponents (*beit hashmonai*) most likely wanted to leave this library in oblivion since it casted a shadow on their legitimacy and unsubstantiated authority. The deposed priests wrote legal literature that addressed the new ruling priesthood and urged the reinstatement of the old priestly order and the ancient divine calendar (*Miqsat Maase Hatorah*; The Temple Scroll; Scrolls of Priestly Courses). At the same time, they also copied old texts and composed new mystical literature in order to demonstrate the divine paradigm of the priestly calendar (The Book of Enoch; The Book of Jubilees; The Qumran Psalm Scroll; Blessings) and the divine origins of the priesthood (Testimony of Levi; Enoch; Jubilees 30–32); and they copied in many versions the angelic paradigm of the divine worship according to the solar calendar (Songs of the Sabbath Sacrifice; Scroll of Blessings). The angelic world where the solar calendar is kept eternally through holy liturgical cycles was described in close relation to the ancient priestly calendar and its liturgical divisions. Different traditions pertaining to the heavenly chariot as a counterpart of the holy place were written as well. They wrote further scrolls aggressively attacking those who had dethroned them; the new priests who changed the calendar into a lunar calendar obeying the Antiochian order of the Selucian calendar were identified as “sons of darkness” and “sons of evil” as opposed to the Zadokite priests, the keepers of the solar-angelic calendar, who are called “sons of light” and “sons of justice” (Rule of the Community; Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness; Peshet Habakuk)³⁹.

In the year 45 BCE, on the first of January, the Roman Julian solar calendar of 365 days replaced the old lunar Selucian calendar then standard in Judea, which had been conquered by the Romans two decades earlier. In the period when the Sages began to consolidate their hegemony under Roman rule and particularly after the destruction of the Temple by the Romans, the Sages established defiantly a new lunar calendar, free from calculations and pre-computations and of the priestly angelic liturgical calendar on one side and free from the Roman solar cal-

³⁹ See G. Vermes, *The Complete Dead Sea Scrolls in English* (London 1997).

endar on the other. This new calendar of the Sages did not relate explicitly to the number of days in a year, neither to the number of days of each month, nor to the specific day upon which a year should commence or a month should start. The calendar of the Sages was founded on human sovereignty since the calculations were based on human testimony concerning the rising of the moon and therefore not upon a predetermined division of time springing from a divine source comprised of eternal dates and seasons reckoned by angels and priests. The Sages started the year in the seventh month Tishrei while the Biblical priestly calendar states explicitly that the first month in the spring (Nisan) is the beginning of the year (Ex. 12: 1–3) and thus formed the basis of annual counting. The ancient calendar of the deposed priests of the house of Zadok had not been maintained in the Temple since 175 BCE. However, it was preserved in multifold writings, notably the mystical and liturgical literatures, which were believed to have been based on testimonies from those angels and mystical heroes who transcended heavenly and mundane boundaries. These mystical traditions may vary but they always elaborate upon the sacred numbers of the solar calendar: seven (days) and thirteen (Sabbaths in a season); four (seasons) and twelve (pre-calculated months), the divine source and angelic framework (Enoch the seventh patriarch learned the calendar of four seasons, twelve months and fifty two Sabbaths from the angels), its liturgical cycles (13 Sabbath Songs, four times a year; a year of 52 weeks/Sabbaths maintained by 24 priestly watches changing weekly) and its ritual preservation (24 Priestly courses monitored the sevenfold divisions of time *shabatot*, *shivaa moadim*, *shemitot*, *yovlim*; Sabbath, seven appointed times of the Lord, fallow years, Jubilees) alongside the angels in their seven heavenly sanctuaries in the world of the chariot.

This priestly mystical literature relating to holy time was concerned both with the seven heavenly sanctuaries that were associated as spatial dimensions with the sevenfold divisions of time (Lev. 23) as well as with the four spatial dimensions of the heavenly chariot that pertained to the fourfold division of the seasons and cosmic directions. This mystical literature which delineated holy time and holy place in relation to the priestly solar calendar, as well as its authors and keepers, in a first stage was suppressed by the Hasmoneans, as suggested from *Pesher Habakuk*, and in a second stage was constrained by the Sages who held to the lunar calendar. The Sages defined the priestly writings on holy time and holy place as “books that should remain outside of the canonic literature”, books which became known as *Sefarim Hitzonim*, Pseudepigrapha or Apocrypha. The Sages constrained and prohibited “expounding on the deeds of the chariot” (Mishnah Hagigah 2:1; BT Hagigah 13b) without explaining the background of this ruling and its connection to ancient priestly perceptions of holy time and holy place.

The protagonist of the priestly literature found in the Judean desert is Enoch son of Jared, the seventh patriarch (Gen. 5: 21–24), he who had brought the calendar from heaven to earth and who is considered the founder of the priestly order and the source of the priestly dynasty of written knowledge derived from an angelic source. Enoch was the first human being who learned to read from the an-

gels, to write and to calculate heavenly divisions of *holy time* (Jubilees, 4; I Enoch 72–82) and was further granted the vision of the heavenly *holy place*, the vision of the chariot of the cherubim (I Enoch 14:8–25). The heavenly paradigm of the holy place later would be depicted in the Holy of Holies in the Temple (I Chronicles 28:18). Enoch, the founder of the priestly library that was imparted to him by the angels (Jubilees 4), was the first man to be taught the complexities of the astro-nomic divisions of the calendar, known as *merkabot hashamayim* [heavenly chariots] (I Enoch 75:3). He is described as enjoying direct contact with the heavenly retinue, notably with the angel Uriel or with the Angel of the Presence, who revealed the heavenly knowledge on holy place and holy time first to him, and later to Moses on Mount Sinai (Jubilees 1, 8:19). The library and the divine knowledge of reading, writing and calculating was transmitted directly and indirectly to a priestly line according to *Jubilees*, *The Testament of the Twelve Tribes*, 5Q13 and *II Enoch*, starting with Enoch, and continuing with his descendants Methuselah, Lemech, Noah, Shet/Malkizedek, Abraham, Yitzhak, Jacob, Levi, Kehat, Amram and Moshe. It seems that the myth of the priestly library transmitted from heaven to earth and kept by the children of Enoch, the children of Abraham and the children of Levi, written mainly in the second and first century BCE, had to do with the fact that the actual Temple library was severely endangered in the second century BCE. It was in this period that the Hellenized priests and the Hasmonean priests were serving against the Biblical order and the ancient priestly authority. The unique role of the priestly protagonist Enoch is described in detail in the Aramaic Book of Enoch that was found in Qumran⁴⁰ and in its Ethiopic translations and various recensions that were known in the Pseudepigraphic literature before their original Aramaic and Hebrew versions were found in Qumran⁴¹. Enoch's heavenly position as an eternal dweller of paradise is described in Genesis Apocryphon⁴², in The Book of Giants⁴³ and in chapters of Jubilees that were found among the Dead Sea Scrolls⁴⁴. Enoch, who is described as a heavenly scribe dwelling in paradise after he brought the calendar and as a witness to the angelic liturgy and the divine chariot that he saw and heard in heaven is also described in II Enoch, a Slavonic translation of a version from the first century, as well as in other ancient sources⁴⁵. In this literature, we cannot overemphasize Enoch's mystical ascents, the heavenly knowledge acquired in relation to calendar and chariot, the

⁴⁰ See *J. T. Milik*, *The Books of Enoch: Aramaic Fragments from Qumran Cave 4* (Oxford 1976); and *DJD XXXVI*, *Qumran Cave 4 XXV: Cryptic Texts and Miscellanea* (note 21 above) 3–191.

⁴¹ I Enoch in: *J. Charlesworth*, *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1 (note 19 above) 5–90.

⁴² See *N. Avigad* and *Y. Yadin*, *Genesis Apocryphon: A Scroll from the Wilderness of Judaea* (Jerusalem 1956).

⁴³ See *DJD XXXVI* (note 21 above) 8–94.

⁴⁴ See Jubilees, *DJD XIII*.

⁴⁵ On II (Slavonic) Enoch see *F. Andersen*, in: *J. Charlesworth*, *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1 (note 19 above) 91–222.

priestly role assumed, as well as the cardinal role of angels in regard to priestly worship, priestly calendar, and priestly chariot tradition. Major parts of this literature were written by deposed Zadokite priests who argued for the sanctity of their own perception of holy time (calendar of the angels) and holy place (chariot of the cherubim) and the exclusive legitimacy of their priestly service as descendants of the ancient priestly line at a time when other priests were serving in the temple under false pretenses, according to an erroneous calendar with illegitimate claims to sovereignty.

As mentioned above, Jason, who supported the demands Antiochus IV imposed on his empire which included a change of the calendar as part of the hellenization, deposed his brother, Onias, the legitimately appointed high priest in 175 BCE. Jason himself was deposed shortly thereafter by Menelaus in 172 and in turn was replaced by Alkimos in 169. The Hasmonean dynasty assumed the position of high priests from the year 152 BCE until 37 BCE; however, their first appointments were nominated by the Selucian kings Alexander Balas and Demetrius II. The Hasmoneans who belonged to *mishmeret Yehoyariv* (the priestly course of Yehoyariv) were not members of the high priestly family that belonged exclusively to *mishmeret Yedayah* (the priestly watch of Yedayah). The Hasmoneans were nominated and appointed by the Selucian kings who imposed a lunar calendar on their empire, and thus the Hasmoneans did not or could not maintain the ancient priestly solar calendar. The deposed priests, the sons of Zadok, distinguished themselves as "Sons of Light" and "Sons of Righteousness" while defaming their opponents who were serving in the temple as "Sons of Darkness" and "Sons of Evil". From 175 BCE onward, in the long period during which this illegitimate priestly dynasty served in the Temple and functioned under a spurious calendar, the deposed priests, the sons of Zadok and those who accepted their exclusive authority, continued to write and contend with the establishment of the priestly legitimacy about the sanctity of priestly knowledge as expressed as well in the priestly library that originated in divine and angelic knowledge, as in the priestly solar calendar. Central in their writings were Enoch's heavenly knowledge on holy time and holy place, the angelic source of knowledge and paradigm for divine worship, calendars of 364 days and 52 Sabbaths as the foundation for holy time, and the heavenly chariot of the Cherubim as the origin for holy place. The heavenly sevenfold divisions (Sabbath; seven Heikhalot) and fourfold divisions (four seasons; fourfold Merkabah) pertaining to holy time and holy place, as well as sevenfold groups of angels and fourfold divisions of the living creatures of the Merkabah were elaborated in diverse ways in their written tradition.

In the Merkabah literature which appeared in poetry and narrative centuries later, after the destruction of the Second Temple, that became known as the Heikhalot literature (or the seven sanctuaries mystical tradition), the angels hold a central position as well. Here, too, Enoch is a major protagonist appearing in some of its traditions, though he is re-named Enoch-Metatron (most likely in relation to the number four, *tetra* in Greek). The sevenfold division of the heavenly world to seven Heikhalot is a noticeable characteristic of Heikhalot literature as well as the

fourfold structure of the chariot, and the sevenfold angelic liturgy is a distinct feature of the Heikhalot and Merkabah tradition⁴⁶.

No direct connection may be ascertained between traditions which were written in the last few centuries before the Common Era and between those emerging in the early centuries of the Common Era or in the Byzantine Era. However, it is interesting to note that the ancient priestly mystical traditions are revived in the latter tradition through both confirmation and struggle. Enoch, the protagonist of the priestly literature of the calendar and the chariot before the Common Era – also described as an eternal scribe residing eternally in paradise – is the heavenly angelic hero of the third book of Enoch known as *Sefer Heikhalot*. In this book the number of the days of a solar year (365) is mentioned time and again in various mystical connections as well as the seven heavenly sanctuaries, the angelic retinue and the four-fold divisions of the seasons and the Merkabah⁴⁷.

Of great interest as well, Enoch-Metatron, the admired hero of the priestly calendar, appears in the rabbinic literature as a subject of punishment and an object for denunciation. Enoch who is depicted in the Bible as a unique individual, one who was taken to heaven *alive* (Gen. 5:24) is now described in the Aramaic translation of this verse as a person who was *executed* by heavenly decree (Onkelos translation Gen. 5:24). Noticeably, the older Enoch traditions relate that he was taken to heaven while still alive for an eternal life in paradise on the first day of the Biblical reckoning of the year, the beginning of the solar priestly calendar (the first

⁴⁶ I will not discuss here the question of the dating of Heikhalot Literature and the identity of its authors as opinions are far from being unanimous or utterly convincing and the literature was not necessarily composed in one single period. Scholars argued that Heikhalot literature has been written in the second and third century (Scholem) or in the fifth and sixth century of the Common Era (Alexander, Schäfer, Abush). This issue is treated extensively in the scholarly literature of the last fifty years and the reader can find references to it in the bibliography below. On seven Heikhalot, angels and sevenfold angelic liturgy, on Chariot and on Enoch-Metatron in Heikhalot and Merkabah Literature see sources mentioned in notes 1, 4, 5 above as well as in *D. J. Halperin*, *The Merkabah in Rabbinic Literature* (American Oriental Society, New Haven 1980); *idem*, *The Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision* (TSAJ 16, Tübingen 1988); *J. Davila*, *Descenders to the Chariot: The People Behind the Hekhalot Literature* (JSJ Sup 70, Leiden 2001); *J. Dan*, *The Ancient Jewish Mysticism* (Tel-Aviv 1993); *idem*, *Jewish Mysticism: Late Antiquity*, 2 vols. (Northvale 1998); *N. Deutsch*, *Guardians of the Gate. Angelic Vice Regency in Late Antiquity* (Brill's Series in Jewish Studies 22, Leiden, Boston 1999); *I. Chernus*, *Mysticism in Rabbinic Judaism* (Studia Judaica 11, Berlin, New York 1982); *P. Schäfer* et al., *Übersetzung der Hekhalot-Literatur*, 4 vols. (TSAJ 17, 22, 29, 46, Tübingen 1987–1995); *R. Abusch*, *Sevenfold Hymns in the Songs of the Sabbath Sacrifice and the Hekhalot Literature: Formalism Hierarchy and the Limits of Human Participation*, in: *J. Davila* (ed.), *The Dead Sea Scrolls As Background to Postbiblical Judaism and Early Christianity: Papers from an International Conference at St. Andrews in 2001* (Leiden, Boston 2003) 220–247; *R. Elior*, *Sifrut haHeikhalot uMasoret haMerkavah* (Tel Aviv 2004) (Hebrew).

⁴⁷ The annual number of days mentioned in Third Enoch, 365, is mentioned also in II Enoch. No sufficient explanation to the change from 364 to 365 days is known to me. On Third Enoch see *P. Alexander*, *Hebrew Apocalypse of Enoch*, in: *J. H. Charlesworth*, *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. I (note 19 above) 223–316.

day of the Nisan month according to Ex. 12:2–3)⁴⁸, the same day that the Tabernacle was set forth (Ex. 40:1) and the day that Levi, the father of the priesthood, was born⁴⁹. In opposition to this priestly tradition before the Common Era, the rabbinic alternative tradition after the Common Era relates that Enoch was *executed* on the first day of the seventh month (Tishrei), the day that was chosen to be nominated as *Rosh haShana* – the celebration of the new year – according to the new rabbinic calendar, a date that has no substantiation in the Biblical narrative of the holidays (although this date does appear as a day of memorial in the seventh month)⁵⁰.

Many of the principal features of the Heikhalot mystical literature show significant precedents from the priestly literature that was written before the Common Era in historical circumstances marked by dispute and despair, when ancient perceptions of holy place and holy time, divine chariot and angelic calendar were challenged, the ancient priestly order was changed, when *Bnei Zadok* were replaced by *Bnei Hashmonai*, and written law based on sacred library of numerous scrolls was gradually replaced by oral law that related to a canonized version of the written law. This oral law excluded the canon of priestly writings that related to calendar and holy time, chariot and holy place, angels and holy service and traditions on the origin of the priestly dynasty from Enoch to Amram. The Masoretic version started the priesthood with Aaron son of Amram, while the priestly tradition found in Qumran and in parallel texts in the books that remained outside of the Masoretic Canon and came to be known as Pseudepigrapha claim a dynasty that has started with Enoch and his descendants until Noah and Malkizedek and culminates with Levi and his descendants.

These historical processes of changing hegemony took place under the Selucian-Greek rule that imposed the Greek Lunar calendar on the Empire (175–66 BCE) and the Roman Rule that imposed a Solar Calendar on the Roman Empire (from 66 BCE). They excluded the previous orders, deliberately forgot priestly traditions, and, through later canonization and censorship, generated complicated spiritual responses which were reflected in the mystical “war of the Sons of Light against the Sons of Darkness” (*Bnei Zadok* against *Bnei Hashmonai*). The first stage (175–37 BCE) of this war of the solar calendar against the lunar calendar is well reflected in the Dead Sea Scrolls. Its later stage is reflected in the dispute between Sadducees (*Tzadokim*, *Bnei Zadok*), who held to the ancient angelic-priestly solar calendar of 364 days (relating to a year commencing in Nisan according to the Biblical calendar according to Ex. 12: 2–3), and the Pharisees (*Prushim*, the Sages) that chose the human lunar calendar of a variable number of days (a year could be 354–358 or 384 days), a year which started in Tishrei, the seventh month, and which required the addition of a leap year (something which has no

⁴⁸ II Enoch 19:2 Hebrew version; cf. *F. I. Andersen*, (note 45 above) 196, chapter 68:1.

⁴⁹ Jubilees 28:14. cf. *Charlesworth*, *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. II (note 19 above) 110.

⁵⁰ Lev. 23:23–25; cf. Jubilees 6:23; cf. *Charlesworth*, *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. II (note 19 above) 68.

foundation in the Bible). This dispute between priests (364 days) and Sages (354 + 30) is also well reflected in the different instances in the Mishnah whenever a dispute over the dates of the holidays confronts Sadducees with Pharisees. Those who held to the lunar calendar and the new leap year censured out texts that related to the ancient priestly solar calendar and the priestly history of its divine origin and nominated these texts as *sefarim bitzonim* or books that should remain outside of the Canon. They further wrote negative and derogatory accounts concerning the messenger of the priestly solar calendar, Enoch (Bereshit Raba 25). These stories distorted the priestly traditions concerning his ascent to heaven as well as his instruction from the angels regarding the details of this priestly calendar. The new stories further replaced the ancient admiring narratives with new plots relating to Enoch's humiliation, punishment and death (B.T. Hagiga 15a). These supporters of the lunar calendar also replaced the priestly orientation of the stories relating to the origin of the solar calendar with an alternative story connecting Enoch with the greatest calendric prohibition, changing the number of days in a year (Jubilees 6:30–38) which is required by *sod halbur* (the secret of the leap year required by lunar calendar, cf. *Pirkei de-Rabbi Eliezer* chapter 8). The fact that these pro-Enoch and anti-Enoch traditions were being debated centuries after the Temple was destroyed and the priestly calendar or priestly service was abolished allows for speculations concerning our historical perspective and the role of mystical memory. Mystical literature reflects much more than heavenly perspectives, devotional experience and transcendental spiritual yearning, it also reveals very interesting historical dimensions often biased by earthly disputes and competing human interests.

In light of all the above I suggest that there were two chapters of Jewish Mysticism in late antiquity.

The traditions centered on Enoch and the priestly library that have commenced in angelic teaching of divine knowledge and concentrated on the priestly solar calendar, the angels, the chariot and the sevenfold angelic liturgy which were written before the Common Era should be reconsidered as its first chapter. The Heikhalot and Merkabah literature, written after the destruction of the Temple and incorporating similar topics, should be reconsidered as the second chapter of Jewish Mysticism that reflects the dialectical continuity with its priestly sources.

The Qumran priestly library of "the Sons of Zadok and their allies" originated in the Temple library that was created and guarded for centuries by priests and prophets and was taken by the deposed priests when they were forced to leave the defiled sanctuary. The deposed priests that guarded the endangered temple library took it most likely in the commencement of the Hasmonean era and developed from it new traditions that were clad with ancient origins that centered on holy time, holy place, holy service and holy dynasty, holy tablets and holy books. The Qumran documents in general and the rule of the community in particular discuss the centrality of study in books in the daily life of its members. The community was keeping the books in high degree of sanctity as the foundation of all their historical claims and demanded high degree of purity in relation to the angelic pres-

ence that was attested in the books. Remnants of these traditions on angels and chariots, sanctuaries and holy books and divine tablets, sacred calendars and sevenfold divine liturgy that were found in Qumran and were known from the Pseudepigrapha found their way centuries later to the circles who took upon themselves to keep the priestly memory after the destruction of the Temple in hymns and narratives that commemorated the ideal service in the Temple in relation to its heavenly paradigm. It is interesting to note that the new mystical traditions abandoned the direct polemical framework of the old tradition (*Sons of Light* against *Sons of Darkness*, *Sons of Justice* against *Sons of Evil*) while adopting old themes such as Chariot-Merkabah, sevenfold sanctuaries and sevenfold angelic ritual, knowledge from angels and Enoch as a central hero pertaining to issues which were debatable in rabbinical circles. The new writers of the Chariot tradition who are focusing on the heavenly world are integrating important elements from the world of the Sages, notably the names of the earthly protagonists R. Akiva and R. Ishmael as the new partners of the ancient priestly and heavenly protagonist Enoch-Metatron. The relationship between the priestly tradition and the rabbinic tradition are dialectical and complicated and pertain to developments in the synagogue tradition and the liturgical tradition, but this relationship certainly informs in various ways the new stages of Merkabah Mysticism which continued the ancient tradition and developed new directions in the first millennium after the destruction of the Temple.

Martha Himmelfarb

Merkavah Mysticism since Scholem: Rachel Elior's *The Three Temples*

More than sixty years ago in *Major Trends in Jewish Mysticism*, Gershom Scholem delineated three stages of merkavah mysticism: the literature of the “anonymous conventicles of the old apocalypics”; the speculation of the tannaim, the rabbis of the period from the destruction of the temple in 70 to the completion of the Mishnah around 200; and finally the hekhalot texts¹. Of the three stages, it was the last stage to which Scholem gave most of his attention. He saw ascent to heaven as its central concern, and, in conformity with his view that mysticism was at the heart of Judaism in every age, he argued that its practitioners were deeply imbued with the values of rabbinic Judaism. But despite his claim that merkavah mysticism was the earliest phase of the ongoing tradition of Jewish mysticism, it is clear that Scholem saw it as of minor significance for understanding the culmination of that tradition, the kabbalistic systems of the Zohar and Isaac Luria. Indeed, Scholem concluded the chapter on merkavah mysticism in *Major Trends* by noting the distance between ancient merkavah speculation and the symbolic interpretation of the merkavah of later Jewish mystics².

The decades since Scholem's pioneering work have seen important advances in the study of merkavah mysticism, including the publication of a synoptic edition of the major manuscripts of the hekhalot texts by Peter Schäfer³. The new scholarship develops Scholem's ideas further, but it also calls into question important aspects of his understanding of merkavah mysticism⁴. Some scholars have argued

¹ Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York 1961; first ed. 1941) 43.

² Scholem, *Major Trends* 79. Merkavah mysticism receives little attention in: Moshe Idel, *Kabbalah: New Perspectives* (New Haven, London 1988), though he reads many rabbinic texts as reflecting a theurgic understanding of the meaning of the commandments similar to that of later kabbalistic texts (156–72, esp. 157). It plays a more important role in: Elliot R. Wolfson, *Through a Speculum That Shines: Vision and Imagination in Medieval Mysticism* (Princeton 1994). Wolfson understands merkavah mysticism as standing in continuity with later Jewish mysticism both because the hekhalot texts were redacted in the Middle Ages and because the medieval transformations of the vision of the merkavah are central to his project (9–10).

³ Peter Schäfer, *Synopse zur Hekhalot-Literatur* (Tübingen 1981).

⁴ To the best of my knowledge, there is no article or book chapter devoted to a critical discussion of scholarship on the hekhalot literature since Scholem. For recent listings of publications that supplement each other, see Rebecca Macy Lesses, *Ritual Practices to Gain Power: Angels, Incantations, and Revelation in Early Jewish Mysticism* (Harvard Theological

that the adjuration of angels is as important to the hekhalot texts as ascent to heaven⁵ and that the relationship between the hekhalot texts and rabbinic Judaism is less direct and more complex than Scholem suggested⁶.

The view of the hekhalot texts as standing at the margins of rabbinic Judaism fits well with another important development in the study of merkavah mysticism, the virtual elimination of Scholem's second stage, the thought of the rabbis of the period of the Mishnah. The pseudepigraphic heroes of the hekhalot texts are drawn from among these rabbis, and Scholem assumed that some of what these texts report did in fact reflect the views of the tannaim, though he recognized the difficulties in this position⁷. But Scholem never undertook a systematic investigation of rabbinic discussions of the merkavah. When David J. Halperin did so in *The Merkabah in Rabbinic Literature*, he concluded, "The rabbinic sources ... taken by themselves, provide little reason to believe in the existence of the 'merkavah mysticism' envisioned by Scholem."⁸

Scholem spent less time on his first stage of merkavah mysticism than on either of the other stages. Even the apocalypses he considered most important to the tradition of merkavah mysticism, the *Apocalypse of Abraham* and *1 Enoch*, are treated only briefly⁹. It is worth noting that in his only book devoted to merkavah mysticism, *Jewish Gnosticism, Merkavah Mysticism, and Talmudic Tradition*¹⁰, Scholem turns to gnostic works and magical texts more than to the apocalypses to explicate particular aspects of merkavah mysticism. (It should be noted that Scho-

Studies 44, Harrisburg 1998) 3 n. 8; and *James R. Davila*, *Descenders to the Chariot: The People behind the Hekhalot Literature* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 70, Leiden, Boston, Köln 2001) 316–17.

⁵ *Peter Schäfer*, *The Aim and Purpose of Early Jewish Mysticism*, in: *Hekhalot-Studien* (TSAJ 19, Tübingen 1988) 277–95, and *The Hidden and Manifest God: Some Major Themes in Early Jewish Mysticism*, trans. *Aubrey Pomerance* (Albany 1992) esp. 142–46, 151–57; *David J. Halperin*, *The Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision* (TSAJ 16, Tübingen 1988) esp. 376–87.

⁶ For a range of views on the nature of relationship, all at some distance from Scholem's: *P. S. Alexander*, *The Historical Setting of the Hebrew Book of Enoch*, in: *JJS* 28 (1977) 156–80; *Halperin*, *Faces of the Chariot* esp. 427–46; *Schäfer*, *Aim and Purpose* 289–95, and *Hidden and Manifest God* 157–61; *Michael D. Swartz*, *Scholastic Magic: Ritual and Revelation in Early Jewish Mysticism* (Princeton 1996) esp. 209–29.

⁷ *Scholem*, *Major Trends* 41–42.

⁸ (American Oriental Series 62, American Oriental Society, New Haven 1980) 184.

⁹ For the judgment about relative importance: *Scholem*, *Major Trends* 43. References to the *Apocalypse of Abraham*: *Major Trends* 68–69; *Jewish Gnosticism* 23–24, 30, 41–42, 129. Scholem does not differentiate among the five works included in *1 Enoch*. The *Book of the Watchers* includes an account of Enoch's ascent and vision of the merkavah within the heavenly temple (*1 Enoch* 14); the *Similitudes of Enoch* includes several visions of God enthroned in heaven and an account of the heavenly liturgy (*1 Enoch* 39–40, 46, 71). References to *1 Enoch*: *Major Trends* 40, 67; *Jewish Gnosticism* 16, 30, 68, 129. Scholem mentions several other apocalypses as well, including *2 Enoch* (*Jewish Gnosticism* 17, 130), *4 Ezra* (*Major Trends* 40, 54, 63), and the *Book of Revelation* from the New Testament (*Jewish Gnosticism* 23, 131).

¹⁰ (New York: Jewish Theological Seminary, 1960, rev. ed. 1965). The book is a brief collection of essays on the hekhalot literature and related rabbinic texts.

lem drew only on gnostic literature known before the discovery of the Nag Hammadi library, which he was reluctant to use because the texts had not yet been thoroughly discussed¹¹). These other bodies of literature illumine aspects of the hekhalot texts that the apocalypses cannot, such as the magical names that are so prominent in the hekhalot literature. But Scholem also points out that even the process of ascent that he takes as the defining characteristic of merkavah mysticism belongs to a larger Greco-Roman context¹².

While Scholem paid rather little attention to the relationship between the apocalypses and the hekhalot literature, other scholars have done a great deal to illumine it¹³. Without the tannaim to serve as a conduit, however, the explanation for the parallels is far from obvious. The comparison of the apocalypses and the hekhalot literature has also contributed to the discussion about whether the apocalypses reflect visionary experience¹⁴, a discussion that has become more complicated as some students of hekhalot literature have called into question the once standard assumption that the hekhalot texts reflect actual practice¹⁵.

But Scholem can hardly be faulted for one of the most important gaps in his discussion of merkavah mysticism. I have already mentioned the Nag Hammadi find, which became known in 1946. The late 40's also saw the discovery of the Dead Sea Scrolls, a manuscript find of even greater relevance to ancient Jewish mysticism. The discovery came too late for *Major Trends*, and the painfully slow publication of the Scrolls was only in its beginning phases when *Jewish Gnosticism* appeared in 1960. The Scrolls, it turned out, did not contain any previously unknown accounts of ascent to heaven, but they did include several poetic texts that showed a connection in both content and style to the heavenly liturgy of the hekhalot texts and to their accounts of the heavenly halls. Scholem noted the potential significance for the study of Jewish mysticism of such poetic texts, mentioning both the *Hodayot*, the Thanksgiving Psalms, and the "Angelic Liturgy", as the *Songs of the Sabbath Sacrifice* was then known, in *Jewish Gnosticism*; in his additions to the

¹¹ Scholem, *Jewish Gnosticism* 2.

¹² Ascent to the merkavah is "a Jewish variation on one of the chief preoccupations of the second and third century gnostics and hemetics" (Scholem, *Major Trends* 49).

¹³ See, e.g.: *Ithamar Gruenwald*, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (AGJU 14, Leiden, Köln 1980); *Halperin*, *Faces of the Chariot* 63–114; *Martha Himmelfarb*, *Heavenly Ascent and the Relationship of the Apocalypses and the Hekhalot Literature*, in: *HUCA* 59 (1988) 73–100; *The Practice of Ascent in the Ancient Mediterranean World*, in: *Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys*, ed. *John J. Collins* and *Michael Fishbane* (Albany 1995) 121–37.

¹⁴ For arguments in favor of seeing the apocalypses as records of visionary experience, e.g.: *Daniel Merkur*, *The Visionary Practices of Jewish Apocalyptists*, in: *The Psychoanalytic Study of Society* 14, ed. *L. Bryce Boyer* and *Simon A. Grolnick* (Hillsdale 1989); *Michael E. Stone*, *Apocalyptic – Vision or Hallucination?*, in: *Milla wa-Milla* 14 (1974) 47–56; *Fourth Ezra* (Hermeneia, Minneapolis 1990) esp. 121, 326–27, 429–31; *On Reading an Apocalypse*, in: *Mysteries and Revelations: Apocalyptic Studies Since the Uppsala Colloquium*, in: *Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series* 9 (Sheffield 1991) 73–78. For arguments against this view: *Himmelfarb*, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses* (New York 1993) 95–114.

¹⁵ *Schäfer*, *Aim and Purpose* 293–94; *Halperin*, *Faces of the Chariot* 441.

second edition of *Jewish Gnosticism*, he comments that the publication of fragments of the Angelic Liturgy had borne out their significance for the hekhalot literature¹⁶. But Scholem never developed this observation further. This is not surprising. Scholem died in 1982; the first edition of all of the fragments of the *Songs of the Sabbath Sacrifice* was not published until 1985.

Scholem's intuition of the importance of the poetry of the Scrolls and of the *Songs of the Sabbath Sacrifice* in particular for the study of merkavah mysticism was certainly correct, and by now a great deal has been written on this subject¹⁷. There have also been some preliminary attempts to assess the relationship between the entire corpus of the Scrolls and the hekhalot literature¹⁸. But the most ambitious effort to date at taking account of the implications of the Scrolls for merkavah mysticism is the new book by Rachel Elior, *The Three Temples: On the Emergence of Jewish Mysticism* (2004; Hebrew original, 2002)¹⁹, which involves a thorough rethinking of the nature of early Jewish mysticism. With a few exceptions, the scholars who claim the Scrolls for early Jewish mysticism have not ventured beyond the *Songs of the Sabbath Sacrifice* and the *Hodayot*. While the *Songs* in particular plays a central role in her work, Elior's vision of the mystical system of the community at Qumran and its intellectual ancestors and descendants draws also on aspects of the Scrolls and related literature that are not usually discussed in this context, most importantly the calendar, but also the halakhah of the Scrolls. Elior's book is the culmination of a series of publications about the hekhalot literature going back into the 1980's²⁰, and her claims are both original and pro-

¹⁶ Scholem, *Jewish Gnosticism* 3–4, for the potential significance of Scrolls, though with some skepticism about the mystical character of the *Hodayot*, which he takes to be more the result of T. H. Gaster's translation than of the original. He alludes to the Scrolls also in chap. 3, "The Four Who Entered Paradise and Paul's Ascension to Paradise" (18; he knew Aramaic Levi from the Geniza material, not from the Scrolls), and in chap. 4, "The Merkavah Hymns and the Song of the Kine in a Talmudic Passage" (29), where he recognizes potential importance of a connection between the Scrolls and later Jewish mystical literature; the second edition adds a comment here about the content of the fragments (128).

¹⁷ See the review article of Elisabeth Hamacher, *Die Sabbatopferlieder im Streit um Ursprung und Anfänge der jüdischen Mystik*, in: *JJS* 27 (1996) 119–54. Ra'anan Abusch, *Sevenfold Hymns in the Songs of the Sabbath Sacrifice and the Hekhalot Literature: Formalism, Hierarchy and the Limits of Human Participation*, in: *The Dead Sea Scrolls As Background to Postbiblical Judaism and Early Christianity: Papers from an International Conference at St. Andrews in 2001*, ed. James R. Davila (STDJ 46, Leiden, Boston 2003) 220–47, appeared too late to be included in Hamacher's article.

¹⁸ See, e.g.: Yehudah (Lawrence) Schiffman, *Sifrut ha-hekhalot v'kitvei qumran*, in: *Mehqere Yerushalayim Be-Mahshevet Yisra'el* 6 (1987) 121–38; James R. Davila, *The Dead Sea Scrolls and Merkavah Mysticism*, in: *The Dead Sea Scrolls in Their Historical Context*, ed. Timothy H. Lim (Edinburgh 2000) 249–64; Michael D. Swartz, *The Dead Sea Scrolls and Later Jewish Magic and Mysticism*, in: *DSD* 8 (2001) 182–93.

¹⁹ Trans. David Lowish (Littman Library of Jewish Civilization, Oxford, Portland/OR 2004). The Hebrew original is entitled: *Temple and Chariot, Priests and Angels, Sanctuary and Heavenly Sanctuaries in Early Jewish Mysticism* (Jerusalem 2002).

²⁰ The most recent develop themes treated in the book. See, e.g.: *From Earthly Temple to Heavenly Shrines: Prayer and Sacred Song in the Hekhalot Literature and Its Relation to*

vocative. I should admit at the outset that I am skeptical of many of them, but their boldness and their comprehensive scope demand careful consideration.

Before going further, let me say a word about the use of the term "mysticism" in this paper. As some critics have pointed out, the discussion of the Scrolls and early Jewish mysticism has proceeded by and large without much attention to definition²¹. Elior's book is no exception, though I believe that a definition is implicit in her work and could be extracted with proper care. But I am not going to undertake this task here because there are so many other aspects of Elior's work that I would like to consider. In what follows I use "mysticism" and "mystical" only when Elior has used them.

The title of the English version of Elior's book expresses her view that the literature under discussion took shape in three stages in relation to three absent temples²². The first stage is the vision of the merkavah of Ezekiel, a priest in exile, on the eve of the destruction of the First Temple. The second stage is the literature of the priests who "seceded" from the Second Temple because they believed that the temple had been defiled by the practices of the establishment they opposed. The last stage is hekhalot literature, written in priestly circles after the destruction of the Second Temple²³.

The fact that Elior describes three stages of early Jewish mysticism suggests a debt to the three stages Scholem outlined in *Major Trends*. But the stages Elior delineates are different from Scholem's, as is the center of her interests. Elior's first stage, the vision of the prophet Ezekiel, does not appear in Scholem's schema. For Elior, it serves to establish the conditions of authorship she claims for all of the literature under discussion: the authors are priests deprived of their temples, or at least people influenced by such priests. Elior's second stage corresponds roughly to Scholem's first, apocalyptic literature. But while Scholem passes quickly over this stage, it is the focus of Elior's project. For Elior the Scrolls play a crucial role, as they could not for Scholem. Scholem's second stage is the thought of the tannaim. Elior omits this stage altogether. I noted above that scholarship after Scholem has put this stage into question. For Elior, as we shall see, the thought of the rabbis stands in opposition to the mystical system created by priests. Scholem's third stage, hekhalot literature, is the focus of his work. This literature constitutes Elior's third stage as well, and she also devotes considerable attention to it.

Temple Traditions, in: JSQ 4 (1997) 217–67, and: The *Merkavah* Tradition and the Emergence of Jewish Mysticism: From Temple to *Merkavah*, from *Hekhal* to *Hekhalot*, from Priestly Opposition to Gazing upon the *Merkavah*, in: Sino-Judaica: Jews and Chinese in Historical Dialogue, ed. *Abaron Oppenheimer* (Tel Aviv 1999) 101–58. The latter offers a condensed version of much of the book.

²¹ *Elliot R. Wolfson*, *Mysticism and the Poetic-Liturgical Compositions from Qumran: A Response to Bilhah Nitzan*, in: JQR 85 (1994) 185–202; *Swartz*, *Dead Sea Scrolls* 182–90.

²² The explanation of the three temples appears in: *Merkavah* Tradition 103–04; the introduction to *Three Temples* (1–24) offers a similar historical overview, but as far as I can see, the book never offers an explicit explanation for its title.

²³ *Elior*, *Three Temples* 12–14, 232–44.

The texts Elior associates with the central second stage are quite diverse. They include clearly sectarian works from the Scrolls, such as the *Damascus Document*, the *Rule of the Community*, and 4QMMT; texts from among the Scrolls that stand in a more indirect relationship to the sect, such as the *Songs of the Sabbath Sacrifice* and the *Temple Scroll*; and texts such as *Aramaic Levi*, the *Book of the Watchers*, the *Astronomical Book*, and the *Book of Jubilees*, which pre-date the sect, but appear among the Scrolls. Elior is certainly justified in claiming that all of the texts just mentioned were of interest to the sectarians, even if many were not composed by them. But she is even more inclusive – in my view, unjustifiably so – in defining the corpus relevant to her protagonists. *2 Enoch*, for example, clearly draws on earlier Enochic literature, but was composed not in Hebrew or Aramaic in Palestine, but in Greek, perhaps in Alexandria, at an uncertain date. Her use of the *Wisdom of ben Sira* as evidence for the point of view of the secessionist priests is even more surprising²⁴. Ben Sira is usually understood as writing on behalf of the very priestly establishment from which Elior's protagonists seceded, and some recent scholarship has suggested that he was engaged in a polemic against the school represented by the *Book of the Watchers*²⁵. Furthermore, because Elior takes the works that she associates with the secessionist priesthood to attest a common, well-defined worldview, she more or less ignores the ways they differ among themselves, though in my view these differences are sometimes as important as the similarities. This is a criticism to which I shall return several times in the course of my discussion.

The mystical system Elior discerns in the texts she treats is intimately related to the temple, its rituals, and its calendar. I begin with Elior's own summary:

"Basic to the sacred service [of the temple] was the perception of heaven and earth as a unity, so that one could postulate the existence of a mutual relationship between the cosmic cyclicity of the eternal, incorporeal, divine realm and the ritual cyclicity established in the material, terrestrial realm by the sacred service ...

The precise ceremonial, symbolic language of the cyclic ritual represented the cosmic cycle in terms of number and time, through the cycle of sabbaths and festivals and in the set times for the offering of sacrifices ...

The synchronization thus established between the set times of God, grouped in sevens; the set times of nature, grouped in fours; and the set times of the sacred service, which wove them together, created the tradition of the Merkavah, the holy Chariot Throne, as a bridge between the supernal and its sanctified manifestations in the human world, as deciphered in ritual, cycle, number, and song. All these set times were dependent on a sacred calendar, which regulated the course of

²⁴ Elior, *Three Temples* 97, 185, 199.

²⁵ Benjamin Wright III, 'Fear the Lord and Honor the Priest': Ben Sira as Defender of the Jerusalem Priesthood, in: *The Book of Ben Sira in Modern Research: Proceedings of the First International Ben Sira Conference 28–31 July 1996, Sosterberg, Netherlands* (Berlin, New York 1997) 189–222; Randall A. Argall, *1 Enoch and Sirach: A Comparative and Conceptual Analysis of the Themes of Revelation, Creation, and Judgment* (Early Judaism and Its Literature 8, Atlanta 1995).

time – the creator of life; on the divine structure of sacred space – the source of life; and on the sanctity and purity of the priests as they performed the sacred service – the guarantee that life would continue. The synchronization of the sacred service was established and maintained by virtue of a sacred authority of supernatural origin, with a variety of manifestations: the word and commandments of God, “wondrous secrets” or divine revelation and angelic testimony, heavenly tablets, books dictated from on high, laws observed by angels and priests, divine election, purity and sanctification, and sacred scriptures.”²⁶

The calendar to which the passage refers is the 364-day solar calendar. Elior accepts the broad outlines of Annie Jaubert’s theory that this calendar was the temple’s original calendar²⁷. Thus she understands the acceptance of the lunar calendar by the Hasmonean high priests after the success of the Maccabean revolt as an important cause of the secession of the Zadokite priests who are her subject. Here I must sound a note of caution. The position Elior embraces is shared by many other scholars; I am inclined to accept it myself. But the evidence is hardly as clear as she suggests, and many scholars understand the situation quite differently. Indeed, if one thing about the calendar at Qumran can be said to be clear, it is that more than one type of calendar had some authority there²⁸.

Even if Elior is correct that the 364-day calendar is the ancient calendar of the temple, she does not do justice to the complexity of the evidence for that calendar, which includes a variety of quite technical texts from among the Scrolls, as well as the *Astronomical Book* (1 Enoch 72–82) and the Aramaic fragments of the longer work on which it is based, the *Temple Scroll*, and the *Book of Jubilees*. Rather, she assumes that all of these texts embrace all of the festivals mentioned in any of them and also reflect a common ideology. Thus Elior’s account of the agricultural festivals of the calendar draws primarily on the *Temple Scroll*, while her understanding of the ideology of the calendars relies largely on *Jubilees*²⁹. The choice of *Jubilees* is certainly understandable since it is the only one of the texts to provide much indication of the meaning of the calendrical arrangements. Yet Elior’s assumption that *Jubilees* speaks for all proponents of the 364-day calendar is problematic, as we shall see.

The 364-day calendar is based on the number seven, so crucial to the biblical ordering of time. A year according to this calendar contains exactly fifty-two weeks, divided into twelve months. The months are divided into four seasons of three months or thirteen weeks each. Most months consist of thirty days, but there is an

²⁶ Elior, *Three Temples* 3.

²⁷ Annie Jaubert, *Le calendrier des Jubilés et de la secte de Qumrân: Ses origines bibliques*, in: VT 3 (1953) 250–64; *Le calendrier des Jubilés et les jours liturgiques de la semaine*, in: VT 7 (1957) 35–61.

²⁸ For evidence for use of a lunar calendar at Qumran alongside the 364-day calendar: J. M. Baumgarten, 4Q503 (Daily Prayers) and the Lunar Calendar, in: RevQ 12 (1986) 399–407. For a more general perspective on the multiplicity of calendars at Qumran: Sasha Stern, *Qumran Calendars: Theory and Practice*, in: *Lim* (ed.), *Dead Sea Scrolls* 179–86.

²⁹ Elior, *Three Temples* 52–53.

additional day at the beginning of each of the first months of a season, that is, the first, fourth, seventh, and tenth months. The mathematical regularity and harmony of the 364-day calendar avoids the problems posed by the lunar calendar, which, at least according to the rabbis' view, required observation of the new moon to determine the start of the new month. In this highly symmetrical calendar, no festival conflicts with the sabbath, and each festival falls on the same day of the week year after year³⁰. Elior also notes the texts from Qumran concerned with the relationship between this calendar and the twenty-four priestly courses described in the biblical Book of Chronicles: the twenty-four priestly courses followed in turn through the years so that at the end of six years, each course would have served thirteen times. She does not seem concerned that the *ad hoc* quality of this particular mathematical relationship detracts from the symmetry of the correspondence, though she does note that the *War Scroll* offered a more elegant solution, a system of twenty-six priestly courses³¹.

The calendar also attempts to bring its symmetrical ordering of time by the artificial unit of the week into harmony with nature, though its treatment of the agricultural year is also symmetrical and stylized. The agricultural year extends from the middle of the first month to the middle of the seventh month and is marked by seven-day festivals at each end, Passover and the Feast of Booths. Further, starting with the waving of the barley sheaves on the Sunday of Passover, that is, the day after the sabbath (Lev. 23:11, 15), every seventh Sunday is the occasion for a first-fruits festival: the first fruits of the barley, as dictated in the Torah (Lev. 23:15–21), in the eleventh week; the first wine in the eighteenth week; and the festival of the first oil in the twenty-fifth week. The day after the oil festival was the festival of the wood offering; together they formed a seven-day festival³².

The 364-day calendar is no human invention. It is engraved on the heavenly tablets, and it was revealed to humanity by Enoch, the seventh patriarch, who ascended to heaven to learn the divine secrets. Before it was known on earth, its festivals were already observed in heaven by God and the angels³³. Just as the solar calendar is associated with Enoch's ascent, the lunar calendar is associated with its negative counterpart, the myth of the descent of the Watchers, the angels who came down to earth, took women as sexual partners, and led humanity astray, revealing dangerous and false knowledge, including "the course of the moon"³⁴. Elior points out that the *Book of the Watchers'* account of the sins committed by the Watchers underlines the role of the senses. While the lunar calendar requires human observation, the beauty of the 364-day calendar is that it is mathematically determined, leaving no role for the senses³⁵.

³⁰ Elior, *Three Temples* 45–58.

³¹ Elior, *Three Temples* 42–44.

³² Elior, *Three Temples* 52–53, based on the Temple Scroll.

³³ Elior, *Three Temples* 83.

³⁴ Elior, *Three Temples* 115.

³⁵ Elior, *Three Temples* 116.

Elior contrasts the calendar of the secessionist priests to that of the rabbis and claims that the differences reflect profound differences in worldview:

“On the one hand was a deterministic perception of time, of heavenly origin, bound up with the cyclic laws of nature as reflected in a fixed solar calendar whose festivals fell not only on fixed days of the month but also on fixed days of the week, a calendar maintained unchanged by angels and priests who attested to its divine origin... On the other was a perception of time dependent on variable, human decisions, governed by observations made by ordinary mortals, as reflected in a changeable, lunar calendar, maintained by leaders who derived their authority from the people as a whole, by a court which heard testimony from any witness, took terrestrial interests and the good of the Community into consideration, and invoked, as a crucial principle, ‘It is not in the heavens’.”³⁶

The juxtaposition of disaffected priests of the Second Temple period with the rabbis of the period after the destruction opens Elior to charges of anachronism. Though she does not pause to justify the juxtaposition, I believe that Elior is in fact following the considerable body of scholarship that understands the halakhic texts from Qumran as evidence for a priestly halakhah that stood in opposition to the antecedents of rabbinic halakhah³⁷. I have reservations about this picture, but in recent years it has been widely held, and Elior should not be faulted for adopting it, though she should certainly have explained what she was doing.

The discussion of the calendar illustrates both the strengths and the weaknesses of Elior’s work. The difference in attitudes toward time reflected in the 364-day calendar on the one hand, and the luni-solar calendar of the rabbis on the other is indeed profound, but Elior fails to recognize how much her understanding of the significance of the 364-day calendar is indebted to *Jubilees*. Consider, for example, the *Astronomical Book*, another work found at Qumran that adheres to a 364-day calendar. The *Astronomical Book* is much less ill-disposed toward moon than it should be according to Elior. While it calls the moon the “smaller luminary” (1 *Enoch* 73:1), it also makes it one of “the two great luminaries” (1 *Enoch* 78:3). The Ethiopic version of the *Astronomical Book* contains considerable detail about the phases of the moon and the relationship between the travels of the moon and of the sun (1 *Enoch* 73–74, 78–79), and the Aramaic fragments offer an even more extensive treatment of the moon without any negative comment. Thus, though the moon is clearly subordinate to the sun, the considerable attention to the moon, its course, and its phases, in the *Astronomical Book* would be intolerable to *Jubilees*,

³⁶ Elior, *Three Temples* 109–10.

³⁷ See, e.g.: J. M. Baumgarten, *The Pharisaic-Sadducean Controversies about Purity and the Qumran Texts*, in: *JJS* 31 (1980) 157–70; Ya’aqov Sussman, *Heqer toldot ha-halakhah umegillot midbar-yehudah: hirhurim talmudiim rishonim l’or megillah miqzat ma’asei ha-torah*, in: *Tarbiz* 59 (1989–90) 11–76 (English translation without extensive annotation: Appendix 1: *The History of Halakha and the Dead Sea Scrolls: Preliminary Talmudic Observations on MIQSAT MA’ASE HA-TORAH* [4QMMT], in: *Qumran Cave 4.V: Miqsat Ma’ase ha-Torah*, ed. Elisha Qimron and John Strugnell [DJD 10; Oxford 1994] 179–200); Lawrence H. Schiffman, *Pharisaic and Sadducean Halakhah in Light of the Dead Sea Scrolls: The Case of Tevul Yom*, in: *DSD* 1 (1994) 285–99.

which truly detests the moon. It is hard to reconcile the elaborate attempt at harmonizing the courses of the sun and moon in the *Astronomical Book*³⁸ with the powerful polemic against any use of the moon for purposes of dating in *Jubilees*. The only polemic in the *Astronomical Book*, far milder than that of *Jubilees*, is directed not against the lunar calendar, but against a year of 360 days. The heightened rhetoric of *Jubilees*, which was written after the Maccabean Revolt³⁹, presumably reflects anger over the abandonment of the traditional calendar by the temple establishment. If Elior is correct in her understanding of the history of the temple calendar, the *Astronomical Book*, which may be as early as the fourth century BCE and undoubtedly predates the Hasmonean assumption of high priesthood⁴⁰, has no such cause for anger; its calendar was in force in the temple when it was written. In other words, the contrast Elior draws between secessionist priests and rabbis is really a contrast between the author of *Jubilees* and the rabbis. Further, if the 364-day calendar was the calendar of the temple in pre-Hasmonean times, it was not the sole property of the secessionist priests, and certainly not their creation. Thus to link it to the worldview of those priests in contrast to the temple establishment – the object of the polemic of *Jubilees* and of the Scrolls – is problematic.

Nor does Elior's linking of the lunar calendar to the teaching of the Watchers stand up to scrutiny. The primary evidence Elior cites for this link comes from the *Book of the Watchers*, which twice mentions an angel named Sahariel, who taught the signs, or in Elior's translation, the course of the moon (*1 Enoch* 6:7, 8:3; his teaching is noted only in the second passage)⁴¹. Yet Elior neglects to note that the angel preceding Sahariel in both lists is Shamsiel, who taught the signs of the sun (*1 Enoch* 6:7, 8:3; his teaching is noted only in the second passage). In other words, according to the *Book of the Watchers* there is no more connection between the teachings of the fallen Watchers and the lunar calendar than there is between their teachings and the solar calendar. It is also worth remembering that the calendar does not appear to be high on the list of concerns of the *Book of the Watchers*; while it alludes to the *Astronomical Book* at the conclusion of its journey to the ends of the earth (*1 Enoch* 33–36), it never makes explicit reference to the calendar.

³⁸ Otto Neugebauer, Appendix A: The 'Astronomical' Chapters of the Ethiopic Book of Enoch (72–82), in: Matthew Black in consultation with James C. VanderKam, *The Book of Enoch or 1 Enoch: A New English Translation* (SVTP 7, Leiden 1985) 400–01, thinks that the most explicit effort to coordinate solar and lunar years in 74: 10–17 are a later addition by a scribe.

³⁹ This is the current consensus on the date of *Jubilees*; for arguments for a post-Maccabean date: James C. VanderKam, *The Origins and Purposes of the Book of Jubilees*, in: *Studies in the Book of Jubilees*, ed. Matthias Albani, Jörg Frey, and Armin Lange (TSAJ 65, Tübingen 1997) 12–16, 19–21.

⁴⁰ On the date of the *Astronomical Book*, see, e.g.: George W. E. Nickelsburg, *1 Enoch 1: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1–36; 81–108* (Hermeneia, Minneapolis 2001) 7–8.

⁴¹ Elior, *Three Temples* 119–20; for the translation "signs" for both moon and sun, Nickelsburg, *1 Enoch* 1.

Elior also cites *Jubilees'* worry about the corrupting effect of observing the moon in her discussion of the myth of origins of the lunar calendar (*Jub* 6:36–37)⁴². But *Jubilees'* telling of the story of the Watchers emphasizes their sexual sin (*Jub* 4:22); though it claims that God sent them to earth to teach (*Jub* 4:15), it never accuses them of the false or dangerous teachings of the *Book of the Watchers* and certainly does not connect them to the lunar calendar. Thus, I do not believe that the attribution of the lunar calendar to the Watchers can be found in the ancient texts; rather, it is Elior who provides this satisfyingly symmetrical counterpart to Enoch's association with the 364-day calendar.

Another crucial aspect of the worldview of her protagonists according to Elior is the association of priests with angels. She rightly claims that this association is central to many of the works she considers, such as the *Book of the Watchers* and *Aramaic Levi*. The *Songs of the Sabbath Sacrifice* is of particular interest to Elior in this context. She sees in it an implicit correspondence between the angelic priests of the heavenly sanctuary that are its subject and earthly priests⁴³; indeed, human recitation of this account of the heavenly liturgy enacts the correlation of heaven and earth⁴⁴. Elior also suggests that the Qumran community's self-designation, *yahad*, means more than "community" in a neutral sense, as it is usually translated, for example, in the title of 1QS, the *Rule of the Community*. Rather, it refers to the community's status as earthly counterpart to the angelic host, the "togetherness" of sectarians and angels⁴⁵. Unfortunately, she never provides the arguments, philological or contextual, for this intriguing claim⁴⁶. She also notes the relationship between the stringent purity rules of the community and its sense of the presence of the angels, explicit in some texts, implicit in others⁴⁷, and, as we have seen, she suggests that the community understood its 364-day calendar as the calendar of the angels as well. But her claims for the connection between priests and angels are even stronger:

"Angels are not only the major subject of belief in the priestly literature, but also, as it were, an 'invention' or 'formation' of the priestly literature; they are the allies of the sons of Aaron... who minister in the holy precincts. This fact is the basis for their presence or absence in various bodies of literature, whether those that aim to confirm the priestly myth or those that wish to reject or weaken it."⁴⁸

Elior is undoubtedly correct that many texts of the Second Temple period assume a correspondence between the temple on earth and heaven understood as a temple and thus a correspondence between priests and angels. Yet as with her dis-

⁴² Elior, *Three Temples* 115–16.

⁴³ Elior, *Three Temples* 186–90.

⁴⁴ The *Songs of the Sabbath Sacrifice* figures prominently in the chapter of *Three Temples* entitled, "Priests and Angels" (165–200).

⁴⁵ Elior, *Three Temples* 171 and elsewhere.

⁴⁶ Perhaps Elior was influenced by the musaf *qedushah* of *nusah sefard*: "A crown, Lord our God, do the angels give you, the multitude on high, with your people Israel, the assemblies below. Together they all triply proclaim your holiness ..."

⁴⁷ Elior, *Three Temples* 181–2.

⁴⁸ Elior, *Three Temples* 182.

cussion of calendar, Elior shows little concern for the details of individual texts and differences among them, and her harmonization of her sources obscures important differences. Thus, for example, while all of the halakhic literature found among the Scrolls intensifies the purity laws relative to Leviticus, two of the most important legal texts, the *Temple Scroll* and the legal portions of 4QD, do so without reference to angels. Or, to offer another example, at least one text central to Elior's picture of the secessionist priesthood, the *Book of Jubilees*, claims not priests alone, but all Israel, as the earthly counterpart of the angels. I believe that this claim should be understood as a response to sectarian definitions of Israel that excluded most Jews from membership⁴⁹. In any case, the texts Elior considers were hardly of one mind on this topic.

Finally, Elior's claim that angels are uniquely the interest of adherents of the priestly myth is simply wrong. Angels also play a central role in works that surely do not belong to the corpus of the secessionist priesthood: the Book of Daniel, for example, the *Apocalypse of Abraham*, the Book of Revelation in the New Testament, 4 *Ezra*, or 2 *Baruch*. Elior might reasonably respond that although 4 *Ezra* and 2 *Baruch* provide their heroes with angelic interlocutors, they do not suggest a heavenly sanctuary full of angelic priests. But this objection does not apply to the other works just noted. Scholem called the *Apocalypse of Abraham* with its elaborate picture of the merkavah and its angelic song, "a text that more closely resembles a Merkabah text than any other in Jewish apocalyptic literature"⁵⁰; Daniel combines imagery of the royal court with that of the temple for its picture of the heavenly throne room; and the Book of Revelation, which also stands very close to the merkavah tradition, gives the heavenly cult and its angelic priests an important place⁵¹. Indeed, the notion of heaven as a temple with angels as its priests is so widespread in apocalypses that its presence can hardly be taken as indicating a particular point of view – and I suspect that the same is true of its absence in works such as the *Book of Dreams* (1 *Enoch* 83–90) or the *Epistle of Enoch* (1 *Enoch* 92–105), which lack a description of heaven as temple, but explicitly claim connection to the traditions about Enoch.

While I have criticized aspects of Elior's claims about calendar and the correlation of priests and angels, there can be no doubt that Elior is correct to see these themes as important to the literature she is discussing. I do not believe the same can be said for the myth of sacred marriage that Elior finds in early Jewish mysticism.

Early in the book, Elior attempts to link the calendar of the secessionist priesthood to human fertility:

"The concepts of season, cycle, sanctity, four/quarter, seven/week/oath (all three derive from the same root in Hebrew *sh-v-a*'), purity and benediction, com-

⁴⁹ I argue for this reading in the chapter on *Jubilees* in my book: *A Kingdom of Priests: Ancestry and Merit in Ancient Judaism* (Philadelphia 2006).

⁵⁰ *Scholem*, *Jewish Gnosticism* 23.

⁵¹ On Revelation and the merkavah tradition, see, e.g.: *Gruenwald*, *Apocalyptic* 62–69, and *Halperin*, *Faces of the Chariot* 87–96.

munity and communion, all have double meanings, referring to sacred time and place alike and through them to the divine Covenant, to the cycle of seven festivals, to holiness and benediction. On the human plane, the same concepts are also associated with betrothal and union for purposes of fertility and reproduction, which involve cycles of ovulation counted in four-week periods, the seven-day term of the period of purification, self-sanctification, covenant and oath, the seven benedictions of betrothal, the husband's conjugal duties and the laws governing conjugal union."⁵²

The length of the cycle of ovulation, of course, is not necessarily four weeks, but it is not implausible that proponents of a calendar that set the length of a month without regard to the variability of the moon's course might have preferred an idealized timetable for ovulation. Yet, to the reader's astonishment, Elior explicitly invokes the variability of the moon in relation to human fertility with positive implications:

"The rhythm of feminine fertility is associated with the cycle of the moon with its phases; indeed, the Hebrew word for the waxing of the moon, *ibur*, also means 'conception'; while the Hebrew word for the appearance of the new moon, *molad*, is of the same root (*w-l-d*) as the word *ledab*, 'birth', and its cognates; similarly the words that refer to a woman's monthly cycle may also be applied to the lunar phases. Both cycles are associated with the passage of four weeks. A menstruating woman is forbidden to her husband until seven 'clean' days (i.e. days on which no blood whatsoever has been seen) have elapsed, and only then – when the probability of conception is highest – may cohabitation occur. The ritual calendar was concerned with the Temple and the Holy of Holies; with sabbaths, festivals, and sacrifices; with purity and impurity; with sabbatical years and jubilees. The personal calendar was associated with sanctification, betrothal, isolation (when a woman is menstruating or otherwise 'unclean'), purification and cohabitation. Both calendars... were marked off in sevens; both guaranteed continued fertility, the eternal continuity of life as dependent on a sevenfold rhythm; and both involved counting and number, oath and covenant, testimony and set times, holiness and sanctification, unification and separation, the eternity of Creation."⁵³

Elior does nothing to explain how those who, in her view, understood the lunar calendar as the teaching of the fallen Watchers could possibly have held this set of positive associations for the moon; indeed she shows no awareness at all that explanation is required. There are other problems too in the passages just quoted. The seven-day period of purification reflects not the halakhah of the secessionist priests, but of the rabbis, who mandate seven "clean" days following menstruation before the resumption of sexual relations. The *Temple Scroll* and 4QD intensify the purity laws in a number of ways, but do not go beyond the Torah's rule of a seven-day period of impurity starting with the beginning of menstruation. Nor,

⁵² *Elior*, *Three Temples* 40.

⁵³ *Elior*, *Three Temples* 55.

as far as I know, is there any evidence that the seven benedictions of the wedding ceremony date back to the Second Temple period⁵⁴.

But the sexual relations that figure in Elior's understanding of her mystical system are not only relations between human beings, but also the relations between God and the people of Israel. Elior begins by noting the association of Ezekiel's vision of the merkavah with Shavu'ot, the festival whose very name (from the root seven/week/oath) is significant. Shavu'ot, which falls seven weeks after Passover, comes to be understood as the moment of the marriage of the people of Israel and the Lord. Elior refers to "traditions, both early and late" on this point, but she does not mention any that predate rabbinic times, and as far as I know there are none⁵⁵.

The central text for Elior's discussion of the merkavah as connected to a myth of sacred marriage is a passage from the Bavli about the cherubim in the Holy of Holies, that is, the earthly counterpart to the merkavah:

"Whenever Israel came on pilgrimage on the festivals [to the Temple in Jerusalem], the curtain would be removed for them and the cherubim were shown to them, whose bodies were intertwined with one another, and they would be thus addressed: Look! You are beloved before God as the love between man and woman (*B. Yoma* 54a)."⁵⁶

"The description in the Talmud... suggests a cultic mystical representation of myths of *hieros gamos*, the sacred union or heavenly matrimony, probably in the context of the pilgrimage on Shavuot...," Elior writes⁵⁷. The passage, however, associates the exhibition of the cherubim with the pilgrimage festivals in general rather than Shavu'ot in particular. Further, the erotic interpretation of the temple in the Bavli is not restricted to the cherubim with their connection to the merkavah, for the passage Elior quotes is part of a discussion of the equipment of the temple that includes an erotic interpretation of the poles of the sanctuary as well. Elior finds support for her claim that a myth of sacred marriage is part of early Jewish mysticism in material from *Sefer Yetzirah*, various rabbinic texts, especially those related to the Song of Songs, and, finally, the Zohar⁵⁸, but she does not note the recent scholarship that has suggested that the enthronement of the divine glory in *Hekhalot Rabbati* is a sort of sacred marriage, with the throne as the female party⁵⁹.

⁵⁴ The discussion in *Michael L. Satlow, Jewish Marriage in Antiquity* (Princeton, Oxford 2001), assumes that the blessings derive from the rabbinic period (63–67, 178–79).

⁵⁵ *Elior, Three Temples* 157–58, quotation 157.

⁵⁶ I take the translation from *Elior, Three Temples* 158; the words in brackets are part of that translation. The original language of the passage is Hebrew.

⁵⁷ *Elior, Three Temples* 158.

⁵⁸ *Elior, Three Temples* 157–64.

⁵⁹ *Wolfson, Through a Speculum* 98–105. Elior's lack of attention is surprising, especially since she discusses one of the passages Wolfson points to as evidence of Throne-Glory relations (*Three Temples* 251–52). For Elior the passage is evidence of ongoing interest in the temple's equipment in the hekhalot literature.

Elior goes on to suggest that the story of the Watchers represents a negative counterpart to the myth of sacred marriage:

“The cherubim, sacred beings associated with creation and life, sanctity and holy matrimony, with appropriate covering and uncovering of what is properly hidden, with sacred union and connubiality, with fertility and procreation, with holiness, purity, and sevenfold enumeration, are the antithesis of the Watchers, who embody forbidden, unrestrained, monstrous sex, impurity devoid of enumeration, profanation of everything that is sacred, violation of boundaries and prohibition, incest, idolatry and bloodshed, death and destruction.”⁶⁰

If the story of the Watchers is the negative counterpart to the myth, the myth itself must be as early as the story of the Watchers, that is, it must go back to the Second Temple period. Elior appears to recognize the difficulties in claiming that the myth of sacred marriage, found only in later texts, dates so far back, and she begins her conclusion cautiously: “These diverse observations *may* point to ancient priestly-mystical traditions ...”⁶¹. Of course, she has already suggested that the Bavli’s report about the unveiling of the cherubim may be “an echo of an ancient tradition of the First Temple”, since there was no cherubim-throne in the Second Temple⁶². Nor is dating the only difficulty with Elior’s reading of the myth of the Watchers. While she is surely correct that the Watchers’ behavior is a negative model of sexual relations, many students of the story have understood it to reflect disapproval not of sexual immorality in general, but rather of marriages between priests and women inappropriate for them that were current at the time the *Book of the Watchers* was composed⁶³.

It is surely not irrelevant to Elior’s claims that she is an expert in later Jewish mysticism where the symbolism of sacred marriage plays a central role⁶⁴. I have already noted Scholem’s acknowledgment of the differences between merkavah mysticism and later Jewish mysticism. The presence of a myth of sacred marriage in merkavah mysticism would strengthen the connection with later Jewish mysticism. Yet as far as I know the evidence for such a myth in the hekhalot literature is

⁶⁰ Elior, *Three Temples* 163.

⁶¹ Elior, *Three Temples* 163; italics mine.

⁶² Elior, *Three Temples* 158.

⁶³ George W. E. Nickelsburg, Enoch, Levi, and Peter: Recipients of Revelation in Upper Galilee, in: *JBL* 100 (1981) 575–600, and David Suter, Fallen Angel, Fallen Priest: The Problem of Family Purity in 1 Enoch 1–16, in: *HUCA* 50 (1979) 115–35 argue that the marriages being criticized are marriages between priests and foreign women. Eibert J. C. Tigchelaar, *The Prophets of Old and the Day of the End: Zechariah, the Book of the Watchers and Apocalyptic* (Leiden, New York, Köln 1996) 198–203, suggests the *Book of the Watchers* had in mind the priests Josephus tells us followed their Samaritan wives to the temple on Gerizim (*Jewish Antiquities* 11.312). I have recently argued that the marriages in question are not with foreign women, but rather women from non-priestly families: Levi, Phinehas, and the Problem of Inter-marriage at the Time of the Maccabean Revolt, in: *JSQ* 6 (1999) 6–12.

⁶⁴ See, e.g. *The Paradoxical Ascent to God: The Kabbalistic Theosophy of Habad Hasidism*, trans. Jeffrey M. Green (SUNY series in Judaica, Albany 1993), and: *Hasidic Thought: Mystical Origins and Kabbalistic Foundations* (Hebr.) (Sifriyat “Universitat meshuderet”, Tel Aviv 1999).

restricted to the enthronement passage in *Hekhalot Rabbati*. For the literature of the Second Temple period, as far as I can see, there is no evidence at all. Here, I believe, Elijior's knowledge of later Jewish mysticism has led her to see sacred marriage where there is none.

Finally, I would like to consider Elijior's treatment of the relationship between the hekhalot literature and earlier merkavah traditions on the one hand and the hekhalot literature and the thought of the rabbis on the other. For Scholem, as we have seen, the tannaim provided a conduit for merkavah mysticism from the apocalypses of the Second Temple period to the hekhalot literature. Without the tannaim, Elijior has to offer a different kind of explanation for what she sees as significant continuity between the apocalypses and the hekhalot texts. Elijior makes this task particularly difficult because she claims that there is a profound opposition between the worldview of the secessionist priests and the worldview of the rabbis, views she characterizes as standing in a "sharply polar relationship... an antithetical correlation", or as "diametrically opposed"⁶⁵, she even notes fourteen areas in which this opposition can be seen⁶⁶.

The gulf Elijior sees is so wide that it is more than a little surprising that after the rabbis had achieved religious dominance the traditions of the secessionist priesthood reemerge in hekhalot literature⁶⁷. Elijior's explanation is that with the loss of the temple, many of the issues that once divided the secessionist priests and the ancestors of the rabbis were no longer relevant. Other issues, such as calendar, have been resolved in the rabbis' favor. In this new environment, she implies, it was possible for aspects of the worldview of the secessionist priests that did not threaten the rabbis to gain acceptance. Thus the polemical literature of the secessionist priests was no longer relevant to their post-destruction heirs, while the ancient texts and traditions about the heavenly temple and its cult continued to be meaningful⁶⁸. This explanation is quite plausible, though it seems to me to conflict with the view that the differences between worldviews were absolute. Nor does Elijior consider the implications of the hekhalot texts' use of rabbis as their pseudographic heroes⁶⁹. She discusses these heroes briefly, emphasizing Rabbi Ishmael's identity as high priest and suggesting that the pairing of Rabbi Ishmael and Rabbi Akiva is meant to recall the figures of Aaron and Moses⁷⁰. But she makes no effort to address the significance of rabbinic heroes for her view of the extreme opposition between worldviews.

⁶⁵ Elijior, *Three Temples* 212.

⁶⁶ Elijior, *Three Temples* 213–29.

⁶⁷ Elijior does not discuss the dating of the hekhalot texts. While Scholem placed them in the rabbinic period, scholars writing more recently, such as Schäfer, *Hidden and Manifest God*, and Swartz, *Scholastic Magic*, suggest a date in the period after the completion of the Babylonian Talmud.

⁶⁸ Elijior, *Three Temples* 233, 263–64.

⁶⁹ On the significance of rabbinic heroes for the context of the hekhalot texts: Schäfer, *Hidden and Manifest God* 159–60, with criticism of the theory of Halperin, *Faces of the Chariot*, and Schäfer, *Aim and Purpose* 293.

⁷⁰ Elijior, *Three Temples* 240–43.

Elior admits that we know little about the historical circumstances that account for the transmission of traditions of the Second Temple period to the authors of the hekhalot texts:

"We cannot pinpoint any historical contact between the various priestly circles who committed chapters of Merkavah tradition to writing, both because we have no idea what happened to the Qumran priests and because of the mists that shroud the circumstances and locations in which the authors of Heikhalot literature wrote. In addition we have no independent documentation of the historical identities and real existence of those authors. Nevertheless, there is no denying their common spiritual horizon and their distinct spiritual identity, the continuity of their conceptual tradition, their shared linguistic propensities and recurrent patterns of reference..."⁷¹.

Despite her observation that the contemplation of the merkavah is unknown in the earlier literature⁷², Elior insists on a remarkable continuity between the literature of the secessionist priesthood and the hekhalot texts. As indications of the continuity she invokes both the figure of Enoch and the prominence of the number 365 in the hekhalot literature:

"The creators of the myth of angelic priests and their successors in Heikhalot and Merkavah literature, whether defiantly, longingly, or hopefully, preserved the memory of the seventh priestly, angelic patriarch, Enoch-Metatron, the super-temporal witness to the solar calendar (who lived 365 years!). They also preserved the memory of the number of days in the solar year in relation to the cosmic pattern of the Merkavah world with its seven *heikhalot*: 'The Holy One, blessed be he, placed his hand upon me and blessed me with three hundred and sixty-five blessings...'."⁷³

But do the elements of hekhalot literature to which Elior points in this passage show what she claims? It is simply not true that Enoch plays a central role in the hekhalot literature. Elior implies that Metatron, the heavenly vice-regent who figures prominently in many passages in hekhalot literature, is always to be identified with Enoch. Yet of all the hekhalot works, only *Sefer Hekhalot* (3 *Enoch*) makes this identification⁷⁴. Further, *Sefer Hekhalot* stands apart from the rest of hekhalot literature in a number of ways⁷⁵. It is probably the most highly redacted of the hekhalot texts, and it appears to be engaged in bringing hekhalot traditions closer to rabbinic thought, as in its incorporation of traditions from the Talmud about Aher's misunderstanding of Metatron. Most important for the question at hand, it stands alone among the hekhalot texts in devoting attention to a hero of apocalyptic literature; as Annette Reed has recently shown, it is dependent not

⁷¹ Elior, *Three Temples* 233.

⁷² Elior, *Three Temples* 241.

⁷³ Elior, *Three Temples* 263.

⁷⁴ I must confess that I have not been able to locate the text Elior refers to as *Shivhei metatron* (21, 35n. 23) or *Shivhei hanokh-metatron* (237).

⁷⁵ See, e.g.: Schäfer, *Hidden and Manifest God* 123–38, 147–48.

just on traditions about Enoch, but, at one point, on an excerpt from the *Book of the Watchers*⁷⁶.

As for the traces of the solar calendar Elior detects in the hekhalot literature, it is truly astonishing that she takes the number 365 as a reference to the calendar of the secessionist priests. Indeed one could argue that the passage Elior quotes above from *Sefer Hekhalot* represents a rejection of the 364-day calendar, a rejection that must be made explicit in a work that embraces Enoch, the ancient hero of that calendar. The number 365, the number of days in an actual solar year, is in fact of some importance for the rabbinic calendar, which is not a fully lunar calendar like that of Islam, but rather a lunar calendar brought into harmony with the solar year over a nineteen-year cycle. It is also the number of years of life attributed to Enoch in Gen 5:23. In other words, the number 365 functions in *Sefer Hekhalot* much as the incorporation of traditions from the Talmud critical of Metatron functions, to bring the text into greater harmony with the thought of the rabbis.

Elior's overstated claims for continuity between the literature of the Second Temple period and the hekhalot texts are another instance of the central problem of *The Three Temples*, the harmonization of sources she views as reflecting a common ideology. I have already suggested that Elior's work on later Jewish mysticism led her to see a myth of sacred marriage where there was none. It seems to me that her affinity for harmonization may also reflect a way of looking at texts more appropriate to later Jewish mysticism, where, for example, interpreters of the Zohar, despite the differences among them, were consciously attempting to explicate and develop the teachings of a common text. Certainly it would be wrong to attempt to harmonize the distinctive approaches of different kabbalists to the Zohar, but it is nonetheless meaningful to speak of Zoharic kabbalah because all interpreters share an allegiance to a particular text. As we have seen, the situation is quite different for the ancient texts Elior considers in *The Three Temples*. Thus, despite its powerful rhetoric and some interesting observations about central texts, the picture *The Three Temples* proposes of early Jewish mysticism is simply untenable.

⁷⁶ Annette Yoshiko Reed, From Asael and Semihazah to Uzzah, Azzah, and Azazel: 3 Enoch 5 (§§ 7–8) and Jewish Reception-History of 1 Enoch, in: JSQ 8 (2001) 105–36.

Peter Schäfer

Communion with the Angels: Qumran and the Origins of Jewish Mysticism

The question of the origins of Jewish mysticism has become a major focus of attention in recent research. Most scholars agree that what is called Merkava mysticism, the movement revolving around God's divine throne (first described in Ezekiel, ch. 1) as the target of the mystic's heavenly journey, forms the first manifestation of what can be aptly called "Jewish mysticism". Gershom Scholem, the towering father figure of modern research on Jewish mysticism, has devoted much effort to this movement but was less concerned about its origins. This gap has increasingly come under scrutiny by a new generation of scholars, and it is hardly exaggerated to maintain that the *Vorgeschichte* of Merkava mysticism, if there was such a thing, is one of the most fashionable topics now of historians of ancient Judaism in the post-Scholem era.

Not surprisingly, the front runner among the possible candidates for the origins of Jewish mysticism is the Qumran community (itself one of the most heavily researched phenomena in the history of religions). Among the many texts found in the Qumran caves are the so-called "Songs of the Sabbath Sacrifice", and it is these hymns that, immediately after their first publication, were singled out as the seeds of what was soon to become "Jewish mysticism" (although it is not certain that they originated in the Qumran community). More precisely, some scholars now argue that it was not the proponents of Merkava mysticism (whoever they were) who formed the first manifestation of Jewish mysticism but rather the Qumran community itself which preserved the hymns and related texts. The temporary climax of this trend in scholarship is Rachel Elior's book *The Three Temples: On the Emergence of Jewish Mysticism*¹, soon to be followed by a new book by Philip Alexander, programmatically titled *The Mystical Texts: Songs of the Sabbath Sacrifice and Related Manuscripts*². In this essay, I will analyse the relevant Qumranic texts, mainly from the Thanksgiving Hymns, the Songs of the Sabbath Sacrifice,

¹ Littman Library of Jewish Civilization (Oxford, Portland/Oregon 2004), Hebrew original (Jerusalem 2002). See Martha Himmelfarb's paper in this volume.

² Continuum (London, New York 2006).

and the so-called Self-Glorification Hymn³, and will draw some conclusions with regard to the question of these texts' relationship to Merkava mysticism⁴.

Liturgical Communion with the Angels

The liturgical or cultic communion of the Qumran sectaries with the angels comes to full expression in the hymns of the community and in the rule governing its daily life. The so-called Hodayot or Thanksgiving Hymns (1QH) are a collection of hymns in which the members of the sect praise God for their destiny: that they have been saved from the lot of the wicked and that they have been gifted with special knowledge of the divine mysteries. Some of the hymns seem to refer not to all the members of the community but to an individual, probably the Teacher of Righteousness himself, the founder of the sect. The various hymns hardly belong to the same time but originated at different times and under different circumstances. The entire collection may have reached its final stage during the last century BCE.

The hymns express the firm conviction that the members of the community are free from sin and pure and that it is this extraordinary purity which unites them with the angels. Hence, when the Qumran sectaries perform their privileged task of praising God, they can be certain that they join in with the praise of the angels in heaven (1QH^a XI 19–23)⁵:

“(19) I thank you, Lord,
for you have saved my soul from the Pit (*shabat*),
and from the Netherworld of Abaddon (*she'ol avaddon*)
(20) have lifted me up to an eternal height,
so that I can walk on limitless plain.
And I know there is hope for someone
(21) you formed from dust
for an eternal community (*sod 'olam*).
The depraved spirit you have purified from great offence
so that he can stand with (22) the host of the holy ones (*seva' qedoshim*),
and can enter in communion (*la-vo' be-yahad*)
with the congregation of the sons of heaven (*'adat bene shamayim*).
You have cast for man an eternal destiny (*goral 'olam*)
with the spirits (23) of knowledge (*ruhot da'at*),
so that he might praise your name in a common rejoicing (*be-yahad rinnab*),
and tell your marvels before all your works.”

³ Some other important texts, particularly in the War Scroll (1QM), will be dealt with in my more comprehensive treatment of the subject.

⁴ This paper is part of a larger book project, tentatively called “The Origins of Jewish Mysticism”.

⁵ Cf. the parallel 1QH^a XIX 10–14. – The text division and the translation of 1QH, 1QS, and 1QSB follow (with some changes): *F. García Martínez and E. J. C. Tigchelaar* (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Study Edition*, vol. 1 (Leiden, New York, Köln 1997) 69 ff.

Here the sectaries speak in full awareness of the fact that they, as members of the community, are already saved from the Pit and the Netherworld of Abaddon. In other words, they experience salvation during their lifetime, by virtue of their membership in the sect; they know that they are saved and will not descend to the Netherworld. This is a clear example of immediate/realized eschatology, an eschatological concept that experiences salvation in the present, here and now⁶. To be sure, the sectaries continue to expect the full realization of salvation in the future (in the very near future, indeed), but they know already that, whatever will happen, they will be part of this salvation. There is a certain tension between the immediate eschatology (the firm conviction that one *is* already saved) and the traditional eschatology expected in the future, and it goes without saying that this tension can be the more easily tolerated, the closer the current situation is to the expected ultimate decision (and becomes the more unbearable, the larger the gap between the imperfect presence and the full realization of salvation in the future).

Whereas the War Scroll puts the emphasis on the future salvation (although expected very soon), the Thanksgiving Scroll is imbued with the certainty that salvation has already taken place or, to be more precise, that the decisive prerequisite for salvation – to be chosen by God – has been fulfilled: the members of the community *are* redeemed from the Netherworld and raised up to “eternal height” *because* they belong to the “eternal community” of the Qumran sectaries. They *are* free of sin and *therefore* able to stand with the “holy ones”. The full Hebrew expression for “stand” is *le-hityassev be-ma’amad ‘im ...*, literally “to take a stand/to station oneself in a position/the (same) standing place with ...”: the one who prays is physically standing at the very same place with the angels. Since the original place of the angels is in heaven, we may conclude that the members of the community envisage themselves standing with the angels in heaven when uttering the hymn (although the possibility cannot be ruled out that the opposite movement has taken place: that the angels have come down to earth to join the humans in their worship). This is enforced by the continuation which states that they enter into a *yahad* (literally “union/communion”) with the “sons of heaven” and that this presence of humans among the “spirits of knowledge” (again the angels) is an “eternal destiny”, i.e., will be experienced by the chosen sectaries forever. The use of the word *yahad* together with the preposition *‘im* (“with”) is typical of the Qumran concept of the communion of angels and humans⁷. The same is true for

⁶ On this concept see *D. Aune*, *The Culting Setting of Realized Eschatology* (Leiden 1972); *J. J. Collins*, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls* (London, New York 1997) 115–129; *H. Lichtenberger*, *Auferstehung in den Qumranfunden*, in: *Auferstehung – Resurrection. The Fourth Durham-Tübingen Research Symposium: Resurrection, Transfiguration and Exaltation in Old Testament, Ancient Judaism and Early Christianity*, ed. *F. Avemarie* and *H. Lichtenberger* (Tübingen 2001) 79–91.

⁷ See *H.-W. Kuhn*, *Enderwartung und gegenwärtiges Heil* (Göttingen 1966) 66 ff.; *P. von der Osten-Sacken*, *Gott und Belial. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Dualismus in den Texten aus Qumran* (Göttingen 1969) 223 ff.; *P. Schäfer*, *Rivalität zwischen Engeln und Menschen. Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorstellung* (Berlin, New York 1975) 38 with n. 24–26.

the word *goral*, which appears frequently in texts mentioning this communion⁸; moreover, it is not unlikely that the idea of an everlasting destiny for humans together with the angels has priestly connotations⁹.

The hymn climaxes in the last two lines which specify the purpose of the communion of humans and angels in heaven: they praise God's name *be-yahad rinnab*, literally "in a joint/united rejoicing". This phrase alludes to Job 38:7: "When the morning stars (*kokhve boqer*) rejoice together (*be-ron-yahad*)¹⁰, then all the sons of God (*bene elohim*) shout for joy." In the biblical context both the celestial bodies of the "morning stars" and the "sons of God" are, of course, angels, and the verse describes the heavenly praise of the angelic hosts. In the Thanksgiving Scroll, in contrast to the Bible, those who are united in rejoicing are angels and humans, and the only parallel which applies Job 38:7 not just to angels but to both angels and humans is a large midrash complex in the rabbinic literature¹¹. There, the "morning stars" are identified with Israel¹², and only the "sons of God" remain angels. This specification is not particularly exciting (it is typical of rabbinic literature); what is provocative, however, is the conclusion drawn from it, namely that the angels ("sons of God") must wait with their praise until Israel (the "morning stars") have finished theirs! This interpretation reads a temporal sequence into the Job verse: the "sons of God" may shout for joy only *after* the "morning stars" have rejoiced together. The angels must wait with their praise of God because it is inferior to the praise of Israel. Hence, whereas the Thanksgiving Scroll uses Job 38:7 to underline the liturgical communion of angels and humans in heaven, elevating humans to one and the same level with the angels, rabbinic Judaism uses the same verse to raise the humans (Israel) even above the angels – in an area which is commonly regarded as the prerogative of the angels: the divine praise.

The liturgical communion with the angels entails not only participation in the heavenly praise; it also means that the members of the Qumran community share with the angels their singular knowledge of God. The angels are the "spirits of knowledge" (1QH^a XI 22 f.), the "mediators of knowledge" (1QH^a XXIII 6) or just "those who know" (1QH^a XIX 14); the privileged elect one, who belongs to their community, does not need a mediator any more because he shares their knowledge (1QH^a XIV 12 f.):

"(12) All the peoples may know your truth
and all the nations your glory.
For you have brought [your truth and] your [g]lo[r]y
(13) to all the men of your council,
and in a common lot (*goral yahad*)

⁸ Schäfer, *Rivalität* 38, n. 27.

⁹ See *Kuhn*, *Enderwartung* 72, with reference to Ps. 16:5f.; 73:26; 142:6.

¹⁰ Literally: "at the joint/united rejoicing of the morning stars".

¹¹ See, e.g.: *Bereshit Rabba* 65:21; *Sifre Deuteronomy* §306, 343 (ed. *Finkelstein*), and parallels; cf. Schäfer, *Rivalität* 170 ff.

¹² Because of Dan. 12:3, where it is said that "those who lead the many to righteousness [Israel] will be like the stars forever and ever".

with the angels of the face (*'im mal'akhe panim*),
without a mediator (*melis benayim*) for [your] H[oly Ones] [...]"

Here we have the same combination of *goral* and *yahad* that we observed before and that is so characteristic of the Qumranic idea of the shared destiny of humans and angels. The angels are specified as the "angels of the face", a phrase which has a distinctive history. The singular "angel of his face/countenance" (*mal'akh panaw*) appears only once in the Hebrew Bible, namely in Isa. 63:9, a verse which caused difficulties for the early interpreters already¹³. It figures most prominently, however, in Jubilees, a book which was composed around 100 BCE and was found in a number of fragments in the Qumran library¹⁴. There, the revelation to Moses on Mount Sinai is delegated to the "angel of countenance", and the boundaries between God and his angel are blurred. Our 1QH text, however, which uses the plural "angels of the face", apparently follows the more traditional concept of God surrounded by (mostly) four prominent angels ("archangels"). It goes back to the Book of the Watchers (1 En. 9:1) and to the Similitudes (1 En. 40:9; 71:8ff.), where the angels are called "four presences" (*panim = prosōpa*), who stand "on the four sides of the Lord of spirits" and "uttered praises before the Lord of glory" (1 En. 40:2f.). In reassuring the members of the Qumran community that they share a "common lot" with the four "angels of face/countenance" the Thanksgiving Scroll elevates them not just among the angels but among the four highest angels who surround God. By implication this means that the sectaries come as close to God as possible.

Moreover, the four angels and the human sectaries communicate directly with each other; they do not need a mediator between them. In other words, angels and humans are not only physically together on the same (geographical) plane; they are (ontologically) identical because they understand each other immediately, without a mediator. This is an extremely bold step if we consider the biblical concept of the prophets – and Moses in particular – mediating between Israel and

¹³ The Hebrew can be read in two ways. First, it can be translated as "(63:8) So he was their Deliverer. (9) In all their [Israel's] troubles he [God: following the *Qere* reading *lo* instead of the *Ketiv* reading *lo'*] was troubled, and the angel of his face (*mal'akh panaw*) delivered them. In his love and pity he redeemed them." Taken literally, this translation creates a tension between v. 8 (where the subject is God) and v. 9, which presupposes that not God himself but his angel redeemed Israel because God shared their troubles to such an extent that he was caught, so to speak, together with Israel in their troubles. (The JPS translation again smoothes this interpretation by adding "himself" after "he": "In His love and pity he Himself redeemed them." But the "he" relates as well – or even better – to the "angel of his face".) In order to avoid this problematic interpretation, the Septuagint reads: "(63:8) So he was their Deliverer (9) in all their troubles. No (using the *Ketiv* reading *lo'* instead of the *Qere* reading *lo*) messenger (reading *šir* instead of *šar*) or angel, his own face (separating between *mal'akh* and *panaw*) delivered them ..." Here we don't have any problem – God alone is Israel's redeemer – but the polemical tone ("no messenger or angel") and the awkward Hebrew ("his face delivered them") make it apparent that this translation is a secondary interpretation directed against the more literal first one.

¹⁴ 1Q17-18; 2Q19-20; 3Q5; 4Q176a+b; 4Q216-224; 4Q482; 11Q12.

God, or the ascent apocalypses with the prae-mortem ascent to heaven of an elect hero. The members of the Qumran community do not need a Moses any longer, who mediates between them and God and communicates the divine revelation; they are like the angels – not only very close to God but enjoying direct access to the angelic knowledge of God. Nor do they need to undergo the complicated procedure of physical transformation into an angel. As a priestly community on earth they *are* angels, privileged to share the angels' liturgy *and* knowledge.

The same idea of the Qumran sect as the community of the (few) elect who share the knowledge reserved for angels is expressed in the Community Rule (1QS), which was probably composed around 100 BCE and is regarded as one of the oldest documents of the sect. It deals with the statutes of the community – the initiation into the sect, its internal hierarchical structure, its discipline – and seems to have served as a kind of manual for its leaders; in addition, it includes liturgical ceremonies, a model sermon, reflections on moral issues, and, at the end, a liturgical hymn-like piece in which a person (the community's master?) praises God and reflects about his destiny and his duties. To this hymnic piece belongs the following quotation (1QS XI 5–8):

“(11:5) From the fount of his righteousness (*meqor sidqato*)
is my justification,
and from his marvelous mysteries (*raze pela'aw*)
is the light in my heart.
My eyes have gazed (*hibitu*)
on what always is,
(6) on wisdom that has been hidden from mankind (*tushyyah asher nisterah me-'enosh*),
on knowledge (*de'ah*) and prudent understanding (*mezimat 'ormah*)
(hidden) from the sons of men;
on a fount of righteousness (*meqor sedaqah*)
and a well of strength (*miqweh gevurah*),
on a spring (7) of glory (*ma'ayan kavod*)
(hidden) from the assembly of flesh (*sod basar*).
To those whom God has chosen (*la-'asher bahar*)
he has given them as an everlasting possession,
and he has given them an inheritance
in the lot (8) of the holy ones (*goral qedoshim*).
He has joined (*hibber*) their assembly (*sod*)
to the sons of heaven (*'im bene shamayim*)
in order (to form) a Council of the Community (*'asat yabad*),
and a foundation of the building of holiness (*sod mavnit qodesh*)
to be an everlasting plantation (*le-matta'at 'olam*) throughout all (9) future ages.”

The first part of this hymn contains a number of key terms that are characteristic of the knowledge granted the Qumran community in general and its Master in particular: God's *sedaqah* (“righteousness” or “justice”) is the source of everything – of their “judgment” or “justification” and of their knowledge (“light in my heart”). The goal and the contents of their peculiar knowledge are described in terms – “marvelous mysteries” (*raze pela'aw*), “wisdom” (*tushyyah*), “knowledge” (*de'ah*), and “prudent understanding” (*mezimat 'ormah*) – which are strikingly similar to those used in the Hekhalot literature. There, they refer to the full

knowledge of the Torah obtained by the Merkavah mystic¹⁵, and it is highly likely that the same association is evoked here, too: the Qumran sectaries have access to the direct and full knowledge of God which is revealed in the Torah. This is confirmed by the phrase “my eyes have gazed (*bibitu*)”, which apparently does not refer to some kind of vision (in the sense of the ascent apocalypses) but more concretely to the mysteries of the Torah as already described in the Bible (Ps. 119:18): “Open my eyes that I may gaze (*abitah*) on the wonders/mysteries of your Torah (*nifla’ot mi-toratekha*).”

The consequences of God’s knowledge obtained by the sectaries are “righteousness/justice” (*sedaqah*), “power/strength” (*gevurah*), and “glory” (*kavod*). These are theologically loaded terms: to be sure, none of them is reserved for God alone, but it is striking that *gevurah* and *kavod* in particular become terms – already in the Hebrew Bible and increasingly in later, post-biblical texts – that are synonymous with God. Hence it seems that the members of the community, when portrayed as drinking from the fount of divine righteousness, strength, and glory, are imagined as coming very close to and even participating in the divine essence.

However, the text makes it very clear, that this wonderful destiny is not granted ordinary humans (“sons of men”, “assembly of flesh”); it is reserved for the “chosen ones”, who belong to the community of the elect. It is granted them forever and consists in the communion (“[common] lot”) with the angels, who are called again “holy ones” and “sons of heaven”. Angels and humans together form a joint community, which is specified as a “foundation of the building of holiness” (*sod mavnit qodesh*) and an “everlasting plantation” (*matta’at ’olam*). Both phrases are reminiscent of 1QS VIII 5, a passage which also speaks of an “everlasting plantation” and calls the Council of the Community a “house of holiness (*bet qodesh*) for Israel” and a “foundation of the holy of holies (*sod qodesh qodashim*) for Aaron”¹⁶. The latter clearly refers to the community as the true Temple, allocating the front part of the Temple (the Sanctuary) to the ordinary members and the back part (the Holy of Holies) to the priests. The word used here in 1QS (*mavnit*) is derived from *miṣneh*, a *hapax legomenon* in Ezek. 40:2, which refers to Ezekiel’s eschatological Jerusalem with the Temple at its center. Hence, the everlasting communion of angels and humans, which guarantees a perpetual flow of divine knowledge, is again envisaged in priestly terms.

The priestly connotation is even more obvious in the last text to be discussed here, a passage which belongs to the Rule of Blessings (1QSb). The fragments of this Rule that have survived apparently belonged to a collection which was attached to the Community Rule (1QS) and the War Scroll (1QM). The Rule is no doubt eschatologically oriented and contains the blessings over (1) the members

¹⁵ See, e.g., P. Schäfer et al., *Synopse zur Hekhalot-Literatur* (Tübingen 1981) § 14 (3 Enoch) or § 623 (Adjuration of the Prince of the Countenance).

¹⁶ On the Qumranic use of “plantation” and “building” see J. Maier, *Die Texte vom Toten Meer*, vol. 2 (München, Basel 1960) 89–91 and 93f.

of the community, (2) the High Priest (obviously the priestly Messiah of Aaron), (3) the priests, and (4) the Prince of the Congregation (the Davidic Messiah of Israel). The blessings are intended for the messianic age and it is not clear whether they served any practical purpose; on the other hand, it is hard to imagine that they were composed and preserved just for some future use (even though this future was expected to happen soon), and it may well be that they were actually recited in the community “during the course of some liturgy anticipating and symbolizing the coming of the Messianic era”¹⁷. In the part containing the blessing over the priests we read the following (1QSB IV 22–28):

“(22) [For] he has chosen you (*bahar bekhah*) [...] (23) to raise above the heads of the holy ones (*la-set be-rosb qedoshim*), and with you to [...] of your hand (24) the men of the council of God (*‘asat el*), and not by the hand of the prince (*‘sar*) of [...] one to his fellow. May you be (25) like an angel of the face (*ke-mal’akh panim*) in the holy abode (*ma’on qodesh*) for the glory of the God of the Hos[ts].¹⁸ ... You shall] be around, serving in the Temple of the (26) kingdom (*bekhal malkhut*), casting the lot (*mapil goral*) with the angels of the face (*mal’akbe panim*) and common council (*‘asat yabad*) [...] for eternal time and for all the perpetual periods. For (27) [all] his [ju]dgments [are truth.] And may he make you hol[y] among his people, like a luminary [...] for the world in knowledge (*da’at*), and to enlighten the face of the Many! (28) [...] And may he make you] a diadem of the holy of holies (*qodesh qodashim*), because [you shall be made hol]ly for him and you shall glorify his name and his holy things (*qodashaw*).”

The priests (addressed in the singular) are the chosen of the chosen ones, the vanguard of the community of the elect (the “holy ones” in v. 22, above whose heads they raise, seem to be the members of the community and not the angels). They are “like the angel of the face”, which is reminiscent of 1QH^a XIV 13 where all the members of the community are said to share a “common lot with the angels of the face”. Here they “cast the lot with the angels of the face”, which probably indicates that they collaborate with the angels on passing the sentence at the final judgment. The priests and the angels enter into a close bond; they are identical. They serve together in the heavenly Temple, called “holy abode” (*ma’on qodesh*)¹⁹ and “Temple of the kingdom” (*bekhal malkhut*)²⁰, or rather, the priests of the Qumran community represent the Holy of Holies of the earthly Temple (v. 28) and as such intermingle with the angels in heaven. Earthly and heavenly Temple overlap or become even the same – because priests and angels overlap or become the same²¹. To be sure, the priests are only the leaders of the community, and what is here said of the priests refers elsewhere to all of the full members of the community; the privileged position of the priests only reinforces the priestly character of

¹⁷ G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English* (Sheffield 31987) 235.

¹⁸ See also 1QSB III 25 f., where the priests are blessed from God’s “holy abode” (*ma’on qodsho*) and called a “glorious ornament (*mikhlol hadar*) in the midst of the holy ones”.

¹⁹ The term *ma’on qodshakha* is biblical (see e.g. Deut. 26:15) and refers preferably to God’s abode in heaven.

²⁰ The term *bekhal malkhut* is not biblical; only *bekhal melekh*, which however refers to the palace of an earthly king, not to God’s Temple (see 2 Kings 20:18; Ps. 45:16; Dan. 1:4).

²¹ See also 1QSB III 5 f., a very fragmentary text, where the messianic High Priest is addressed and mentioned together “with the holy angels” (*mal’akbe qodesh*).

the Qumran community as a whole. Finally, the aspect of divine knowledge is again emphasized for the priests enlightened with their knowledge “the Many”, presumably the members of the community.

The Songs of the Sabbath Sacrifice

The so-called “Songs of the Sabbath Sacrifice” (*shiroṭ ‘olat ha-shabbat*) are a cycle of thirteen Songs altogether, discovered in a number of manuscripts in caves 4 and 11 at Qumran and at Masada; they were first made public in a lecture by John Strugnell²², and the *editio princeps* was provided by Carol Newsom²³. Whether they originated within the Qumran community and are sectarian documents in the strict sense of the word or whether they were produced outside the community and are to be regarded as extra- or even pre-sectarian, is a matter of debate²⁴. There can be no doubt, however, that they played a vital role within the literary and historical context of the Qumran community; this can be inferred from the sheer quantity of fragments found in Qumran and the many parallels between the Songs and other Qumranic texts²⁵ (the discovery of a fragment at Masada should not be taken as decisive proof of non-sectarian authorship)²⁶.

The thirteen Songs were apparently composed for performance during the first thirteen Sabbaths of the year according to the solar calendar of the Qumran com-

²² J. Strugnell, The Angelic Liturgy at Qumran – 4Q Serek Širōt ‘Olat Haššabbāt, in: Congress Volume: Oxford 1959 (Leiden 1960) 318–345.

²³ C. Newsom, Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition (Atlanta/Georgia 1985).

²⁴ In her *editio princeps* Newsom concluded her deliberations about the provenance of the Songs with the cautious working hypothesis “that the scroll of the Sabbath Shiroṭ is a product of the Qumran community” (4). Since then, however, she has changed her mind and regards as the “most plausible explanation” that the Songs originated “outside of and probably prior to the emergence of the Qumran community” but nevertheless “became an important text in the community”: C. Newsom, ‘Sectually Explicit’ Literature from Qumran, in: The Hebrew Bible and its Interpreters, ed. W. Propp, B. Halpern, and D. Freedman (Winona Lake 1990) 167–187 (184).

²⁵ See the useful list of thematic and formal features which the Songs share with sectarian material in R. S. Boustán (Abusch), Angels in the Architecture: Temple Art and the Poetics of Praise in the Songs of the Sabbath Sacrifice, in: Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antique Religions, ed. R. S. Boustán (Abusch) and A. Yoshiko Reed (Cambridge 2004) 195–212 (198, n. 11).

²⁶ Vermes, Dead Sea Scrolls 221, suggests that either “some Essenes joined the revolutionaries and took with them some of their manuscripts, or that the rebels occupied the Qumran area after its evacuation by the Community and subsequently transferred Essene manuscripts to their final place of resistance”; Christopher Morray-Jones observes that “if discovery outside Qumran were held to be proof of non-sectarian authorship the unambiguously sectarian *Damascus Rule* would likewise be excluded”: Ch. Morray-Jones, The Temple Within: The Embodied Divine Image and its Worship in the Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish and Christian Sources, in: Society of Biblical Literature Seminar Papers 37 (1998) 400–431 (410).

munity²⁷. The surviving openings of the Songs connect them with a holocaust offering made on these Sabbaths (as described in Num. 28:9f. and Ezek. 46:4f.), but there is no evidence whatsoever that the sectaries ever offered sacrifices; it has been suggested, therefore, that the Songs were part of a liturgical performance intended to serve as a replacement for the cultic Sabbath sacrifices offered in the polluted Jerusalem Temple²⁸. On closer inspection, however, it is not easy to determine the precise liturgical function of the Songs within the framework of the community. For even a cursory reading of the Songs immediately reveals that we are not dealing with liturgical texts in the conventional sense of the word: the Songs describe the angelic worship for each of the thirteen Sabbaths, but they remain conspicuously silent with regard to the actual words of praise sung by the angels; instead, they invite the angels to praise God and describe the order and manner of the liturgical activities performed by the angels in heaven. As such, scholars assign the Songs to the genre of "liturgical invitation" rather than to the category of texts that record the contents of actual praises²⁹.

The first Song calls upon the angels to praise God (*hallelu*) and sets the tone of the whole cycle with its distinct terminology. The angels are called, from the very outset and quite strikingly, *elohim* or *elim*, literally "gods", more precisely and in a remarkable intensification: "the gods of all the holiest of the holy ones" (*elohē kol qedoshe qedoshim*)³⁰; the latter phrase, of course, alludes to the "holy of holies" (*qodesh ha-qodashim*) of the Temple, and therefore the text states explicitly: "[He es]tablished them [for] Himself as the ho[li]est of the holy ones, serving in the ho[ly] of holies" (l. 10). As such, they are also called the "ministers of the face (*mesharete panim*) in the inner sanctuary of his glory" (*devir kevodo*)³¹ – *devir* being the equivalent of "holy of holies" (*qodesh ha-qodashim*) according to the structure of Solomon's Temple as described in 1 Kings 6:5 – or, in a terminol-

²⁷ *Newsom*, Songs of the Sabbath Sacrifice 19.

²⁸ Cf. *A.S. van der Woude*, Fragmente einer Rolle der Lieder für das Sabbatopfer aus Höhle XI von Qumran (11QŠirŠabb), in: Von Kanaan bis Kerala. Festschrift J.P.M. van der Ploeg, ed. *W.C. Delsman* et al. (Neukirchen-Vluyn 1982) 311–337 (332); *J. Maier*, Zu Kult und Liturgie der Qumrangemeinde, in: RQ 14 (1989/90) 543–586 (572); *id.*, *Shire 'Olat hash-Shabbat*. Some Observations on their Calendric Implications and on their Style, in: The Madrid Qumran Congress, ed. *J. Treballe* and *L. Vegas Montaner*, vol. 2 (Leiden etc. 1992) 543–560 (552f.).

²⁹ *B. Nitzan*, Qumran Prayer and Religious Poetry (Leiden 1994) 183–189, 195–200; *R. Abusch*, Sevenfold Hymns in the Songs of the Sabbath Sacrifice and the Hekhalot Literature: Formalism, Hierarchy and the Limits of Human Participation, in: The Dead Sea Scrolls as Background to Postbiblical Judaism and Early Christianity: Papers from an International Conference at St. Andrews in 2001, ed. *J. Davila* (Leiden, Boston 2003) 220–247 (225).

³⁰ 4Q400 1 i, l. 2: I follow the edition and translation (with modifications) by *Carol Newsom* in: *E. Eshel*, *H. Eshel*, *C. Newsom*, *B. Nitzan*, *E. Schuller* and *A. Yardeni* (eds.), Qumran Cave 4, VI: Poetical and Liturgical Texts, Part 1 (Oxford 1998) 173–401; see also *F. García Martínez* and *E.J.C. Tigchelaar* (eds.), The Dead Sea Scrolls: Study Edition, vol. 2 (Leiden, Boston, Köln 1998) 807ff.

³¹ *Ibid.* l. 4.

ogy unique to Qumran, the “priests of the inner sanctum” (*kohane qorev*)³². It is only the angels in their capacity as priests of the heavenly Temple that are addressed here (and throughout most of the cycle). Human beings play an inferior role only (if they play a role at all): we learn just in passing that the angels “appease his will for all who repent of sin” (l. 16).

The only Song that explicitly raises the question of the status of human beings in relation to the angels is Song II. After having stated that the angels are “glorified in all the camps of the gods (*mahane elohim*) and are fearsome (*nora'im*) to the human councils (*le-mosade anashim*)”³³, the author asks: “But [...] how shall we be considered [among] them? And how shall our priesthood (be considered) in their dwellings? And [our] ho[lliness ...] their holiness? [What] is the offering of our tongue of dust (compared) with the knowledge of the g[ods...]?”³⁴ Not only are human beings inferior to the angels, human priesthood (and accordingly human knowledge), too, is nothing in comparison with the angelic priesthood in heaven! Since this critique is obviously directed at the members of the Qumran community and not at the despised Jerusalem priesthood, it seems as if the firm conviction of a close communion of angels and human beings is somewhat muted in the Songs. If the Songs reflect such a communion, the human side of this communion acts much more modestly than in some of the texts discussed above; our author is keenly aware of the fact that the human sectaries are not really angels and that they owe everything that they embody and achieve to the angels.

Songs III–V are almost completely destroyed, but most of Songs VI–VIII is preserved; in fact, these three Songs take a pivotal position within the whole cycle. Carol Newsom has argued that Song VII constitutes the climax of the cycle³⁵, whereas Christopher Morray-Jones opts for Song VII as the “preliminary crescendo” and Song XII as the “true climax of the liturgical cycle as a whole”³⁶. Whatever the structure and function of the cycle may be, there can be no doubt that Songs VII and XII are crucial within the composition of the cycle. “Sandwiched in a climactic position”³⁷ between Songs VI (which describes the praises of the seven chief angelic princes) and VIII (which describes the praises of the corresponding seven secondary princes), Song VII not only calls upon the angels to perform their praise, but introduces for the first time into the cycle the active participation of the animate architecture of the heavenly Temple. This phenomenon, which Raʿanan Boustán [Abusch] called the “increasing angelification of temple architecture”, is new and most prominent within the Songs of the Sabbath Sacrifice³⁸.

³² Ibid. l. 17 and 19.

³³ 4Q400 2 and 4Q401 14 i 7–8, l. 2.

³⁴ Ibid. l. 5–7.

³⁵ Newsom, Songs of the Sabbath Sacrifice 13–15.

³⁶ Morray-Jones, The Temple Within 417. Abusch, Sevenfold Hymns 226f., modifies this by arguing that the middle Songs VI–VIII function as a “microcosm of the larger whole”.

³⁷ J. R. Davila, Liturgical Works (Grand Rapids/Mich., Cambridge 2000) 84.

³⁸ Abusch, Sevenfold Hymns 227.

The Song begins with the typical invitations to the angels to praise God; the angels are again called “gods” (*elohim, elim*), with phrases blurring the borderline between them and God: the “exalted ones among all the gods of knowledge (*ele da’at*)”³⁹, the “holy ones of the gods (*qedushe elohim*)”⁴⁰, “gods of the gods of exaltation (*elohim me-’ele rum*)”⁴¹, “wondrous gods (*elohi pele*)”⁴², etc. God, accordingly, is “[God (*el*) of gods (*elim*)] to all the chiefs of the heights (*rashe mero-mim*) and king of king[s] to all the eternal councils”⁴³. But then the Song suddenly switches from the angels to architectural elements of the heavenly Temple. “With these [namely with the angels]”, the text continues, “let all the foundations of the holy of holies (*yesode qodesh qodashim*) praise, the uplifting pillars (*amude masa*) of the most exalted abode (*zevul rum rumim*), and all the corners of its structure (*pinot mavnito*).”⁴⁴ Now the foundations of the Holy of Holies of the heavenly Temple, together with its pillars and the corners of its structure, join in with the praise of God; the architectural structures of the Temple are animated and become living and praising creatures like the angels! But then the Song switches to the angels again:

“Sin[g praise] to Go[d who is aw]esome in power, [all you spirits of knowledge and light (*rube da’at we-’or*)] in order to [exa]lt together the most pure firmament (*raqia’ tohar teborim*) of [his] holy sanctuary (*miqdash qodsho*). [And praise Hi]m, O spirits of Go[d (*rube elohim*), in order to pr[aise for ever and e]ver the firmament of the upper[m]ost heaven (*raqia’ rosh meromim*), all [its] b[eams] (*qorotaw*) and its walls (*qivotaw*), a[l]l its [for]m (*mavnito*), the work of [its] struc[ture (*tavnito*).”⁴⁵

Now the angels return as the subject of the praise, but the object is not God alone any longer but also the firmament of the heavenly Temple with its beams and walls. Hence, the animate architecture of the heavenly Temple not only joins in with the angelic praise, it also becomes its object; the text wavers between the angels praising God, the architectural elements of the Temple participating in this praise, and the structure of the heavenly Temple as the object of praise. The “most pure firmament” alludes, of course, to the “very heavens in purity” (*’esem ha-shamayim la-tohar*) in Ex. 24:10 and to the firmament of “dreadful ice” in Ezek. 1:22 that carries God’s throne⁴⁶. Here, the firmament carries the heavenly Temple,

³⁹ 4Q403 I i, l. 30f.

⁴⁰ Ibid. l. 31.

⁴¹ Ibid. l. 33.

⁴² Ibid. l. 36.

⁴³ Ibid. l. 34.

⁴⁴ Ibid. l. 41. *Davila*, *Liturgical Works* 123, fails to recognize the syntax of the Hebrew and translates: “With these let all the foundations of] the most [holy (place) psalm the load-bearing pillars of the most exalted abode and all the corners of its construction.” According to this interpretation it is not the foundations, the pillars, and the corners (of the heavenly Temple) which praise God, but the foundations praise the pillars and corners!

⁴⁵ Ibid. l. 41–44.

⁴⁶ Moreover, the text probably plays with *raqia’* and *meqareh* (“set the beams”) as in the later rabbinic interpretation of Ps. 104:3 (“He who sets the beams [*meqareh*] of his lofts [*’aliyyotaw*] in the waters”); see *Bereshit Rabba* 1:3 and parallels (*Schäfer*, *Rivalität* 52f.).

which, no doubt, accommodates the divine throne. This becomes clear from the beginning of the second column of 4Q403 where God's "footstool" (*hadom rag-law*) is explicitly mentioned⁴⁷. It is the Glory of God sitting on his throne in the heavenly Holy of Holies or *devir* which is the climax of the seventh song.

The language of this second part of the Song is deeply imbued with Ezekiel's imagery. Not only is God's Glory (*kavod*) addressed (4Q403 1 ii, l. 4; cf. Ezek. 1:28), but the activity of the angels comes very close to the function of the creatures (*hayyot*) as described in Ezekiel. Compare the Song's "from between them gods (*elohim*) run (*yarusu*) like the appearance of coals of [fire ...] (*mar'e gabale esh*) moving round about (*mithalekh saviv*)"⁴⁸ with Ezek. 1:13: "the shape of the creatures (*hayyot*), their appearance (*mar'ehem*), was like coals of fire (*gabale esh*)", a fire-like appearance that "was moving to and fro (*mithalekhet*) among the creatures"⁴⁹. Also, whereas in Ezekiel the seer hears (*eshma'*) the sound of the creatures' wings, in Song VII "the sound of blessing is glorious in the hearing (*mishma'*) of the gods (*elohim*)"⁵⁰. Unlike Ezekiel, however, the "decorations of the inner shrine" (*mahashave*⁵¹ *devir*) participate in the praise of the angels "with wondrous psalms"⁵², and finally the "chariots" (*merkavot*: in the plural!), together with the Cherubim and Ofannim, join in⁵³.

The participation of the animate Temple architecture in the angelic praise appears for the first time in the Songs of the Sabbath Sacrifice, but it is not unique to them. The closest parallel is, not by accident, the Hekhalot literature. There, God's throne (called *kisse ha-kavod* – "throne of Glory") is often personified and called upon, like the angels and the architectural elements in the Songs, to praise God⁵⁴. The following highly poetical invitation, addressed to the throne by the angels who carry the divine throne (obviously the *hayyot*), is repeated several times in Hekhalot Rabbati and other texts of the Hekhalot literature⁵⁵:

⁴⁷ 4Q403 1 ii, l. 2.

⁴⁸ Ibid. l. 6.

⁴⁹ The *yarusu* in 4Q403 is mirrored in Ezek. 1:14: "and the creatures darted to and fro (*raso wa-shov*)."

⁵⁰ Ibid. l. 12. Interestingly enough, the copyist originally wrote *nishma'* which he deleted and corrected to "is glorious" (*nikhbad*).

⁵¹ The word is derived from "to imagine designs" (*lahshov mahashavot*) in Ex. 31:4.

⁵² 4Q403 1 ii, l. 13.

⁵³ Ibid. l. 15. The mention of the Ofannim is another indication of Ezekiel's influence (the juxtaposition of Cherubim and Ofannim clearly goes back to the identification of the *hayyot* and their "wheels" with the Cherubim in Ezek. 10). The "chariot" (*merkavah*) in the technical sense of the word does not appear yet in Ezekiel, who instead uses "throne" (*kisse*) – cf. Ezek. 1:26 – but the two words are soon to be identified (first in 1 Chron. 28:18; cf. also Sirach 49:8).

⁵⁴ The throne in the Hekhalot literature, however, is not the object of the angelic praise (at most indirectly).

⁵⁵ P. Schäfer et al., Synopse zur Hekhalot-Literatur §§ 94, 154, 634, 687; cf. also § 686. The translation follows P. Schäfer, *The Hidden and Manifest God: Some Major Themes in Early Jewish Mysticism* (Albany 1992) 13f. – This parallel has been noticed by Newsom, *Qumran Cave 4*, vol. 6, 277, but strangely enough has been missed by Davila, *Liturgical Works*, whose

“Rejoice, rejoice, supernal dwelling!
Shout, shout for joy, precious vessel!
Made marvelously and a marvel!
Gladden, gladden the king who sits upon you!”

The throne speaks directly to God and invites him to sit down upon him⁵⁶, and even its hymn is disclosed in Hekhalot Rabbati⁵⁷:

“Like the voice of the seas,
like the roaring of the rivers,
like the waves of Tarshish,
which the south wind drives forward,
like the voice of the hymn of the throne of glory,
which calls to mind and extols
the magnificent king
[with] loud voice and extremely great roaring.
Voices rush away from him,
from the throne of glory,
to help him,
to strengthen him,
when he calls to mind and praises
the mighty of Jacob,
as is written: ‘Holy, holy, holy’ (Isa. 6:3).”

The following Songs (IX–XI) are again badly preserved. What remains of Song IX refers to the “vestibules of their entryways” (*ulame mevo’ehem*) or the “vestibules where the King enters” (*ulame mevo’e melekh*)⁵⁸, clearly alluding to the “vestibule” (*ulam*) of Solomon’s Temple (1 Kings 6:3; 1 Chron. 28:11; Ezek. 40:48), which led into the sanctuary (*hekhal*) which in turn led to the Holy of Holies or inner sanctuary (*qodesh ha-qodashim* or *devir*). These vestibules, as well as the “glorious shrines” (*devirim*)⁵⁹, are engraved with figures of “living gods” (*elohim hayyim*), i.e., with images of angels⁶⁰. This idea of the Temple as decorated with images is inspired apparently by Ezek. 41, where the walls of the “vestibule” (*ulam*) and the “sanctuary” (*hekhal*) as well as the doors leading to the sanctuary and to the Holy of Holies (*qodesh [ha-qodashim]*) were carved with engravings of Cherubs and palm trees (41:18, 25)⁶¹. Hence, the angels (paradoxically called *elohim hayyim*) turn into decorations of the heavenly Temple and, in order to become part of the praise of the Temple’s architecture, are “reanimated” again!

commentary on the Songs abounds with (often unwarranted) parallels from the Hekhalot literature.

⁵⁶ Ibid. § 99.

⁵⁷ Ibid. § 162; cf. also § 251.

⁵⁸ 4Q405 14–15 i, l. 4f.

⁵⁹ The multiplication of the structures of the heavenly Temple is typical of the Songs.

⁶⁰ 4Q405 14–15 i, l. 5–7.

⁶¹ This concept in turn goes back to the description of Solomon’s Temple in 1 Kings 6:29–35 (here are calyxes added to the Cherubim and palms).

This description is continued in what remains of Songs X and XI. Song X mentions "rivers of fire" (*nahare 'ur*)⁶² and the "curtain of the inner shrine of the King" (*parokhet devir ha-melekh*), obviously referring to the curtain in front of the Holy of Holies with Cherubim worked into it (Ex. 26:31–33; Ex. 36:35; Lev. 16:2: the Tabernacle; 2 Chron. 3:14: Solomon's Temple)⁶³. Song XI returns to the animate celestial architecture with "figures of gods" (*elohim*)⁶⁴, the "floor of the wondrous inner shrines" (*midras devire pele*)⁶⁵, "images of living gods" (*surot elohim hayyim*)⁶⁶, "[f]igures of the shapes of gods, engraved round about their [g]lorious brickwork" (*surot elohim mehuqqaqe saviv lelivne kevodam*)⁶⁷ etc. – all taking part in the heavenly praise of God, a praise however, which culminates in a "sound of quiet stillness" (*qol demamat sheqet*)⁶⁸. The latter is clearly inspired again by Ezekiel (see below), as is the movement of God's chariots (plural!), described at the very end of the song: "as they move (*be-lekhtema*) [they do not turn aside (*lo yissabu*) to any ... they go straight (*yišru*) to ...]"⁶⁹.

Then follows Song XII, the presumably ultimate climax of the cycle. The first part of it describes the service of the Cherubs in the celestial Temple, closely modelled along the lines of Ezek. 1 (and also 10)⁷⁰:

(7) In the tabern[acle] (*mishkan*) of the God of] knowledge the [Cheru]bim fall down before him, and they bl[es]s. When they rise, a sound of divine stillness (*qol demamat elohim*)

(8) [is heard]; and there is a tumult of jubilation (*hamon rinnah*) at the lifting up of their wings, a sound of divine [stillness]. The image of the chariot throne (*tavnit kisse merkavah*) do they bless (which is) above the expanse (*raqia'*) of the Cherubim.

(9) [And the splendor of the expanse of light (*hod raqia' ha-'or*) do they sing (which is) beneath the seat of his glory (*moshav kevodo*). And when the wheels move (*be-lekhet ha-ofanim*), the holy angels return. They go out from between

(10) its glorious [h]ubs ([*ga*]gale *kevodo*). Like the appearance of fire (*ke-mar'e esh*) (are) the spirits of the holy of holies (*rubot qodesh qodashim*) round about (*saviv*), the appearance of streams of fire (*mar'e shevule esh*) like *hashmal* (*bi-demut hashmal*). And there is a [ra]diant substance (*ma'ase [n]ogah*),

(11) gloriously multi-coloured (*be-ruqmat kavod*), wondrously hued, brightly blended (*memulah toha[r]*)⁷¹, the spirits of living gods which move (*mithalekhim*) continuously with the glory of [the] wondrous chariots.

⁶² 4Q405 15 ii-16, l. 2 (obviously alluding to the *nehar di-nur* in Dan. 7:10).

⁶³ Ibid. l. 3 and 5.

⁶⁴ 4Q405 19, l. 2.

⁶⁵ Ibid. l. 2f.

⁶⁶ Ibid. l. 4.

⁶⁷ Ibid. l. 5f.

⁶⁸ Ibid. l. 7.

⁶⁹ 4Q405 20 ii-21–22, l. 5. Cf. Ezek. 1:9, 12, 17 (for the movement of the *bayyot*) and Ezek. 1:7, 23 (for their straight legs).

⁷⁰ Ibid. l. 7–14.

⁷¹ Literally "purely salted"; the phrase seems to be derived from Ex. 30:35, where the incense for the Sanctuary is described as "salted (probably meaning refined), pure, and holy". Lev. 2:13 mentions the "salt of the covenant of your God" (*melah berit elohekha*), and Num. 18:19 calls the covenant between God and his priests an "everlasting covenant of salt" (*berit melah 'olam*).

- (12) And (there is) a still sound of blessing (*qol demamat berekb*) in the tumult of their movement (*be-hamon lekhtam*) and holy praise⁷² as they return on their paths. When they rise, they rise wondrously; and when they settle,
- (13) they [stand] still. The sound of glad rejoicing falls silent (*qol gilot rinnab hishqit*), and there is a stillne[ss] of divine blessing (*demama[t] berekb elohim*) in all the camps of the gods; [and] the sound of prais[es ...]
- (14) [...] from between all their divisions on [their] side[s ... and] all their mustered troops rejoice, each o[n]e in [his] stat[ion].

This whole passage reads like an interpretation of Ezekiel, taking up many of his key-terms. The “expanse/firmament (*raqia'*) of the Cherubs” (l. 8) apparently is the “expanse” stretched over the heads of the creatures (*hayyot*) in Ezek. 1:22 ff., who are identified with the Cherubs in Ezek. 10; and the “image of the chariot throne above the expanse” (*ibid.*) no doubt recalls the “shape (*demut*) of a throne” above the expanse above the heads of the *hayyot* (Ezek. 1:26). Likewise, the constantly moving wheels (*ofannim*) originate from Ezekiel’s wheels which move alongside each of the four creatures (Ezek. 1:15); the shift from *ofannim* (l. 9) to *galgalim* (l. 10) goes back to the identification of both in Ezek. 10:2 and 6. That the angels go out from between the wheels (l. 9f.) seems to refer to Ezek. 1:20, where it is said that the “spirit (*ruah*) of the creature(s) was in the wheels” (note that the angels are explicitly called “spirits” in l. 10). So the angels not only prostrate before God and praise him (l. 7), together with the “expanse/firmament of light” (l. 9); they also move constantly in and out of the wheels of God’s throne. What is most striking, however, and quite unlike Ezekiel’s vision: these angelic spirits are described in a way which in Ezek. 1:27 is reserved for the human-like figure seated on the throne, i.e., for God himself. Whereas Ezekiel sees the “appearance of a human being” (God) that from his loins upward is looking like *hashmal* surrounded with fire, and from his loins downward like fire surrounded by radiance (*nogab*), our Song assigns precisely these terms – the appearance of fire like *hashmal* and a radiant substance (*ma'ase nogab*) – to the angelic spirits⁷³. It is now the angels, who appear like a miraculous fiery substance – and the description of this substance is further developed in terms of iridescent colors (l. 11) – not God any longer! In other words, what Ezekiel encounters as a vision of God has been transferred in Song XII to the angels. The angels move to the center of the stage; God’s physical appearance recedes into the background and is hardly mentioned at all. What remains important is only his praise, not the vision of his shape.

Also the praise of God as described in the Song bears the distinct traits of Ezekiel’s language. In Ezek. 1:24f. the seer hears the sound of the creatures’ wings as they move (obviously a very noisy sound because it is specified as the “sound of the deep sea”, a sound “like the voice of the Almighty”, and “a sound of tumult like the sound of an army”); but when they stand still and let their wings drop the

⁷² Following Newsom’s emendation *hallel qodesh* instead of *hallelu qodesh* (“they praise [with] holiness” or “they praise the holy one”?).

⁷³ Only the “streams of fire” are not mentioned in Ezekiel, but they are merely an embellishment of the “fire” which is prominent enough in Ezekiel.

sound produced by their wings obviously ceases. The reason for this is clear: only when their noisy sound (= praise) stops, can another, still faint "sound from above the expanse" be heard – the sound which announces the voice of God speaking to the seer (Ezek. 1:25, 28). Likewise in Song XII, the Cherubs generate a sound of praise when they lift up their wings and move (l. 7f., 12f.). However, the sound they produce is paradoxically termed a "sound of divine stillness" (*qol demamat elohim*)⁷⁴ or a "still sound of blessing" (*qol demamat berekh*)⁷⁵. This phrase, which seems to be dependent on 1 Kings 19:12 (the voice of God which Elijah hears is a *qol demamah daqab* – "a still faint sound"), contrasts with the noisy sound in Ezek. 1:24 and 3:12f., where the blessing of the creatures at their departure is explicitly described as "a great roaring noise", brought about by their wings and their wheels. Hence, although the lifting up of the creatures' wings produces a "tumult of jubilation", it is nevertheless a "sound of divine stillness" (l. 8); accordingly, the "still sound of blessing" emerges "in the tumult of their movement" (l. 12). What can this paradox of the creatures' noisy-still sound mean, which contradicts Ezekiel so palpably? It seems that the author of Song XII proposes another new interpretation of Ezek. 1: not only is there no vision of God in his description of the service in the celestial Temple, there is also no divine voice heard in response to the angelic praise (let alone that there is no seer addressed). Whereas in Ezekiel the creatures fall silent to allow God's voice to be heard (and begin their noisy praise again after God has finished speaking to the prophet), in Song XII it is their own sound of blessing that is "still"⁷⁶. The creatures and all the other angels praise God continuously, even with a "still sound of blessing", but their God is neither seen nor heard.

The second part of Song XII introduces another task of the angels. In a badly preserved passage, which is difficult to understand, it first addresses the angels as the "gods of his whole offering" (*elohē kelilo*)⁷⁷, a phrase that foreshadows the topic of the last song, the angelic High Priests in charge of the celestial sacrifice. But before this subject is developed in more detail, the Song turns to the divine mission of the angels⁷⁸:

⁷⁴ 4Q405 20 ii-21–22, l. 7f.

⁷⁵ Ibid. l. 12; cf. also l. 13: "a stillness of divine blessing" (*demamat berekh elohim*).

⁷⁶ Only l. 13 seems to imply that the creatures' "stillness of divine blessing" is not a paradoxical but a real stillness (because the "sound of glad rejoicing falls silent"), but l. 14 continues with some praise of the "mustered troops", apparently another group of angels. Hence, as *Newsom*, Qumran Cave 4, vol. 6, 354, has observed, "the silence of the creatures of the chariot allows the praises of the angelic camps to be heard". The silence of one group of angels makes room for the praise of another group, but not for the voice of God.

⁷⁷ 4Q405 23 i, l. 5. The meaning of *kalil* is doubtful: the obvious rendering with "crown" does not make much sense here; *Newsom*, Qumran Cave 4, vol. 6, 358, suggests to "construe *kalil* as the nominalised adjective, 'whole, entire', which is used as a synonym for 'olah', hence for "holocaust offering". But instead of referring to the "whole-offering", *kalil* may be used elliptically for *kelil tekhelet* as in Ex. 28:31 and 39:22 and allude to the "robe of the Ephod all of blue (= of pure blue)". The *elohē kelilo* would then be the gods/angels who wear the "all blue" Ephod.

⁷⁸ Ibid. l. 1–14.

“(8) Whenever the gods of knowledge (*ele da’at*) enter by the portals of glory, and whenever the holy angels (*mal’akbe qodesh*) go out to their dominion,
 (9) the portals of entrance and the gates of exit make known the glory of the King, blessing and praising all the spirits of
 (10) God (*rubot elohim*) at (their) going out and at (their) coming in by the ga[t]les of holiness. There is none among them who omits as law (*boq*); and never against the commands
 (11) of the King (*imre melekh*) do they set themselves. They do not run from the way or tarry away from his territory. They are not too exalted for his missions (*mishluchotaw*);
 (12) nor are [they] too lowly.”

The purpose of the angels’ mission is not directly communicated; the Song again focuses on their behavior: they go in and out of the heavenly sanctuary and, in doing so, they are always faithful to the mission entrusted to them by God. But from what follows it becomes clear that the angels are sent down to God’s creatures on earth, their human counterparts, to carry out his judgement: “He will n[o]t show compassion in the dominion of the fury of his annihila[ting] wrath; (but) He will not judge those who are made repentant by his glorious anger.”⁷⁹ This refers back to Song I where it is said of the angels that they “appease his will for all who repent of sin” (l. 16) – the only other passage in the Songs that addresses the question of repentance (and hence of human beings). The angels are portrayed in their traditional role as God’s messengers and as mediators between him and human beings on earth⁸⁰.

From what remains from the badly damaged Song XIII it can be inferred that this last Song of the cycle deals with the celestial sacrifices and the angelic priests. It mentions the “sacrifices of the holy ones” (*zivhe qedoshim*), the “odor of their offerings” (*reah minhotam*), and the “odor of their libations” (*reah nisekhehem*)⁸¹ – terms that are taken from the animal sacrifices in the Hebrew Bible: *zevah* is the technical term for animal sacrifices, *reah minhotam* alludes to the *reah nihoah* (“soothing odor”, e.g., of Gen. 8:21), and *nesekeh* (“libation”) usually accompanied the whole burnt-offering (holocaust offering). Unfortunately, the precise circumstances of these sacrifices are not preserved, but there can be no doubt that they are offered by the angels. In another part of the Song (preserved in another fragment)⁸² the angelic priests with their priestly/High Priestly garments are described: they wear “ephods”⁸³ and are clothed with garments of “mingled colors (*ruqmah*), like woven work (*ma’ase oreg*), engraved with figures of splendor”⁸⁴. The Ephod belongs to the robes of Aaron and his sons (Ex. 28:4ff.), and the “woven work” refers in the Hebrew Bible to the “robe for the Ephod” (Ex. 28:32;

⁷⁹ Ibid. l. 12.

⁸⁰ The supposition entertained by *Davila*, Liturgical Works 157, that the text is dealing with angelic repentance, is mistaken and ignores the context (l. 10f.).

⁸¹ 11Q17 ix, l. 4f. (edition and translation in: *García Martínez* and *E.J.C. Tigchelaar* (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Study Edition*, vol. 2, 1219; see also the translation in *Davila*, Liturgical Works 158).

⁸² 4Q405 23 ii (*Newsom* 361 ff.).

⁸³ Ibid. l. 5.

⁸⁴ Ibid. l. 7.

39:22) and the “tunics of fine linen” (Ex. 39:27), also worn by Aaron and his sons⁸⁵. No doubt, therefore, that the angels who offer the celestial sacrifices are modelled upon the priests (or more precisely the High Priests) in the earthly Sanctuary.

Moreover, and most strikingly, the “woven work” of the angelic garments is repeated in l. 10 and is paired there with the phrase *memulah tobar*: “And all their designs are brightly blended (*memulah tobar*), an artistry like woven work (*ma’ase oreg*).” The phrase *memulah tobar* (which literally means “purely salted” and is another technical term related to the incense in the Sanctuary and the priestly covenant with God), together with the term *ruqmah* (“mingled colors”), was used, as we recall, in the description of the angels who move in and out of the wheels of the divine chariot⁸⁶. Hence, it seems highly likely that the very same angels who serve the divine chariot (and are sent out as God’s messengers) also hold office as the priests/High Priests who offer the sacrifices in the celestial Temple.

This, of course, goes far beyond Ezekiel and any other possible biblical *Vorlage*. But the Greek Testament of Levi mentions “propitiatory sacrifices” offered by the archangels in the “uppermost heaven” in which the “Great Glory” dwells (3:4–6); and the Babylonian Talmud, which provides us with the classical list of the seven heavens, describes the fourth heaven (*zevul*) as the one “in which [the heavenly] Jerusalem and the Temple and the altar are built, and Michael, the great Prince, stands and offers up thereon an offering, for it is said: ‘I have now built for you a house of habitation (*beit zevul*), a place where you may dwell forever’ (1 Kings 8:13)”⁸⁷. The biblical proof-text makes clear that the heavenly Sanctuary corresponds to the earthly Temple, but the very fact that the “great Prince” Michael (who is also Israel’s guardian angel)⁸⁸ officiates as the celestial High Priest may be taken as indicating a critical attitude towards the earthly worship (or at least as an attempt to transfer the sacrifice in the earthly Temple that does not exist any longer to the celestial Sanctuary). The critique is obvious in the parallel Seder Rabba di-Bereshit, where Michael, the “great Prince” holds office as High Priest, “clothed with high-priestly garments”, and offers a “pure offering of fire” (followed by the same biblical proof-text, 1 Kings 8:13)⁸⁹.

We do not know the purpose of the celestial sacrifices offered by the angelic priests/High Priests, but within the context of the Qumran community, which

⁸⁵ In the Bible they are blue, whereas the angelic garments are multi-colored.

⁸⁶ 4Q405 22, l. 10f. This has been noted by *Newsom*, Qumran Cave 4, vol. 6, 364, but she confuses the description of the angels with the description of the Glory of God: it is not the Glory of God that is described in 4Q405 22, but the appearance of the angels (as she remarks correctly on p. 353). The point is that the text describes the angels very much along the lines of God’s Glory itself in Ezekiel, i.e., that the angels almost serve as God’s substitute (see above).

⁸⁷ b Hagiga 12b.

⁸⁸ Cf. Dan. 10:13, 21; 12:1.

⁸⁹ Seder Rabba di-Bereshit, in: Synopse zur Hekhalot-Literatur §772; for an analysis of the text and the parallels see *P. Schäfer*, In Heaven as it is in Hell: The Cosmology of *Seder Rabba di-Bereshit*, in: Heavenly Realms and Earthly Realities, ed. *Boustani and Reed*, 233–274.

preserves and recites the Songs, these sacrifices make sense only as substitutes for the sacrifices in the polluted earthly Temple. Although the Jerusalem Temple still exists, the sacrifices offered there are tainted with a blemish; the sole and true sacrifices are carried out now by the angelic priests in the celestial Temple. Like the sacrifices offered by Michael in *b Hagiga* and in *Seder Rabba di-Bereshit*, the angelic sacrifices in the Songs are offered, therefore, in Israel's behalf, for the benefit of the people of Israel or rather, of those who understand themselves as the true remnant of the people of Israel – the members of the Qumran community. Hence, it is a somewhat rash conclusion to argue that Songs VII⁹⁰ or XII function as the dramatic peak or the crescendo of the cycle, while Song XIII serves as some kind of a *dénouement*⁹¹. Whereas both Song VII and Song XII no doubt form a climax of the cycle (for whatever reason), we should not neglect Song XIII – which after all concludes the cycle – with its emphasis on the angelic priests/High Priests as offering the celestial sacrifice for the benefit of the community on earth⁹².

The question of the cycle's structure and inner dynamic is closely connected with its purpose for and function within the Qumran community. In her first comprehensive edition of the Songs, Carol Newsom set the tone of what has since become a remarkable and influential trend in Qumran scholarship and in the modern attempt to establish a historical context for the early mystical system dubbed *Merkavah* mysticism. The purpose of the cycle, she argues,

“is better described as the praxis of something like a *communal mysticism*. During the course of this thirteen week cycle, the community which recites the compositions is led through a lengthy preparation. The mysteries of the angelic priesthood are recounted, a *hypnotic celebration* of the sabbatical number seven produces an anticipatory climax at the center of the work,⁹³ and the community is then *gradually led* through the spiritually animate heavenly temple until the worshippers *experience the holiness of the merkabah* and of the Sabbath sacrifice as it is conducted by the high priests of the angels.”⁹⁴

Here we have the key-terms that present the liturgy of the Songs as the source and hence the origins of *Merkavah* mysticism and that would determine much of the subsequent discussion: we are dealing with mysticism, more concretely with the mysticism of a community (not just of an individual), which puts itself in a hypnotic state and, being led through the celestial Temple, experiences the divine

⁹⁰ This has been argued by *Newsom*, Songs 13–17.

⁹¹ As *Boustan [Abusch]*, *Angels in the Architecture* 200, summarizes the view presented by *Murray-Jones*, *The Temple Within* 417–420. *Murray-Jones* does argue there (417) for Song VII as the “preliminary crescendo” and Song XII as the “true climax of the liturgical circle as a whole”, but I cannot find his assessment of Song XIII as the *dénouement*. He simply neglects Song XIII.

⁹² In fact, *Devorah Dimant* has suggested that the cycle reaches its climax in Song XIII; cf. her *The Apocalyptic Interpretation of Ezekiel at Qumran*, in: *Messiah and Christos: Studies in the Jewish Origins of Christianity Presented to David Flusser on the Occasion of his Seventy-Fifth Birthday*, ed. *I. Gruenwald, S. Shaked, and G. Stroumsa* (Tübingen 1992) 31–51 (41, n. 40).

⁹³ I.e., Song VII.

⁹⁴ *Newsom*, Songs 19 (my emphasis); on p. 59 she speaks of a “quasi-mystical liturgy”.

throne⁹⁵. The experience of the “holiness” of the *merkavah* and of the Sabbath sacrifice is the purpose of this “communal mysticism”. The most elaborate further development of this approach has been offered by Christopher Morray-Jones in his article “The Temple Within”. He quotes Newsom – precisely the passage quoted above – and then spins her thread in the following manner (ignoring, however, her inclusion of the Sabbath sacrifice, conducted by the angelic High Priests, in the “experience” of the mystic), which is worth citing in detail:

“The songs, then, enabled the community to gain access to the heavenly temple and to join with the angelic hierarchy in its worship before the throne. By performing the liturgical cycle, the worshippers undertake a ‘ritual journey’, which involves an ‘ascent’ through the seven *debirim* (songs 1–7), followed by a detailed tour of the celestial temple, moving inwards towards the center, where the Glory manifests upon the throne. It may also be admissible to think of this as a process of ‘ritual construction’. The performance of this liturgical cycle, presumably combined with intensive visualisation of the images described, will have had the effect of ‘building’ the celestial temple in the personal and collective imagination of the participants. The imperative formulae of the early hymns indicates (sic) that they are calling on the angels to participate with them in this ritual ‘temple-building’ project. The process of construction culminates in song 11, performed at or immediately before the renewal of the community’s covenant at the feast of *Shabu’ot*. On the two sabbaths following this act of rededication, in songs 12 and 13, the divine Glory is called upon to indwell the temple that has been constructed by the now reconsecrated community, and to receive the sacrifices offered there. As observed above, it is the descent of the Divine Glory in the Holy of Holies, described in song 12, that forms the true climax of the cycle. The sacred structure within which this manifestation occurs has been constructed by means of this extended ritual performance. The worship of the holy community and its celestial, angelic counterpart is, so to speak, the substance of which the temple is composed.”⁹⁶

This is a remarkable interpretation of the cycle, modelled along the lines of a certain understanding of Merkavah mysticism that is taken for granted – and this with a distinct Christian-Protestant overtone. Like the *yored merkavah*, the Merkavah mystic who “descends” through the seven heavens or palaces (*hekhlot*) to the divine throne (*merkavah*), the Qumran sectaries on earth ascend through the seven Holy of Holies (*debirim*) to God’s Glory seated on his throne. This heavenly journey is an inward journey only, happening in the imagination of the worshippers. Moreover, in undertaking their imagined ascent the sectaries construct the celestial temple as a “spiritual temple” within their own inner self. The ascent culminates in a kind of “adjuration” (a term typical of the Hekhalot literature but not used here by Morray-Jones!) of the divine Glory, which descends to its imagined throne in the imagined celestial Holy of Holies.

This retelling of the cycle in the light of later Merkavah mysticism is highly problematic⁹⁷. First, it is conspicuous what minor a role the angels play in it. In-

⁹⁵ Cf. the useful summary of research by E. Hamacher, *Die Sabbatopferlieder im Streit um Ursprung und Anfänge der jüdischen Mystik*, in: JSJ 27 (1996) 119–154 (123–125); see also Abusch, *Sevenfold Hymns* 221; *id.*, *Angels in the Architecture* 195 f.

⁹⁶ Morray-Jones, *The Temple Within* 420.

⁹⁷ Johann Maier and others have warned against establishing an immediate connection between the Songs and the Hekhalot corpus; cf. J. Maier, *Zu Kult und Liturgie der Qumrange-*

stead, the sectaries act as the central figures; they take the initiative and ask the angels to participate in their "temple-building project". True, it is the community on earth, which calls upon the angels in the Songs – but to praise God and not to build a spiritual Temple! And this request, together with the likely supposition that the members of the community recite the Songs in their service, is the only link that connects the earthly community with the angels in heaven. That the sectaries call upon the angels to participate "with them" in their ritual (whatever this may be), as Morrey-Jones maintains, is simply not covered by the text. The angels perform a ritual, not the humans, and the humans participate in this celestial ritual by reading it during their worship. Morray-Jones improperly confuses the textual level (the heavenly ritual) and the performative level (the enacting of the text in the worship of the sectaries). As we have seen, humans – let alone the sectaries – are almost non-existent in the Songs; there are no traces of the idea of a liturgical communion of angels and humans which is so dominant in the unquestionably Qumranic texts discussed above. In assigning a major role to the humans in this dramatic performance, Morray-Jones turns the intention of the Songs upside down.

Secondly, there is nothing in the Songs to suggest that they are meant to evoke the idea of a heavenly journey or an *ascent* of the community through the seven *devirim* to the throne of God. The first seven Songs neither depict seven successive *hekhalot*, nor do Songs VIII–XI describe a "detailed tour of the celestial temple", which reaches its climax in the vision of the *merkavah* in Song XII. As we have seen, Song XII is not at all concerned with the vision of the *merkavah*, but with the angels attending the *merkavah*. Nor is Song XII concerned with the vision of God: the Glory of God and its manifestation plays only a minor role in the Songs (if it plays a role at all); in this regard the Songs fall far behind Ezekiel's and Enoch's visions. The angels – their praise, their appearance, and their task – are now the heroes of our author's imagination. God recedes into the background, or, to put it differently, is overshadowed by his angels.

Moreover, an interpretation that is obsessed with the Qumran community's heavenly journey and focussed on the vision of the *merkavah* as the climax of the cycle completely ignores the function of the celestial sacrifice within the Songs – which is no accident because the sacrifice performed by the angels in heaven does not play any role in the Hekhalot literature (except for the few passages in Seder Rabba di-Bereshit mentioned above, which can hardly claim to belong to the core of *merkavah* mysticism). This is further proof that the Hekhalot literature is an unsuitable tool to trim anything and everything in the Songs according to its ideal. Rather than to downplay or completely ignore the status of the celestial sacrifice because of its insignificance in the Hekhalot literature, we need to acknowledge that it forms the climax of the cycle and hence to conclude that the Hekhalot literature cannot serve as the appropriate standard for our interpretation of the

meinde 572; C.A. Newsom, *Merkabah Exegesis in the Qumran Sabbath Shirot*, in: JJS 38 (1987) 11–30 (29); Hamacher, *Die Sabbatopferlieder* 132 ff.

Songs⁹⁸. The celestial worship as described in the Songs begins with the abundant praise of the angels and culminates in the sacrifice performed by the angelic High Priests. This is what the community on earth urgently calls upon the angels to do: to praise God and to offer the celestial sacrifice. Whereas the members of the community can participate (to some degree) in the angelic praise – by reciting the Songs in their worship – they cannot any longer offer the expiatory sacrifice. The sacrifice on earth has become corrupt, and it is only the angels in heaven who are still able to perform this ritual, which is so crucial for the existence and the well being of the earthly community (until it will be fully united with the angels). In this sense the sacrifice in heaven has *replaced* the sacrifice on earth since there is no hope for the restitution of the proper sacrifice in the Jerusalem Temple. Or to put it differently: as far as the sacrifice is concerned, the *angels* in heaven have replaced the humans on earth; there is not much left in the Songs of the communion of angels and humans. Hence the urgency and the gravity with which the sectaries call upon the angels to perform their duty.

The Self-Glorification Hymn

The last Qumranic text to be discussed is a hymn labelled the “Self-Glorification Hymn” and composed by an unknown author. It was originally thought to be part of the War Scroll⁹⁹, has since been identified as belonging to the Hodayot (because one fragment of the Hodayot collection was recognized as evidence of the hymn)¹⁰⁰, and is now treated as an independent composition of which two recensions have survived¹⁰¹. So far, the fragments 4Q471^b (fragments 1–2)¹⁰², 4Q491^c (fragments 1–2)¹⁰³, 4Q427 (fragment 7, col. I and fragment 12)¹⁰⁴, and 1QH^a, col. XXVI, have been classified as part of the Self-Glorification Hymn and dated to the late Hasmonean and (early) Herodian periods¹⁰⁵. The text of the hymn can be divided in two parts, one, in which the author boasts about his rising among the

⁹⁸ Davila’s commentary in his *Liturgical Works* is a good example of this misguided tendency in recent scholarship: it explains the Songs out of the treasure trove of Hekhalot literature, as if the latter was a document contemporary with the Songs. There can be no doubt that the Hekhalot literature *continues* certain ideas that have their origin in the Songs (and that later manifestations of an idea can sometimes help us to understand its earlier form), but to project the Hekhalot literature back into the Songs means to turn the evidence upside down.

⁹⁹ M. Baillet, Qumrân Grotte 4.3 (4Q482–4Q520) (DJD 7, Oxford 1982) 26–30.

¹⁰⁰ M.G. Abegg, 4Q471: A Case of Mistaken Identity?, in: J.C. Reeves and J. Kampen (eds.), *Pursuing the Text: Studies in Honor of B.Z. Wacholder on the Occasion of his Seventieth Birthday* (Sheffield 1994) 136–147 (137 f.).

¹⁰¹ E. Eshel, 4Q471B: A Self-Glorification Hymn, in: *Revue de Qumran* 17/65–68 (1996) 175–203 (189 ff.).

¹⁰² Also designated 4QM^e.

¹⁰³ Also known as 4Q491, fragment 11, col. I, and as 4QM^a.

¹⁰⁴ Also known as 4QH^a.

¹⁰⁵ See Eshel, 4Q471B 177.

angels, and a second one, in which he calls upon the angels (and humans?) to praise God. As to the first part, I follow Eshel's publication of 4Q491^c (fragment 1), but include the parallel fragments where they add important aspects¹⁰⁶:

"(3) He established his truth of old, and the secrets of his devising (*raze 'ormato*) throughout all [generations

(4) [] and the council of the humble (*'asat evyonim*) for an everlasting congregation.

(5) [for]ever a mighty throne (*kisse 'oz*) in the congregation of the gods (*elim*). None of the ancient kings shall sit in it, and their nobles shall not [

(6) [] shall not be like my glory (*kevodi*), and none shall be exalted save me, nor shall come against me. For I have taken my seat in a/the¹⁰⁷ [throne] in the heavens (*ki ani yashavti be [] beshamayyim*) and none

(7) [] I shall be reckoned with the gods (*ani 'im elim ethashev*), and my dwelling place is in the holy congregation (*u-mekboni be-'adat qodesh*). I do not desire as would a man of flesh [] everything precious to me is in the glory of

(8) [the gods in the] holy [dwelli]ng place (*bi-me'on ha-qodesh*). Who has been despised on my account? And who can be compared with me in my glory (*u-mi bi-khvodi yiddameh li*)? Who [

(9) [] who be[ars all] griefs as I do? And who [suff]ers evil like me? [] and (any) teaching (*borayah*) will not be equal to [my teaching]

(10) [] Who will stop me from speaking and who shall measure the flow of my speech, and who shall be my equal, and be like (me) in my judgment?

(11) [] For I shall be reckoned with the gods (*elim*), and my glory (*kevodi*) with [that of] the King's sons (*bene ha-melekh*)."

The author of this hymn extols himself as someone who has taken his seat – a "mighty throne" (l. 5) – among the angels. The angels are again called *elim* ("gods") as in the Songs of the Sabbath Sacrifice; the location of the angels as well as of this particular throne is no doubt in heaven (l. 6, 8). The elevated status of the speaker is further emphasized by the fact that he boasts of being superior to the "ancient kings" and "their nobles": none of them shall be worthy of sitting in this throne among the angels of heaven. By the "ancient kings" he certainly alludes to the kings of Israel and Judah, more precisely to the dynasty of the house of David. Since by the time this hymn was composed the Davidic dynasty had acquired messianic qualities¹⁰⁸, the author not only criticizes the traditional image of the kings from the house of David as the natural leaders of the Jewish people; he also, at least implicitly, disregards the expectation of the restoration of the Davidic dynasty with its messianic implications. Our author's glory (*kavod*) and exaltation is unique, most notably in comparison with the ancient kings, and it is not unlikely that he claims for himself – precisely for this reason – messianic qualities.

Two of the parallel fragments of our hymn carry the superior angelic status of the author even further. There the speaker asks explicitly "Who is like me among

¹⁰⁶ Eshel, 4Q471B 184 f.

¹⁰⁷ I don't see a basis for Eshel's "his" in the Hebrew text.

¹⁰⁸ Cf. P. Schäfer, Diversity and Interaction: Messiahs in Early Judaism, in: Toward the Millennium: Messianic Expectations from the Bible to Waco, ed. P. Schäfer and M.R. Cohen (Leiden 1998) 15–35.

the angels?" (*mi kamoni ba-'elim*)¹⁰⁹, a rhetorical question by which he apparently means: who else is like me among the angels; is there anybody else who is elevated like me among the angels (and the answer, of course, is "no"). But the question is ambiguous because it obviously imitates the biblical phrase (Ex. 15:11) "Who is like you, O Lord, among the gods/angels?" (*mi kamokha ba-'elim YHWH*)¹¹⁰, and this question definitely means: is there anybody among the gods/angels who is like you, God, who can be compared with you (again with the answer "no"). One could, therefore, go a step further and argue that our author plays with this double meaning: not only is there no one else who is elevated, like him, among the angels; he, in his elevated status, is even superior to the angels and (almost) becomes God's equal! All that can be said, however, is that he plays with this double meaning (and hence with theological fire). Soon after his bold question he steps back and positions himself modestly among the angels: "I am the friend of the King (*yedid ha-melekh*), a companion of the ho[ly ones] (*rea' la-qedos-him*)."¹¹¹ That he is "reckoned with the gods/angels" and with the "sons of the King" – just one of them and not necessarily superior to them – is the recurrent *Leitmotiv* of the hymn¹¹².

There are several other attributes by which the speaker characterizes himself: he is an unequalled teacher¹¹³, whose speech cannot be interrupted¹¹⁴, and he is a judge¹¹⁵. These are common attributes, which fit his elevated status. But what about him bearing "all grieves" (*kol sa'arim*) and suffering "evil" (*ra'*), and what about the strange phrase *mi la-vuz nehshav bi*, which Eshel translates as "Who has been attributed to me, to be despised?"¹¹⁶ or "Who has been despised on my account?"¹¹⁷ Unfortunately, she does not explain in her commentary how she understands the phrase in the present context. Obviously someone is considered to be despised because of our speaker, i.e., because he belongs to him. Does this entail that the speaker is despised himself? Probably. That the speaker bears all grieves, suffers evil, and is despised does not fit in with the angelic status of which he boasts himself or rather, it does not fit in with the common image of such a status. But the attributes that are evoked here are reminiscent of the Suffering Servant in Isaiah, particularly Isa. 53:3f., where the Suffering Servant is described as "despised" (*ni'vzeh*), a "man of suffering" and "bearing our sickness". Hence, it seems that the author has modelled himself along the lines of Isa. 53: he is the des-

¹⁰⁹ 4Q471^b, fragments 1–2, l. 5; 4Q427 (4QH^a), fragment 7, col. I, l. 8.

¹¹⁰ As has been correctly observed by Eshel, 4Q471B 180.

¹¹¹ 4Q471^b, fragments 1–2, l. 6f.; 4Q427 (4QH^a), fragment 7, col. I, l. 10.

¹¹² 4Q491^c, fragment 1, l. 7, 11; 4Q471^b, fragments 1–2, l. 8; 4Q427 (4QH^a), fragment 7, col. I, l. 11f.

¹¹³ 4Q491^c, fragment 1, l. 9; 4Q471^b, fragments 1–2, l. 3f.

¹¹⁴ 4Q491^c, fragment 1, l. 10; 4Q471^b, fragments 1–2, l. 5f.; 4Q427 (4QH^a), fragment 7, col. I, l. 9.

¹¹⁵ 4Q491^c, fragment 1, l. 10; 4Q471^b, fragments 1–2, l. 6; 4Q427 (4QH^a), fragment 7, col. I, l. 10.

¹¹⁶ 4Q471^b, fragments 1–2, l. 7; 4Q427 (4QH^a), fragment 7, col. I, l. 10f.

¹¹⁷ 4Q491^c, fragment 1, l. 8.

pised Suffering Servant who bears all (our) grieves and suffers evil – but is nevertheless (or because of this?) elevated among the angels and seated on a throne which even the Israelite kings cannot claim for themselves. Although he is attacked by others (some envious opponents?), he has his followers and has taken his seat in heaven among the sons of the divine King.

In its second part the hymn moves, with no apparent caesura¹¹⁸, to the invitation to praise God: “Sing, O beloved ones (*yedidim*), sing of the King of [glory].”¹¹⁹ The epithet “beloved ones” (*yedidim*) seems to indicate that the addressee is the angels (note that the author called himself a *yedid* of the King in the companionship of the holy ones), and the location at which the praise takes place seems to be in heaven (“in the assembly of God”¹²⁰ and “in the holy dwelling”)¹²¹. This is certainly correct but only half of the truth. On closer inspection it becomes clear that not only the angels are addressed but also human beings, most likely the members of the Qumran community. Phrases like “extol together (*romemu yabad*) among the eternal hosts”¹²² and “in the united assembly” (*be-yabad qahal*)¹²³ leave no doubt that the author now includes his fellow sectaries in his hymn and that he takes up again the technical language of the communion of angels and humans in their joint praise of God. The speaker, who is elevated among the angels, now calls upon his followers on earth to join in with the praise started by him and his fellow angels. In other words, what has been left out (or receded into the background) in the Songs of the Sabbath Sacrifice – the communion of angels and humans – returns forcefully in the Self-Glorification Hymn¹²⁴.

Who, then, is this speaker? To begin with, he is certainly a human being and not an angel¹²⁵. This is indicated by the phrase “I do not desire as would a man of flesh”¹²⁶, which does not make much sense in the mouth of an angel – as it is highly improbable that an angel boasts of being elevated among the angels. Much more feasible is another suggestion which takes into account the resemblance between the Hodayot and our text (and the possibility that our hymn was appended, at a certain stage in its transmission, to the Hodayot)¹²⁷. Already Morton Smith, in his attempt to refute Baillet’s identification of the speaker with the archangel Michael, considered the Teacher of Righteousness a better candidate¹²⁸ but in the

¹¹⁸ Only 4Q491c, fragment 1, leaves one line (l. 12) empty before starting the praise.

¹¹⁹ 4Q427 (4QH^a), fragment 7, col. I, l. 13; 1QH^a, col. XXVI, l. 9.

¹²⁰ 4Q427 (4QH^a), fragment 7, col. I, l. 14; 1QH^a, col. XXVI, l. 10.

¹²¹ Ibid.

¹²² 4Q427 (4QH^a), fragment 7, col. I, l. 15; 1QH^a, col. XXVI, l. 11.

¹²³ 4Q427 (4QH^a), fragment 7, col. I, l. 18; 1QH^a, col. XXVI, l. 14.

¹²⁴ This is a phenomenological description only and not meant to impose a chronological sequence on the texts.

¹²⁵ As has been suggested by *M. Baillet*, who published the first fragment and identified the speaker with the archangel Michael: Qumrân Grotte 4.3 (4Q482–4Q520) 29–35.

¹²⁶ 4Q491c, fragment 1, l. 7.

¹²⁷ *Eshel*, 4Q471B 191–194.

¹²⁸ *M. Smith*, Ascent to the Heavens and Deification in 4QM^a, in: *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls: The New York University Conference in Memory of Yigael Yadin*,

end left the question open and concluded: "Nevertheless, it is probably better to suppose that the Dead Sea group or groups produced more than one preposterous poet with an exaggerated notion of his own sanctity."¹²⁹ The emphasis put in the Self-Glorification Hymn on the speaker's teaching is indeed striking¹³⁰, and it is most likely, therefore, that the author was a leading figure of the community. There are, however, problems with such a straightforward identification of our speaker with the Teacher of Righteousness¹³¹: the bold tone of the Hymn and its speaker's claim to be the only one who has been seated on the throne in heaven among the angels goes far beyond what the author of the *Hodayot* asserts for himself. Moreover, the Hymn displays some messianic characteristics which are completely lacking in the *Hodayot*: in its second part, the actual praise, it alludes to "tents of salvation" (*ohole yeshu'ab*)¹³² and, in one fragment, even mentions the establishment of the "horn of his Mess[iah]" (*qeren mesh[ibo]*)¹³³.

Taking the messianic implications seriously, it makes sense to argue that the speaker of the Self-Glorification Hymn is an eschatological figure¹³⁴, or more precisely, some kind of Teacher of Righteousness *redivivus*: the founder of the sect who was imagined by his later followers as elevated into heaven and expected to return at the end of days as the priestly Messiah in order to lead the members of the community in the final battle. In his "angelified" status he would have anticipated what the community on earth imagined in its fantasy of the communion with the angels – the physical transformation into divine beings, the *elim*, who surround God and praise him forever. This is not a "deification", as some scholars have seen it¹³⁵, and one does not need to resort to Jesus¹³⁶ or Paul¹³⁷ to assert the

ed. *L.H. Schiffman* (Sheffield 1990) 181–188 (187); *id.*, Two Ascended to Heaven – Jesus and the Author of 4Q491, in: *Jesus and the Dead Sea Scrolls*, ed. *J.H. Charlesworth* (New York 1992) 290–301 (297).

¹²⁹ *Smith*, Two Ascended to Heaven 298. Similarly, *J. J. Collins*, A Throne in the Heavens: Apotheosis in pre-Christian Judaism, in: *Death, Ecstasy, and other Worldly Journeys*, ed. *J. J. Collins* and *M. Fishbane* (Albany 1995) 43–58 (55), proposes that "the author of this hymn may have been, not the Teacher, but a teacher in the late first century B.C.E."

¹³⁰ 4Q491c, fragment 1, l. 9f.; 4Q471b, fragments 1–2, l. 3f.; 4Q427 (4QH^a), fragment 7, col. I, l. 9.

¹³¹ Emphasized also by *Smith*, Two Ascended to Heaven 298; *Collins*, A Throne in the Heavens 55 (*Collins'* argument, following *Smith*, about the alleged Edomite = *Herod* is based on a misreading of the text; see *Eshel*, 4Q471B 195, n. 68).

¹³² 4Q427 (4QH^a), fragment 7, col. I, l. 14.

¹³³ 4Q491c, fragment 1, l. 15.

¹³⁴ This has been suggested already by *Eshel*, 4Q471B 202, following *J. J. Collins*, The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and other Ancient Literature (New York etc. 1995) 136–153 (148). Rejecting any messianic connection *Martin G. Abegg* nevertheless entertains the possibility that not the historical Teacher of Righteousness made the claim to have ascended to heaven and taken his place among the angels, but rather that such a claim was made "on behalf of the Teacher of Righteousness" by the author(s) of the hymn: *M.G. Abegg*, Who Ascended to Heaven? 4Q491, 4Q427, and the Teacher of Righteousness, in: *Eschatology, Messianism, and the Dead Sea Scrolls*, ed. *C.A. Evans* and *P.W. Flint* (Grand Rapids/Mich. 1997) 61–73 (72).

¹³⁵ *Smith*, Two Ascended to Heaven 298; *Collins*, A Throne in the Heavens 55.

importance of such a concept. Suffice it to note that it is very much along the lines of ascent apocalypses such as the Aramaic Levi document / Testament of Levi or 2 Enoch with the physical transformation of their heroes into angels. Although the speaker of the Self-Glorification Hymn comes very close to God, closer probably than in any of the texts we have discussed, the distance between him and God is kept. Moreover, there is nothing in the Hymn that seems to be interested in a vision of God, let alone in a description of his appearance.

Summary and Conclusion

The Qumran community conceives itself as a community of priests, which represents the true and spiritual Temple since the physical Temple in Jerusalem is considered to be polluted and not functioning properly. In their capacity as priests who live in absolute cultic purity the members of the community regard themselves as being united with the angels. This concept of the communion of humans and angels is a major theme in the writings of the community, which, however, should not be lumped together but takes on different forms in the various writings associated with the sect:

In the Hodayot and related texts, emphasis is put on the liturgical communion with the angels, a major strand in the Qumran literature. There, the Qumran sectaries, when performing their privileged task of praising God, join in with the praise of the angels in heaven. Although the possibility cannot be excluded that they envisage the angels as being present among them during their worship, it is more likely that they regard themselves as standing together with the angels and intermingling with them *in heaven*. As such, they are like the angels or even become angels. Unlike the ascent apocalypses, however, the Qumran literature is not concerned about the procedure of the physical transformation from human beings into angels.

The unknown author of the Self-Glorification Hymn, probably the Teacher of Righteousness *redivivus*, imagines himself to be elevated among the angels *in heaven*. He boasts of being seated on a celestial throne and being superior to the Israelite kings, not to mention ordinary mortals. The actual praise, however, which is communicated in the Hymn, includes the human sectaries on earth in the angelic praise and uses again the technical language of the communion of angels and humans. In certain respects, the speaker of the Hymn represents the members of the earthly community in heaven and shares with them his elevated status during their joint worship.

¹³⁶ *Smith*, *ibid.* 299; *Collins*, *ibid.* Israel Knohl wants to identify the speaker of the Hymn not just with a Qumranic Messiah but more precisely with the direct forerunner of Jesus, who influenced Jesus and Christian Messianism; see *I. Knohl*, *The Messiah before Jesus: The Suffering Servant of the Dead Sea Scrolls* (Berkeley, Los Angeles, London 2000) 45 f.

¹³⁷ *Abegg*, *Who Ascended to Heaven?* 73.

In contrast to both the Hodayot and the Self-Glorification Hymn, in the Songs of the Sabbath Sacrifice humans, including the human members of the Qumran sect, recede into the background. It is only the angels, who are addressed in the Songs; humans play an inferior role and are not put on the same level with the angels. The angels are the priests/High Priests in the celestial Temple and offer the sacrifice in heaven because the sacrifice on earth has become polluted. The only connection between angels and humans in the Songs of the Sabbath Sacrifice is the (not unlikely) supposition that the Qumran sectaries, through the performative act of reading the Songs during their worship, unite with the angels in heaven. Yet we should not forget that the Songs do not record the contents of the angels' actual praises but invite them to perform their liturgical and sacrificial activities. It may well be that this intense and almost desperate request directed at the angels to do what is required of them, constitutes the gist of the Songs.

In all Qumranic texts there is no emphasis whatsoever on the vision of God and a description of his appearance. In the Hodayot, the liturgical communion of angels and humans means that the humans share the angels' *knowledge* of God; the visual aspect is completely left aside. Similarly, in the Self-Glorification Hymn, the speaker is obsessed with his communion with the angels and does not make any attempt to approach God. This lack of any interest in a vision of God is most striking in the Songs of the Sabbath Sacrifice. There, the angels are the center of attraction and seem to have replaced God. What Ezekiel saw of God's shape, albeit vaguely and veiled, is now transferred to the angels; and the divine voice he heard is replaced by the angels' silence.

Any attempt to discover in the Songs of the Sabbath sacrifice the earliest version of the heavenly journey as described in the Hekhalot literature and therefore the hidden source of what is later called Merkavah mysticism is misguided. Neither can the Songs be read as an account of an ascent through the seven heavens, nor do they culminate in a vision of God on his Throne of Glory. The Songs' focus on the sacrifice offered by the angels in the celestial Temple (as a substitute for the sacrifice in the Jerusalem Temple) is very different from the message conveyed by the Hekhalot texts. Whereas the possibility cannot be ruled out that some of the ideas and motifs expressed in the Songs are resumed in the Hekhalot literature, it is pointless to try to establish a literary and historical connection between the Songs and Hekhalot literature and to define "mysticism" as the common denominator between the "movements" behind both groups of texts. Such a broad category of "mysticism" is almost meaningless in its sweeping attempt to cover a wide range of related and unrelated phenomena. In particular, it is highly problematic to establish the priests as the link between the allegedly Qumranic and the Merkavah mystical strands of Jewish mysticism. The texts from Qumran are indeed deeply imbued with priestly ideology, starkly contrasting with the claims of the reigning priests in the Jerusalem Temple, but it would be more than bold to make a similar case for Merkavah mysticism and to argue that the authors of Hekhalot literature are the direct heirs of the Qumran priestly community.

There is definitely no hint in the Qumranic texts that allows the reader to im-

pose on them the notion of *unio mystica*, of a mystical union with God, a category so cherished by historians of religion (especially those with a Christian background). Some of the texts suggest the idea of a *unio angelica*, an “angelification” of humans similar to what we encounter in the ascent apocalypses. Others, and probably the majority, advocate a *unio liturgica*, a liturgical union with the angels in heaven similar to what happens in the Hekhalot literature. However, quite in contrast to Merkavah mysticism, this is largely a communal and not an individual experience.

Guy G. Stroumsa

To See or not to See:
On the Early History of the *Visio Beatifica*

“Blessed are the pure in heart, for they will see God.” (Mat. 5:8). The sixth Beatitude of the Sermon on the Mount set the agenda for two millennia of Christian mysticism¹. In Christian territory, the vision of God is possible, but only under certain conditions, having to do both with purity and interiority. The Beatitude also points to the origin of the Christian ideal of seeing God: the Jewish background of the Sermon on the Mount. While Christianity and Judaism do not have the same age, rabbinic Judaism was born, like Christianity, in the first century C.E. It would stand to reason, therefore, to study the early development of mysticism in the two religions together, from a comparative perspective. It thus comes as a painful surprise to discover how little such an exercise is practiced, and that religious historians remain too often prisoners of theological ideas and religious polemics of old or of their education². It is in this perspective that the following pages will seek to follow some trajectories in early Christian mystical traditions.

In the first chapter of his *Major Trends in Jewish Mysticism*, Gershom Scholem argued that the phenomenon called mysticism may appear only in certain specific stages of religious evolution, not at any time, and under any circumstances³. Scho-

¹ See for instance *H. D. Betz*, *The Sermon on the Mount* (Minneapolis 1995) 134–137, esp. 136. Betz notes the contrast between the rarity of visions of heaven and of God Himself in both the Old and the New Testaments and their frequency in apocalyptic and rabbinic Judaism, as well as in Jewish and Christian mystical literature and in Gnostic texts. For a classical analysis of some seminal texts in the history of Latin mystical literature, see *Dom C. Butler*, *Western Mysticism* (London 1926). For a metaphorical use of vision, see *K. E. Kirk*, *The Vision of God: the Christian Doctrine of the Summum Bonum* (London, Toronto 1931). The mystical *visio divina* in the Eastern tradition has been masterly studied by *V. Lossky*, *The Vision of God* (Wing Road, Bedfordshire 1963). *A. Guillaumont* has pointed out that the deep ambivalence toward visions in Eastern monastic literature is due precisely to the insistence on a pure heart in the sixth Beatitude: *Les visions mystiques dans le monachisme oriental chrétien*, in his: *Aux origines du monachisme chrétien* (*Spiritualité orientale* 30; Abbaye de Bellefontaine 1979) 136–147.

² See for instance *A. H. Armstrong*, *Gottesschau (Visio beatifica)*, in: *RAC* 12 (1983) 1–19. In his treatment of early Christianity, Armstrong seems to ignore the existence of its Jewish substratum. Same attitude in *Festugière*, *La révélation d’Hermès Trismégiste*, I, ch. 3: *La vision de Dieu* (Paris 1959) 44–66.

³ *G. Scholem*, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York 1944).

lem's remark may not have been particularly original, but it was no doubt correct: mysticism reflects attempts to reach some kind of concrete contact with the Deity, and is by definition a phenomenon of the individual, entailing, more often than not, his (or her) transformation in the process: ecstasy or divinisation.

In that sense, the first Christian centuries, in the Near East and around the Mediterranean, which saw the birth and early growth of Jewish as well as of Christian mysticism, are a particularly interesting period, as it also saw some radical mutations in the very concept of religion⁴. To a great extent, it was the new concept of the emerging person which rendered such mutations possible, or even imperative. I am referring to the complex processes of internalization. Michel Foucault has well perceived the radical transformations involved in the new "care of the self" (*le souci de soi*), although he did not really analyze its implications for a new concept of religion⁵. In late antiquity, religion was no longer perceived, first and foremost, as something happening essentially in the public space – which had usually been the case in ancient societies. The Roman Empire sealed the fate of the *polis* as an ideal of civilization, while Christianity brought an end to the centrality of political thought. More and more, the locus of religion was identified as the human heart – although the collective dimensions of religion never disappeared, but were drastically reinterpreted in early Christianity. According to this new perception of things, the final aim of religion entailed a transformation of the self, its merge with (or into) the Divine. In that sense, mysticism became, in late antiquity, the ultimate goal of religious life, at least for "over-achievers", those whom Max Weber called religious *virtuosi*. A topical example, which reminds us that the mystical ideal was far from being reserved only for Jews and Christians, is provided by Plotinus' descriptions of how the interior eye can eventually enable man to behold God⁶. Plotinus argues that no eye has ever seen the sun without becoming sun-like. Hence, "You must become first all god-like and all beautiful if you intend to see God and beauty." For Plotinus, the mystical, spiritual vision of God is not quite unattainable though it is only rarely achieved (Porphyry tells us that his teacher reached that stage only four times during his life⁷). In any case, it is not simply a passive vision, but a real transformation of the self, which can be achieved only after having been actively and persistently sought after through "spiritual exercises" during a long time.

Carlo Ginzburg has pointed out that the transformation of Christianity from an aniconic religion to an iconic religion, in the fourth century, remains to this day fundamentally unexplained, despite the many studies devoted to the appearance of images, and their passage to the fore with the Constantinian revolution and its

⁴ I have studied these mutations in my *La fin du sacrifice: les mutations religieuses de l'antiquité tardive* (Paris 2005). The transformation of the very idea of religion in late antiquity is no less significant than that of the *Absenzeit* identified by Karl Jaspers in the middle of the first millennium BCE.

⁵ See in particular *M. Foucault, L'herméneutique du sujet* (Paris 2001).

⁶ *Enneads* I.6.9; I, 258–263 LCL.

⁷ *Vita Plotini* 16.

sequels⁸. This intriguing phenomenon would eventually have dramatic consequences for the development of European culture. In our present context, it should be noted that simultaneously with this transformation of Christianity into a religion of images, Christian mysticism underwent a radical shift. In its earliest stages, Christian mystical texts sometimes speak about very concrete visions, including those of the divine world and of god Himself, who is sometimes described as having a shape, or a body. Later on, the language of mystical experience changes, the bodily, physical descriptions disappear, and the mystical vision is usually described in terms of light, in the *kataphatic* trends – or sometimes of darkness, when *apophatic* language is used⁹. In other words, the concrete language of vision all but disappears precisely at the time when images of the Divine burst out in public and ubiquitous display. The intellectual background of the new language of Christian mysticism is of course Platonism, which Christian thinkers adopted, as they thought, wrongly, that it provided a perfect intellectual frame for their theology (only in the twelfth century, with the discovery of Aristotle, would they eventually try, with limited success, to free themselves from this burdensome heritage)¹⁰.

In order to better understand how the almost total disappearance of the concrete, physical vision of God in Christian mysticism happened, we need not only connect it to the growing importance of Platonic influence, but must also perceive it in connection with the aniconic character of Judaism (a character perhaps less clear than the rabbis would want us to believe), which did by no means prevent visions. Perhaps, on the contrary, it may be argued that the lack of any concrete representation of the Jewish God (in strong opposition to the ubiquitous statues of the gods in cities throughout the Mediterranean) could only encourage mental representations of God and imagining His form(s). The various visions in Apocryphal literature, from the time of the Second Temple, are a potent testimony to Jewish imaginative powers. As is well known, such visions, which did not disappear with the destruction of the Temple, formed the basis of both Rabbinic and Early Christian speculations. As the eschatological dimension of early Jewish thought became more and more blurred (among both Jews and Christians), these traditions of visions turned into what we usually call mystical experience. Without attempting to offer yet another definition of mysticism, I can at least suggest that it involves a personal attempt at a direct contact with the Divinity; this contact is bound to effect a transformation of the person, and is usually prepared by a series

⁸ C. Ginzburg, Idols and likenesses: Origen, Homilies on Exodus VIII. 3 and its reception, in: J. Onians (ed.), *Sight and Insight: Essays on Art and Culture in honour of E. H. Gombrich* at 85 (London 1994) 55–72.

⁹ On apophatic and kataphatic language, see Y. de Andia, *Négative (théologie)*, in: J. Y. Lacoste (ed.), *Dictionnaire de Théologie* (Paris 1998) 791–795.

¹⁰ See E. von Ivanka, *Plato Christianus*. See further J. Rist, *Plotinus and Christian philosophy*, in: L. P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus* (Cambridge 1996) 386–413.

of what Pierre Hadot has identified as "spiritual exercises", a *shibboleth* of intellectual and spiritual life in the ancient world¹¹.

Recent studies, by both Howard Jackson and Rachel Elijot, make a strong case for the development of Jewish mysticism precisely after the destruction of the Temple¹². The lack of a Temple encouraged the invention and development of new visions of the spiritual Temple, or God's Palace, and new speculations about the body of God.

To a great extent, the earliest Christians partook with Jews the main frameworks of their religious imagination. The basic difference, obviously, was the fact that for Christians, the figure of Jesus-Christ offered a natural focus for the individual in search of a personal relationship with the Divine world. In our context, Ginzburg's remark on the still poorly understood transformation of Christianity from an aniconic to an iconic religion may suggest a working hypothesis: it may not be completely due to chance that the development of ritual images and the theological justification of such a step, among Christians, coincides with a drastic transformation of Christian mysticism and the spiritualization (or internalization) of its visions of God, and also with a change of emphasis from seeing God to becoming God, from *theôria* to *theiôsis*. Could it be that the blossoming of icons was made possible, at least in part, by the growing reluctance to conceive the mystical *visio Dei* as a concrete vision of His physical body?

Obviously, I cannot answer such a question here. I can only express my surprise at the fact that it does not seem to have been asked seriously. I wish at least to offer some remarks on the early stages of Christian mysticism, that might put us on the right track to tackle the question.

While the Jewish matrix of early Christian mysticism still needs to be fully recognized, scholarship is also plagued by another, related, problem. Again, looking at texts in an anachronistic way, from the perspective of later theological positions, students of early Christian mysticism have by and large been unable to deal seriously with trends other than the Platonic tradition of spiritual *theôria* which represent the orthodox mainstream during the Patristic period. This is true, mainly, for those texts and trends reflecting anthropomorphic conceptions of God, for instance (but not only), among the Egyptian monks. The so-called anthropomorphist monks of fourth-century Egypt, who were at the epicenter of the first Origenist controversy, and were eventually denounced in 399 by Theophilus, the Patriarch of Alexandria, were not simple peasants, unable to conceive of the Divine nature, as is usually thought, but heirs to the oldest tradition of Christian mysticism¹³. According to Cassian, a certain Photinus from Cappadocia told the

¹¹ P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?* (Paris 1995), *passim*.

¹² H. Jackson, *The Origins and Development of Shi'ur Qomah Revelation in Jewish Mysticism*, in: *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* 31 (2000) 373-416. R. Elijot, *The Three Temples: On the Emergence of Jewish Mysticism* (Oxford 2004).

¹³ On the Origenist controversy, see E. A. Clark, *The Origenist Controversy: the Cultural Construction of an Early Christian Debate* (Princeton 1992). On anthropomorphic concep-

Egyptian monks that the image and likeness of God (Gen 1:26) is to be understood in a spiritual rather than in a literal, anthropomorphist way. Hearing that, Abba Serapion cried out: "Ah, misfortune! They have taken my God away from me. I have no one to adore, and I don't know whom to adore or adress!", reflecting the waning of the old mystical tradition of the *visio Dei*¹⁴. Another group which retained the idea that God had a body were the Audians, a fourth-century Mesopotamian heretical group who seem to have retained archaic Judaeo-Christian traditions¹⁵.

In an impressive recent article, which would deserve a broad diffusion, Agoston Schmelowszky has dealt with this conflict within a broad perspective¹⁶. Schmelowszky was able to analyze quite correctly the two different kinds of early Christian mysticism (body mysticism versus light mysticism), as well as the strong similarities between the "anthropomorphic", non-Platonizing trend and some of the main texts of early Jewish mysticism. Such similarities, needless to say, can hardly be due to chance. The later transformation of Christian mysticism, which was mainly due to Christian immersion in the intellectual world of the Roman Empire, is not paralleled among the Jews, who retained for many more centuries archaic patterns of thought (it is hard, for instance, to find a serious disengagement from anthropomorphic conceptions of God among Jews before Maimonides!).

Another transformation of Christian mysticism in late antiquity, which does not find a parallel in Jewish traditions, is the total disappearance, as far as we know, of esoteric trends. In the ancient world, esotericism characterized intellectual as well as religious traditions. In Greece, in Iran, in Israel, we can detect two levels of religious (or philosophical) thought, the higher one, dealing with the true nature of the divine, being reserved for the elite. Obviously, early mystical traditions were thus characterized by such esotericism. For various and serious reasons, these esoteric patterns of thought disappeared among the Christians in the first centuries¹⁷. What remained was the language of mysteries, in which later Christian mystical texts are clad. Briefly, the main reasons for this disappearance of Christian esoteric traditions have to do with Gnosis (where such traditions

tions among the early monks, see *G. G. Stroumsa*, *Savoir et salut* (Paris 1992) 183–198 (L'incorporeité de Dieu: contexte et implications de la doctrine d'Origène).

¹⁴ *John Cassian*, *Conferences*, transl. *C. Luibheid* (Classics of Western Spirituality, New York 1985), Conference 10, on Prayer 125 ff. Cf. *B. Studer*, *Anthropomorphism*, in: *Encyclopedia of the Early Church I* (Oxford 1992) 46.

¹⁵ See *G. G. Stroumsa*, *Barbarian Philosophy: the Religious Revolution of Early Christianity* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 112, Tübingen 1999) 250–267 ("Jewish and Gnostic Traditions among the Audians").

¹⁶ *A la recherche d'un discours perdu: Les antécédents du débat sur Origène*, in: *Kabbalah 6* (2001) 11–44. See also his unpublished doctoral dissertation: "From my body I behold God" (Job 19:26): a Contribution to the Reevaluation of the Theoretical Background of the Origenist Controversy (Budapest, C.E.U., 2004).

¹⁷ I have sought to analyze these reasons in my *Hidden Wisdom: Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism* (Studies in the History of Religions LXX, Leiden, New York, Köln 1996).

thrived) and the very nature of Christianity, its ecumenism, which offered salvation, equally, for all and sundry, and thus could not easily accommodate secret doctrines.

The historical situation is more complex, however, than the replacement of an old school of thought (the concrete *visio Dei*) by a more sophisticated one, established on Platonic basis and hence permitting the idea of a spiritual vision. There seems to have been, also among Jews, a dialectical tension between two opposite traditions. The Jews did not usually think that God could not be seen, but rather, that seeing God was so dangerous for man that it could only be attempted, if at all, carefully, under various conditions and with strict limitations. In other words, an imageless worship of God did by no means prevent the creation and even cultivation, at least among religious virtuosi, of mental images of God. If God can be seen, moreover, it is only at the end of a lengthy process and preparation, an *askêsis*. In that sense, Max Weber's categories, which oppose asceticism and mysticism, do not seem to represent accurately the historical evidence.

Some Jews, however, argued that God could not be seen under any conditions, or that such an attempt, even if possible, should be most strongly condemned, as it reflected a heretical attitude. Obviously, these two opposite perceptions could be also found among Christians in the first centuries. Thanks to Platonism, however, Christian theologians – but not Jewish thinkers after Philo – could also offer a third alternative to these two opposite attitudes: they could claim the vision of God to be a spiritual vision, which had nothing to do with the vision of the corporal eyes. For Philo, however, while God is by nature absolutely invisible, His powers, or *dunamis*, can reveal Him. This idea, which cannot be found among Platonic philosophers, had a dramatic influence on fourth-century mysticism, from Gregory of Nyssa to the Pseudo-Dionysius and Maximus Confessor¹⁸.

In the first stages of Jewish mysticism, that Gershom Scholem mistakenly referred to as “Jewish Gnosticism” one can identify three main visual trajectories:

1. the vision of God's body, usually referred to as *Shi'ur Qoma*,
2. the vision of God's palace (or palaces: *Hekhalot* literature),
3. the vision of God's chariot, or *Merkavah* (referring to Ezekiel, chapter 1).

In the remaining pages, I want to call attention to parallels to various Patristic texts that can be identified as belonging to each of these approaches¹⁹.

¹⁸ See for instance *Philo*, Spec. Leg. 1. 41. 50. On the Pseudo-Dionysius and the Origenist tradition, Istvan Perczel has written a series of seminal articles. See in particular *I. Perczel*, Le Pseudo-Denys, lecteur d'Origène, in: *W. A. Beisert and V. Kuehneweg* (ed.), *Origeniana Septima: Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts* (Leuven 1999) 673–710.

¹⁹ Scholem expressed his views mainly in his *Jewish Gnosticism, Merkavah Mysticism, and Talmudic Tradition* (New York 1960, ²1965). Cf. the review by *David Flusser* in: *JJS* 11 (1960) 59–68. See also, for instance, *G. Scholem*, *On the Mystical Shape of the Godhead* (New York 1991) [= *Von der mystischen Gestalt der Gottheit* (Zürich 1962)] 15–55, on *Shi'ur Qoma*. Scholarship on Jewish mysticism has grown so fast since Scholem's book that it would be meaningless to give here many references. For our theme, see however *P. Schäfer*, *The Hidden and Manifest God: Some Major Themes in Early Jewish Mysticism* (Albany 1992). See further *M. Lieb*, *The Visionary Mode: Biblical Prophecy, Hermeneutics, and Cultural*

The vision of God's body

One of the fragments attributed to Valentinus is a commentary on Mt 5:8; it refers to the heart, which will be able to see God only when becoming pure: "But when the Father, who alone is good, visits the heart, he makes it holy and fills it with light. And so a person who has such a heart is called blessed, for that person will see God."²⁰ Valentinus wrote in early second century Alexandria, and his thought reflects strong Platonic influences. It is thus probable that the *visio Dei* he refers to is a spiritual one, leaving nothing to the concrete body of God. But other Gnostic texts emphasized the vision of God's body. Such are, for instance, the traditions attributed to Marcus Gnosticus, one of Valentinus's followers. The similarities of his elucubrations on the Body of Truth (*sôma tês alêtheias*), as reported by Irenaeus, to the late ancient traditions on the dimensions of God's body (*Shi'ur Qomah*) are well known to all students of Jewish mysticism. It was Moses Gaster who first called attention to them, before the end of the nineteenth century. Gershom Scholem also delved into these similarities, which showed, for him, the deep links between Gnosis and the earliest stages of Kabbalah²¹. Scholem's slanted perceptions of historical relationships stemmed from his conception of Gnosis, which remained rooted in German scholarship between the two world wars, before the Nag Hammadi discovery, and under the spell of Mark Lidzbarsky's editions and translations of some central Mandaean texts (a similar misperception of things stands at the basis of Rudolph Bultmann's understanding of the *Gospel of John*, for instance).

We now know the situation to have been much more complex. A series of studies have emphasized the relationships between early Christian mystical texts and traditions stemming from Jewish apocalyptic literature²². I am thinking here, in particular, of the work of Alexander Golitzin, who, in a remarkable series of articles, has been able to show clear trajectories leading from Jewish perceptions of the late second Temple period to late ancient and Byzantine mystical traditions²³.

Change (Ithaca, London 1991), which focuses on the differences between Jewish and Christian modes of vision. For a general study of the theme of vision in Christian mysticism, see further E. Benz, *Vision und Führung in der christlichen Mystik*, in: *Eranos Jahrbuch* 31 (1962) 117–169.

²⁰ For the text in English translation, see B. Layton, *The Gnostic Scriptures* (Garden City, New York 1987) 245. Cf. G. Casadio, *Patterns of Vision in some Gnostic Tractates from Nag Hammadi*, in: M. Rassart-Debergh et J. Ries (eds.), *Actes du IV^e congrès copte, II* (Louvain-la-Neuve 1992) 395–401; see further A. de Coninck, *Seek to See Him: Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas* (Suppl. To VC 33, Leiden 1996).

²¹ See for instance Scholem, *Jewish Gnosticism* 36–42.

²² See for instance D. Frankfurter, *The Legacy of Jewish Apocalypses in Early Christianity: Regional Trajectories*, in: J. C. VanderKam and W. Adler (eds.), *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity* (Assen, Minneapolis 1996) 129–200.

²³ See for instance 'Earthly Angels and Heavenly Men': The Old Testament Pseudepigrapha, Nicetas Stethatos, and the Tradition of 'Interiorized Apocalyptic' in Eastern Christian and Mystical Literature, in: *Dumbarton Oaks Papers* 55 (2001) 125–153; *The Demons Suggest an Illusion of God's Glory in a Form: Controversy over the Divine Body and Vision of Glory in*

There is no doubt that the "orthodox" Christians (and not only the Gnostics), as well as the Jews, could seek to see God. Moreover, the main difference between "Judaism" and "Christianity", however these abstract entities are conceived, is the figure and role of Jesus-Christ, both human and divine, permitted Christians to overcome, in a natural way, the obstacle of God's transcendence. Seeing God's Son in a vision was easier to conceive than seeing the Father Himself: On the one hand, the Apostle had already spoken about his mystical vision of Christ: "Have I not seen Jesus the Lord?" (I Cor 9.1). On the road to Damascus, however, Paul's mystical experience is one of hearing, but not of seeing; on the contrary, the power of the hierophany blinds him for a while (Acts 9:3). The existence of an archangel at God's side, sitting next to His throne, was not a Christian prerogative. In Jewish texts, the figure of Metatron played to a great extent a role similar to that of Christ in early Christian texts. Such a conception offered, first of all, a solution to the inescapable problem of anthropomorphism. But it also permitted more easily the *visio Dei*, transforming it in a *visio Angeli*.

In a series of studies written twenty or so years ago, I have sought to study this structural and functional similarity in some detail²⁴. I shall obviously not come back to it here, and shall only refer to the description of the two huge angels, one male and one female, in the *Book of Elchasai*. This text, already known in the early second century, like Mark the Gnostic's "Body of Truth", points to a Jewish-Christian origin of such conceptions. There were, however, different traditions, which described a direct vision of God the Father.

The Book of the Resurrection of Jesus-Christ, by the Apostle Bartholomew was written in Egypt for liturgical purposes in the fifth or sixth century, perhaps in Coptic (the language in which it has survived)²⁵. The writer describes there how he saw "the Father of Greatness", sitting on the throne of pearl of light²⁶. "I saw also the Savior sitting, at the right of His Father. Thousands of Archangels, Cherubs, Seraphs, Powers, Authorities, the twelve virtues of the Holy Ghost, etc ... inclined themselves in front of the Son of God, saying 'Holy, holy, holy is the King, Son of God, and his good Father, and the Holy Ghost ...'" This passage is immediately followed by a hymn (with the repetitive: "Glory to you ... amen") strongly reminiscent in its structure and rhythm of both Jewish and Manichaean hymns. The tenor of these hymns, which have not yet been studied, strongly suggest that of Rabbinic hymns from late antiquity and perhaps, more precisely, that of Hekhalot texts. I have quoted this little-known text precisely because its late

Some Fourth- and Fifth-Century Monastic Literature, in: *Studia Monastica* 44 (2002) 13-43, The Form of God and Vision of the Glory: More Reflexions on the Anthropomorphic Controversy of A. D. 399, in: A. Louth and J. Behr (eds.), *Abba: The Tradition of Orthodoxy in the West: Festschrift for Bishop Kallistos (Ware) of Diokleia* (Crestwood, New York 2003) 273-297.

²⁴ These studies represent the first three chapters of my *Savoir et salut*.

²⁵ For an authoritative recent translation, see J. D. Kaestli et P. Cherix, *L'évangile de Barthélémy* (Turnhout 1993).

²⁶ On the Divine throne, see already Apoc. 4.

date and its apparent liturgical function testify to the fact that such visions were rather common in late ancient Egyptian Christianity, at least, and were not limited to marginal or heretical circles²⁷.

In his *Peri Archôn*, written in Alexandria around the turn of the third century, Origen, seeking to understand better the nature of Christ's Sonship, writes:

"Let us suppose, for example, that there existed a statue of so great a size as to fill the whole world, but which on account of its immensity, was imperceptible to anyone, and that another statue was made similar to it in every detail, in shape of limbs and outline of features, in form and material, but not in its immense size, so that those who were unable to perceive and behold the immense one could yet be confident that they had seen it when they saw the small one, because this preserved every line of limbs and features and the very form and material with an absolutely indistinguishable similarity.

It is by some such likeness as this that the Son, in emptying himself of his equality with the Father, and showing to us a way by which we may know him, becomes and 'express image' of God's substance, so that, through this fact of his becoming to us the brightness, we who were not able to look at the glory of pure light while it remained in the greatness of his godhead, may find a way of beholding the divine light through looking at the brightness ..."²⁸

To be sure, Origen does not intend to argue for a concrete, physical vision of God. For him, such a vision is purely spiritual: "Videre Deum, id est intellegere per puritatem cordis."²⁹ But, as Schmelowszky has shown, this passage shows how he retains the language of a conception of the *visio Dei* that he does not accept anymore.

The model of the spiritual vision of God embraced by Origen as based upon the Platonic spiritual *theôria* and the inward turn, was already that of Clement of Alexandria, for whom the man who knows himself is both *topos* and *thronos*³⁰. The spiritualizing turn would remain a central asset of Origenist thinkers. Evagrius, for instance, "the philosopher in the desert", could speak about "seeing the *topos* of God" in oneself, and identified the *visio Dei* to the *visio seipsi*³¹. Such

²⁷ On the context of such literature in late antique Egypt, see *D. Frankfurter*, *Legacy of Jewish Apocalypses* 174–185.

²⁸ *Peri Archôn* I.2.8; *H. Görgemanns* and *H. Karpp* (eds.), *Origenes vier Bücher von den Prinzipien* (Darmstadt 1976) 138–140. I quote the translation of *G. W. Butterworth*, *Origen, On First Principles* (New York 1966) 21–22.

²⁹ *Peri Archôn* II.11.7 (4456 *Görgemanns, Karpp*).

³⁰ *Clement*, *Strom.* (*Staehlin*, III, 217, 25). For Clement's description of the gnostic's intellectual vision, cf., for instance, *Strom* II. 47. 2 and VII. 68. 4.

³¹ To be sure, he follows in this Plotinus' conception of the interior eye as effecting the transformation of the self and its divinisation, which is the spiritual *visio Dei* (*Enneads* I. 6. 9). The same Plotinian influence can be detected in Augustine's conception of the *visio beatifica*; see for instance *De Civitate Dei* XXII. 29, and his *Epistles* 92, 147, 148, discussed by *P. Brown*, *Augustine of Hippo* (Berkeley, Los Angeles 1967) 354. For Evagrius, see for instance *Gnostikos* 49–50. A. et C. *Guillaumont* (ed., transl.), *Evagre le Pontique, Le gnostique* (SC 356, Paris 1989) 190–193.

spiritualizing trends, while they were inserted in theories of the mystical experience, or at least implicit reflections about its conditions and goals, reflect the difficulty of conceiving the *visio Dei* among Christian thinkers. Hence, the trend (also Platonizing) of the apophatic theologians with a mystical leaning, in particular Gregory of Nyssa and the Pseudo-Dionysius. In his *Vita Mosis*, for instance, Gregory of Nyssa states at length that even Moses, that prince of mystics, remained unable to see God. There is no need to insist here on the *Nachleben* of this attitude and its central place in the history of theology, mysticism, and thought, both East and West. The relative ease with which the *visio Christi* is available reflects, as I have argued, the very difficulty inherent in a *visio Dei*, or its impossibility. In the second century, already, the *Epistle to Diognetus* states categorically that nobody could know God before Christ's coming, while at the turn of the third century, Tertullian argues about whether God is visible or *invisible*³².

Divine Palaces

While the Divine Palaces have given their name to the major genre of early Jewish mystical literature, their place in the Christian mystical tradition does not seem to have been noticed enough³³. Indeed, there is no Christian equivalent to the *Hekhalot* literature. But this does not mean that the idea of visions of the heavenly palace of God is not to be found in early Christian literature³⁴. The Palace of God is of course, first of all, his dwelling place, the Temple. References to visions of the Heavenly Temple appear in early apocryphal texts, strongly influenced by Jewish apocalyptic literature, such as the *Proto-Gospel of James* or the *Questions of Bartholomew*, where Mary, when she was living in the Temple of God, received various angelic visions.

The most interesting text in this respect, perhaps, does not seem to have received all the attention it deserves. I refer to an anonymous text, probably from the fourth century, the *Vision of Dorotheos*³⁵. This short text, of originally some 360 hexameters in epic style, is written by a certain Dorotheos, son of Quintus the

³² Ep. Diognetus 8–9; Tertullian, *Adversus Praxean* 14–15.

³³ For references to the Divine palace in visions, see for instance J. N. Bremmer, *The Vision of Saturus in the Passio Perpetuae*, in: F. Garcia Martinez and G. Luttikhuisen (eds.), *Jerusalem, Alexandria, Rome* (Suppl. To the Journal for the Study of Judaism 82, Leiden 2003) 55–73.

³⁴ Attempts to argue for a Jewish (Kabbalistic) source to the *moradas* of Teresa d'Avila remain largely unconvincing. See for instance C. Swietlicki, *Spanish Christian Cabala in the works of Luis de Leon, Santa Teresa de Jesus, and San Juan de la Cruz* (Columbia, Missouri 1968).

³⁵ The *editio princeps* was published by A. Hurst, O. Reverdin and J. Rudhardt: *Papyrus Bodmer XXIX: Vision de Dorotheos* (Cologne, Genève 1984). Cf. a better edition and commentary by A. H. M. Kessels and P. van der Horst, *The Vision of Dorotheos* (Pap. Bodmer 29), edited with introduction, translation and notes, in: *Vigiliae Christianae* 41 (1987) 313–359.

poet. The manuscript forms part of a codex including also the *Sheperd of Hermas*, but cannot be said to have any real parallel in early Christian literature. The narrator begins by announcing that while staying in a palace (*megaron*), in the middle of the day, he was suddenly the recipient of a vision of God, brought to him during an induced sleep, and is afraid of reporting it³⁶. The vision itself brings him to the celestial and luminous palace of God. Christ, Gabriel, and various angels appear to him, he undergoes various punishments (whipping) by the officials of the palace, and eventually he is brought in front of God, who sits in judgment of his sins. God forgives his sins, he is baptized (under the name of Andrew), and at the end stands in front of the palace, clad in new garments, obviously those of his new official function in the palace. Such a summary might seem to offer eerie echoes of Kafka's *Castle*, but of course, Kafka could not possibly have heard about *Dorotheos* and his dream.

While the text itself cannot retain our attention here, I want to stress its *Sitz im Leben*, or rather, one should say, its *Sitz im Traum*. *Megaron* appears already in Homer, where it refers at once to a whole home and a single room. In our text, the word (sometimes in the plural, *megara*) refers to both the earthly palace where the dream-vision takes place, and to the heavenly palace where he is transported, which is a transfiguration of the earthly palace (*dômon*, and plural *dôma* are also used to refer to the divine palace). God's palace, then, appears to be a heavenly reproduction (in the narrator's mind, a model, of course) of the imperial palace. Like it, the heavenly palace is full of Roman dignitaries, with the names of their official functions. Establishing themselves with this vocabulary, the editors of the *editio princeps* think that the author lived in the imperial palace in Nicomedia, built in 270 (rather than in Constantinople, which would point to a later period). My sole purpose in presenting this text is two-fold. Although I do not know of Christian *Hekhalot* literature beyond the *Vision of Dorotheos*, the existence of this text strongly suggests that an effort should be made by students of both Christian and Jewish early mystical literature to look behind their shoulder at possible parallels that might shed some light upon phenomena that remain pretty much in the dark.

God's Chariot

It is from Origen, more precisely from the introduction to his *Commentary on the Song of Songs*, that we first know the central significance of Ezekiel 1 (*ma'asseh merkavah*) for the early stages of Rabbinic esoteric doctrines, together with the last chapter of Ezekiel, the first chapters of *Genesis*, and the *Song of Songs*. But the book of Ezekiel also received much attention on the part of Christian theologians,

³⁶ In early Christian literature, there is no clear distinction between dream and vision. See G. G. Stroumsa, *Dreams and Visions in Early Christian Discourse*, in: D. Shulman and G. G. Stroumsa (eds.), *Dream Cultures: Explorations in the Comparative History of Dreaming* (New York, Oxford 1999) 189–212.

throughout the generations³⁷. Among Patristic authors, Origen seems to have been the first to devote a full-fledged commentary to the prophetic book, but his work is unfortunately lost. Much of it, however, seems to have passed into Jerome's own commentary in Ezekiel (PL 25, 15–491). Cyril of Jerusalem, Theodoretus of Cyrus, and Gregory the Great all referred at length to Ezekiel, either in proper commentaries (Theodoretus) or in Homilies.

The most interesting text from our perspective, however, is by far the first *Spiritual Homily* of the Pseudo-Macarius. The unknown author of these *Homilies*, a work of the fourth century, which would have a powerful influence on spiritual authors, East and West, throughout the centuries, seems to have been a Messalian, and reflects the strong influence of Gregory of Nyssa, as shown by Werner Jaeger³⁸. The first *Homily* proposes from the start an allegorical interpretation of the vision of the *Merkavah*, which the prophet saw in a trance. For the author, "the prophet was viewing the mystery of the human soul that would receive its Lord and would become his throne of glory. For the soul that is deemed to be judged worthy to participate in the light of the Holy Spirit by becoming his throne and habitation, and is covered with the beauty of ineffable glory of the Spirit, becomes all light, all face, all eye"³⁹. The soul of the mystic, then, has become the living-place of God, his *thronos* and *shekhina*, that is to say, it has been transformed into the spiritual Temple: "... the Lord came to ... reclaim man as his very own house and temple."⁴⁰

What we have here is a spiritualization of the *merkavah*, which has become the vehicle of the soul's ascent to heaven or, in a sense, of God's descent into the soul. The *merkavah*, therefore, is the instrument of man's divinization, or *theiôsis*. Such a conception is strikingly different from that of the Hebrew texts on the "Descent into the Chariot" (*yerida la-merkavah*; where *yerida* is possibly a linguistic calque of *kataphasis*)⁴¹. Yet, it stands to reason to assume, *prima facie*, some kind of genetic contact between the two attitudes. In his *Major Trends in Jewish Mysticism*, Scholem called attention to this deliberate internalization of Ezekiel's throne vision, calling it "a mystical reinterpretation of the *merkavah* tradition". Alexander

³⁷ On Ezekiel in Christian hermeneutics, see J. Harvery, Ezechiel, in: Dictionnaire de Spiritualité 2, 2204–2220, esp. 2217–2220; E. Dassmann, Hesekiel, in: RAC 14, 1132–1191, esp. 1156–1164. W. Neuss, Das Buch Ezechiel in Theologie und Kunst bis zum Ende des XII. Jahrhunderts (Münster 1912), is still worthwhile, but does not deal in detail with the early period. See also Christopher Rowland, The open heaven: a study of apocalyptic in Judaism and early Christianity (New York 1982).

³⁸ For the text, see H. Dörries, E. Klostermann, M. Kroeger (eds.), Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios (Patristische Texte und Studien 6, Berlin 1964). For an English translation, and a good introduction, see G. A. Maloney, S.J., Pseudo-Macarius, The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter (New York 1992).

³⁹ Hom. I. 2; 1–2 Dörries, Klostermann, Kroeger, 37; Maloney.

⁴⁰ Hom. I. 7; 9 Dörries, Klostermann, Kroeger, 41; Maloney.

⁴¹ See Stroumsa, Hidden Wisdom 169–183.

Golitzin, it would seem, is the only scholar to have followed this lead, looking for connections between Jewish and Christian mystical traditions in late antiquity⁴².

Last but not least, a very powerful description of the divine *Merkavah* is found in a long poetic text by the Syriac writer Jacob of Sarug (*floruit* around the turn of the sixth century Orshoene)⁴³. This text includes an apostrophe to Jews: arguing that, in opposition to what they say, the form of the chariot is not the Father (for that would be mere anthropomorphism and literalism). Rather, the throne is a type of the Virgin. This polemic testifies to the fact that the author was aware of the Jewish (contemporary) descriptions of the Divine Chariot in mystical contexts, i.e. in the context of the *visio Dei*.

Divine Glory

One of the most common ways of describing the vision of God in Jewish texts without falling into anthropomorphism is to speak about the vision of the divine glory (*kavod*) rather than that of God Himself. The origins of the *kavod* go back to the halo surrounding the king in the ancient Near East⁴⁴. The divine glory appears both in Qumran (*shirat 'olot ha-shabbat*) and in Philo (*doxa*)⁴⁵. As is well known, the "created glory" (*kavod nivra*) of Sa'adya Gaon serves him in order to avoid anthropomorphic references to God. Alexander Altmann has shown a long time ago that the *kavod* belongs to the tradition of Merkavah mysticism⁴⁶. It should then be of some significance that various Christian texts also refer to the vision of God's Glory.

In the *Apophthegmata Patrum* for instance, we are told how Abba Arsenios, in ecstasy, went to heaven, where he saw God's Glory⁴⁷. Diadochus of Photike, a spiritual author who lived in the second half of the fifth century, is weary of visions and dreams: "No one, he says, should hope that the Glory of God (*tèn doxan tou Theou*) could appear to him visibly."⁴⁸ As the context reveals clearly, this Glory represents for the author the visible presence of God, which is unattainable for men on earth. Theodore bar Koni, a Nestorian teacher of the late

⁴² Golitzin, *Earthly Angels and Heavenly Men*, see esp. 147, n. 81

⁴³ See Golitzin, *The Image and Glory of God in Jacob of Serug's Homily: 'On the Chariot that Ezekiel the Prophet Saw'*, in: *St. Vladimir Theological Quarterly*, forthcoming. Gilles Quispel had called attention to the relationships between Gnostic and Jewish exegesis of Ezekiel; see *Quispel*, *Ezekiel I: 26 in Jewish Mysticism and Gnosis*, in: *Vigiliae Christianae* 34 (1980) 1–13.

⁴⁴ See *M. Weinfeld*, *Kabod*, in: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament IV* (Stuttgart 1984) 23–40.

⁴⁵ See for instance *Philo*, *De spec. leg.* I. 45 (VII, 124–125 LCL).

⁴⁶ *A. Altmann*, *Saadya's Theory of Revelation: Its Origins and Background*, in his: *Studies in Philosophy and Mysticism* (Ithaca, New York 1969) 140–160.

⁴⁷ *Apophthegmata Patrum*, PG 65, 27, 96BC.

⁴⁸ Ch. XXXVI, in: *E. des Places* (ed., transl.), *Diadoque de Photice, Oeuvres spirituelles*, (SC 5ter, Paris 1966) 105.

eighth century, discusses in his *Liber Scholiorum* the verse of Exodus 33:18, where Moses asks God to show him his glory, arguing that it reflects the invisibility of God himself – hence, only his glory can be seen⁴⁹.

This preliminary investigation is meant to offer some suggestions for future research, rather than presenting a sustained argument. Nevertheless, I hope to have brought enough circumstantial evidence to show the plausibility of contacts between Jewish and Christian mystical traditions in late antiquity. Only a systematic study of sources will be able to detect to what extent do the Patristic references reflect knowledge of Rabbinic sources or traditions. A final *caveat*: similarities and parallels between Jewish and Christian texts from late antiquity do not necessarily point to direct influences, as we deal with two traditions both rooted in Biblical exegesis. Moreover, the sustained research will have to deal with the *Sitz im Leben* of mystical traditions among Jews and Christians in late antiquity. Texts out of context are meaningless. The really significant questions relate to the function of these texts in religious praxis, and what we should seek to understand better ultimately forms a puzzling chapter in the history of religious dynamics between Jews and Christians.

⁴⁹ Mimra III, 24, in *Théodore bar Koni*, Livre des Scholies (Recension de Séert), transl. T. Hespel et R. Draguet (CSCO 431–432, Scriptores Syri 187–188, Louvain 1981–82) I 159.

Werner Beierwaltes

Plotins philosophische Mystik und ihre Bedeutung für das Christentum

I.

„Philosophische Mystik“ ist kein spezifischer Bereich innerhalb von Plotins Philosophie, sie ist vielmehr Ausdruck von deren Grund-Intention¹. Diese ist nicht verstehbar als ein Versuch, die Wirklichkeit in einem geschlossenen „System“ objektivierend darzustellen, das primär die Erscheinungs- oder Wirkformen von Seinsprinzipien verdeutlicht; Plotins Philosophieren will vielmehr primär eine *Lebensform* sein, die sich von einem umfassenden Grund der Wirklichkeit her bestimmen und leiten läßt². Plotin denkt diesen Grund aus der platonischen Tradition heraus als das *Eine*. Dieses ist freilich nicht ein abstrakter Begriff, der einer Gliederung der vielfältigen, durch Identität und Differenz geprägten Wirklichkeit „diente“, es ist auch nicht erste „Zahl“, die in ihrer Entfaltung eine mathematisch geordnete Struktur des Seienden insgesamt begründete; es ist vielmehr eine in sich

¹ Diese Thematik habe ich einläßlicher und mit den entsprechenden Nachweisen erörtert in: Plotin. Über Ewigkeit und Zeit (Enneade III 7). Übersetzt, eingeleitet und kommentiert (Frankfurt a.M. 1967, ¹1995) 75 ff. („Entzeitlichung des Denkens“). Reflexion und Einung. Zur Mystik Plotins, in: W. Beierwaltes, H. U. von Balthasar, A. M. Haas, Grundfragen der Mystik (Einsiedeln 1974, ²2002) 9–37. Henosis, in: Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte (Frankfurt a.M. 1985) 123–154. Plotins philosophische Mystik, in: Grundfragen christlicher Mystik, hrsg. von Margot Schmidt in Zusammenarbeit mit D. R. Bauer (Stuttgart 1987) 39–49. Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V 3. Text, Übersetzung, Interpretation, Erläuterungen (Frankfurt a.M. 1991) Index s.v. „Mystik“. Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen (Frankfurt a.M. 2001) bes. 106 ff. – A. H. Armstrong, The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus (Cambridge 1940, Reprint Amsterdam 1967) 44 ff. („There is no doubt that the core of Plotinus’s philosophy, the source of the vitality of this thought, is to be found in his experience of the ‚mystical union‘“); J. Trouillard, Valeur critique de la mystique plotinienne, in: Revue philosophique de Louvain 59 (1961) 431–444; ders., Raison et mystique chez Plotin, in: Revue de Études Augustiniennes 20 (1974) 3–14; P. Hadot, Les niveaux de conscience dans les états mystiques selon Plotin, in: Journal de Psychologie 76 (1980) 243–266.

² W. Beierwaltes, Das Eine als Norm des Lebens. Zum metaphysischen Grund neuplatonischer Lebensform, in: Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens, hrsg. v. Th. Kobusch und M. Erler (München 2002) 121–151.

„seiende“ Wesenheit, die als Grund und Ursprung alles Andere außer ihr aus sich selbst hervorbringt und dieses zugleich in seinem jeweiligen Sein bewahrt. Das Eine ist als dieser Alles aus sich hervorgehen lassende, an seiner eigenen Fülle uneingeschränkt teilgebende Eine Grund zugleich das *Gute*. Der aus ihm entspringenden Entfaltungsbewegung „antwortet“ die Hinwendung des Gegründeten in je verschiedener Form auf den Ursprung selbst, so daß der seinskonstitutive Anfang zugleich das Ziel der von ihm ausgehenden Bewegung ist. Diesen „großen“ Kreisgang des Seienden im ganzen, der im Einen/Guten sein Zentrum hat, ahmt der Mensch je in sich nach – er wird zum Prinzip und Ziel seiner eigenen Lebensbewegung, oder, realistisch gesagt: Er *soll* diesen zum Maß für eine ihn erfüllende Gestalt bewußten Lebens nehmen. Dies aber heißt: Denken des Einen und Erfahrung von dessen absoluter Einheit wird dem Menschen zum Impuls oder Medium, in immer intensiverer Steigerung seines denkenden Bewußtseins mit sich selbst einiger zu werden, um in eben diesem Prozeß des Einen selbst als des Grundes seines eigentlichen oder wahren Selbst gewahr zu werden, es zu berühren, sich mit ihm zu einen. Sammlung oder Konzentration des Denkens auf sich selbst also und damit *in* ihm selbst auf seinen eigenen Grund, Sammlung des bewußten Lebens auf das gründende Zentrum des Einen Ursprungs, macht die Grundform philosophischen Lebens aus: In ihm soll der vielfältige Sinn von Einheit erfahren und begriffen werden. Es ist in allen seinen Phasen und Bereichen ein „Leben gemäß dem Einen“ oder *soll* dies sein.

Wenn das Eine/Gute bestimmendes Maß und geleitendes Ziel der Lebensbewegung ist, dann ist es ganz folgerichtig, wenn der Mensch seine ganze Denkanstrengung auf die Erkenntnis, das Begreifen – soweit dies möglich ist – des Einen richtet, um diese seine Einsicht in das Eine zur Maßgabe seines *Handelns* zu machen. Dieser lebenslang ständig sich wiederholende und *in* der Wiederholung seine innere Einheit und geistige Kraft steigernde Prozeß vollzieht sich – im Sinne Plotins – als Rückgang des Denkens in sich selbst und als innerer Aufstieg zum Ersten und Höchsten, welches das Eine ist. Auf beiden Wegen zum Einen hin befreit sich das denkende Bewußtsein von den Phänomenen der Vielheit und des Anderen (*ἀφαιρέσις ἀλλοτριού παντός*³): im Gewahrwerden und Sichrichten auf Formen der Einheit in der Seele und in deren unmittelbarem Grund, dem Geist, befreit es oder distanziert es sich von den Möglichkeiten der Zerstreung ins Viele, die sich etwa durch die Verstrickung in unkontrollierte Emotionalität, in auf den Körper fixierenden Leidenschaften und unbegriffenen Vorstellungen zeigen. In dieser umfassenden Abstraktionsbewegung und in einer dadurch wachsenden Ent-Differenzierung seiner selbst entdeckt das Denken – aus der Tätigkeit des argumentativ schlußfolgernden, die sinnlichen Erfahrungen auf den Begriff bringenden Analysierens heraus – in sich sein *wabres Selbst*⁴: den nicht mehr diskursiv verfahrenen Geist *in* der Seele als deren unmittelbaren Grund. Die Seele „stellt“ diesen

³ I 2,4,6.

⁴ Vgl. *Beierwaltes*, Das wahre Selbst (wie Anm. 1) bes. 84 ff.; Selbsterkenntnis (wie Anm. 1) Index s.v. „Selbst“, „Selbsterkenntnis“, „Transformation“.

ihren Grund nicht bloß objektivierend „fest“, sondern dieses ihr Erkennen ihres wahren Selbst, ihre Selbsterkenntnis, ist zugleich eine ontologische Selbst-Steigerung, eine Transformation in das Erkannte selbst oder in das als Selbst Begriffene; sie *wird* das, was sie – ihr zunächst unbewußt – immer schon *ist*: *Geist* (Nus). Plotin hat dies mit dem diesen Vollzug anzeigenden Terminus benannt: $\nu\omicron\omega\theta\eta\nu\alpha\iota$, „Geist geworden sein“⁵. Diese denkende Erhebung oder Transformation in das eigene wahre Selbst ist ein spürbarer Fortschritt auf dem Weg zum absoluten Einem selbst, weil sich im Geist eine höhere, mit sich selbst einigere reflexive Form von Einheit realisiert als sie das diskursive Denken nur in sich genommen darstellt. Während die Seele ihre eigene Einheit im Begreifen der sinnlichen Erfahrungen, im aktiven Zusammenhang der Erkenntniskräfte und in der ordnenden Kritik der Affekte jeweils vollzieht, ist Geist in sich Einheit durch oder als zeit-freie Reflexivität allein. Er ist vom Einem selbst, seinem Ursprung, als in sich differenziertes, vielheitliches Sein gegründet, das, aus dem Einem hervorgegangen, sich auf diesen seinen Ursprung unmittelbar zurückbezieht und sich dadurch zu sich selbst als einer gegenüber dem Einem eigenen Wesenheit begrenzt. Dieser Rückbezug auf das Eine *ist* Denken oder Reflexion. Im Denken des Einem denkt das Denken des Geistes zugleich sich selbst: die eigene reflexive Tätigkeit *und* die „Gegenstände“ des Denkens, das von und in ihm Zu-Denkende und Gedachte. Dieses ist ein in sich vielfältiges Sein – die Ideen, die eindeutig von und in einem denkenden „Subjekt“ gedacht werden, ohne zeitliches Nach- und Außereinander als eine in sich gefügte Einheit, in der Alles zugleich Denkendes *und* Gedachtes ist. Das in sich durch Denken zur höchstmöglichen Einheit gefügte Viele – das Sein der Ideen – ist der Identifikationspunkt des Denkens: Gemäß dem von Plotin aufgenommenen Identitäts-Satz des Parmenides („Denken und Sein sind das Selbe“) ist das aus dem Einem hervorgegangene Sein Denken und eben dieses Denken ist Sein, indem es dieses, sich mit ihm identifizierend, selbst denkt. Geist also ist aufgrund dieser Identität der denkend sich mit sich selbst einende Selbstbezug des Seins, die Selbstgegenwart des Denkens im Sein oder die Selbstvermittlung von Sein durch oder im Denken. „Eins zugleich ist dann Alles: Geist, Denken, das Gedachte. Wenn nun sein Denken das Gedachte ist, das Gedachte aber er selbst, dann wird er selbst sich selbst denken; denken wird er nämlich durch das Denken, das er selbst ist, und er wird das Gedachte denken, das er selbst ist. In beiderlei Weise wird er demnach sich selbst denken: Sofern er selbst das Denken ist, und sofern er selbst das Gedachte ist, das er durch das Denken denkt, welches er selbst ist.“⁶ In einer Fortbestimmung des aristotelischen Gedankens, daß die Wirklichkeit des Geistes als das göttliche Denken des Denkens *Leben* ist⁷, führt Plotin „Leben“ als die vermittelnde Kraft für die Identität von Denken und Sein ein. Dieses Leben *ist* Den-

⁵ Vgl. *Beierwaltes*, Selbsterkenntnis (wie Anm. 1) 107²¹.

⁶ V 3,5,43–48 (S. 29 meiner Übersetzung).

⁷ Met. 1072 b 27; 1074 b 34 f.

ken⁸. Es zeigt an, daß die Identität von Denken und Sein keine leere, formallogische oder tautologische Identität ist, sondern eine in ihrem Selbst-Stand bewegte, *dynamische* Identität des Seins durch Denken⁹. Geist ist dynamische Identität als die in sich einige triadische Selbstdurchdringung von Sein-Leben-Denken. Sie gründet als reflexive Bezüglichkeit die höchstmögliche Einheit *in* der Vielheit oder aus ihr heraus, Identität *in* oder *trotz* der Differenz.

Diese Drei-Einheit des Nus ist zu ihrer Selbstbegrenzung, Selbstidentität und Selbstgegenwart instande durch ihren zeit-freien Bezug zum Einen selbst und die geistspezifische Präsenz des Einen in ihr; sie ist Bild oder „Spur“ des Einen selbst im Bereich der Andersheit.

Für die *Seele* aber heißt Geist-Werden, diese ihr gegenüber intensivere Form von Einheit, die *über* ihr ist, *in* ihr selbst denkend zu erfahren und zu vollziehen, durch die denkende Einung mit dem absoluten Nus in und mit sich selbst einiger zu werden. Diese Form der Einung ist die notwendige Voraussetzung für die Einung mit dem Einen selbst, dem Ersten, unhintergreifbaren Grund und Ursprung von Geist *und* Seele. Einung mit ihm aber ist das Ziel und die Vollendung des (geforderten) inneren Aufstiegs. Sie ist nicht unmittelbar, sozusagen durch einen Sprung ins Absolute zu erreichen, sie wird vielmehr durch den Übergang des Denkens in die absolute Selbstreflexion vermittelt.

Das *Eine* ist in einer negativ ausgrenzenden, rudimentären und zugleich umfassenden „Definition“ das Nicht-Viele (Ἄ-πόλλων), Ausschluß jeglicher Vielheit. Dies heißt: das Eine ist nichts von all dem, was es selbst gründet, daher als das „Nichts von Allem“ (οὐδὲν πάντων) zurecht benannt: nicht Nichts per privationem, sondern – paradox gesagt – das Nichts der Fülle, des von allem Vielheitlich-Seienden Verschiedene (ἕτερον πάντων), analog der platonischen Bestimmung des Guten¹⁰ „über“ Alles hinausgehoben oder „jenseits [*ἐπέκεινα*] von Allem“: die absolute Differenz und absolute Transzendenz. Als das von Allem Verschiedene ist es „vor“ jedem bestimmten, abgegrenzten und abgrenzenden „Etwas“-Seienden (πρὸ τοῦ τι)¹¹, daher grenze-los und ohne einschränkende Gestalt, unendlich seiner Mächtigkeit nach (δυνάμει)¹². Da das Eine *vor* jeder Differenz ist und damit *in* sich auch keine Unterschiedenheit haben kann, die als Grundzug von Vielheit es selbst aufhobe, muß es auch ohne eine ihm innerliche Relationalität sein; deshalb kann es auch nicht in der Weise denken, daß es auf ein ihm gegenüber Anderes „gegenständig“ in ihm selbst sich bezöge. Plotin sieht dies nicht als Einschränkung oder als „Wesens“minderung des Einen, sondern denkt die Diffe-

⁸ Stellen in *Plotin*, Über Ewigkeit und Zeit (vgl. Anm. 1) 32, 74.

⁹ Zum plotinischen Konzept einer „dynamischen Identität“ vgl. *Plotin*, Über Ewigkeit und Zeit (wie Anm. 1) 21–39, 149–155. Weiterhin mein Buch *Identität und Differenz* (Frankfurt a. M. 1980) 29 ff. und *Das wahre Selbst* (wie Anm. 1) 16–83 über die das Sein und Denken des Geistes charakterisierenden „Identitätssätze“.

¹⁰ Resp. 509 b 9.

¹¹ Vgl. *J.-M. Narbonne*, Hénologie, Ontologie et Ereignis (Plotin – Proclus – Heidegger), (Paris 2001) 89 ff.

¹² VI 9,6,10f: ἀπειρον ... οὐ τῷ ἀδιεξίτητῳ ἢ τοῦ μεγέθους ἢ τοῦ ἀριθμοῦ, ἀλλὰ τῷ ἀπεριλήπτῳ τῆς δυνάμεως.

renz- und Relationslosigkeit als die absolute Form von Einheit, die über dem Denken des Nus vielleicht doch die in sich einigste Kraft des Denkens ist (als ὑπερόνησις¹³).

Wenn Denken und Sprache jeweils nur Etwas denken und aussprechen können, so ist das Eine als Nicht-Etwas auch nicht angemessen denkbar und sagbar, *so wie es in sich selbst ist*. Wenn aber Denken und Sprechen sich der an sich stärksten Wirklichkeit vergewissern, sich ihr nähern und letztlich in sie übergehen wollen, dann bleibt dem Denkenden und Sprechenden nur die Methode einer radikalen *negativen Dialektik*: In einer das Zentrum des Denkens umkreisenden Ausgrenzung spricht diese dem Einen alle Bestimmungen ab, die dem kategorial und begrifflich Faßbaren zukommen. Sie sagt also nur, was das Eine *nicht* ist, ohne freilich es in seiner wirklichen Einheit und Dynamis zu depotenzieren. Negation des von ihm Differenten ist vielmehr zugleich Steigerung des Bewußtseins von der Einheit des Einen als der schlechthin absoluten.

Das Eine als absolute Form von Einheit ist mit der höchsten Form von *Göttlichkeit* identisch – es ist als das Erste schlechthin auch der „erste“ Gott, dies im vergleichenden Blick auf den Nus, welcher den dem Einen nachgeordneten Bereich des göttlichen Seins realisiert¹⁴. In dieser Identität gründet der „theologische“ oder „religiöse“ Charakter, den das negierende Umkreisen des Einen selbst bestimmt.

Negative Dialektik, die im späteren Neuplatonismus noch in eine Negation der Negationen fortgeführt wird¹⁵, ist platonischen Ursprungs: Sie ist die alle Aspekte bestimmende Denkform einer metaphysischen Deutung der Ersten Hypothese des platonischen „Parmenides“, an deren Ende der Satz über das Erste Eine steht: „Es ist noch nicht einmal das Ist“¹⁶, es kommt ihm also noch nicht einmal „sein“ als das allgemeinste aller möglichen Prädikate zu.

Annäherung, Berührung, Teilhabe, Zusammensein, Identität und Einung mit dem Einen selbst – all dies sind plotinische Termini mit einer gewissen Überbietungstendenz – setzt eine solche Reflexion auf die „Negativität“ des Einen voraus. Sie entspricht der zuvor für das Geist-Werden bestimmenden Transformation ins Ziel des Denkens durch eine totale Entzeitlichung, Entdifferenzierung und Ent-Bildung des Denkens und damit seiner Selbstaufhebung: Bis zur Spitze des Begreifbaren im Begriff voranzugehen – über ihn nicht-begreifend hinaus; das Leitend-Bewegende im Menschen ist in dieser „Dimension“ daher nicht mehr der „vernunfthafte Geist“ (νοῦς ἔμψυχον), sondern der „liebende Geist“ (νοῦς ἔρωον) – gemäß einer Metapher in Platons „Symposion“ (203 b5): „trunken vom

¹³ Vgl. VI 8, 16, 32.

¹⁴ Vgl. z. B. I 6,7,9. I 8,2,1 ff. 25. 28 ff.: Bezug zur Stufung der drei „Könige“ in dem pseudo-platonischen Zweiten Brief. V 5,3,4–6. VI 5,12,32 ff. Dazu *Beierwaltes*, Das Eine als Norm des Lebens (wie Anm. 2) 138 ff. und: Plotins Theologik, in: Das Denken in den Wirren unserer Zeit. Festschrift zum 80. Geburtstag von Mihailo Djurić, hrsg. v. D. N. Basta und Č. D. Koprivica (Beograd 2005) 37–55.

¹⁵ *Proclus*, in Parm. VII (Klibansky-Labowsky) 76,6, und unten S. 92.

¹⁶ *Plotin* VI 7,38,1 (Plat. Parm. 141 e 9f.).

Nektar“, die innere Selbst-Differenzierung des Denkens übersteigend im Zusammenwirken von eigener einender Dynamik und einender Anziehungskraft des Einen selbst (VI 7,35,24; 37). Nur nicht-denkend, in der Aufhebung gegenständlichen Sehens in ein differenzloses Schauen ist die Einung mit dem in sich selbst un-unterschiedenen Einen zu erfahren.

Die Einung mit dem Einen entspringt einer Grenzerfahrung der menschlichen Reflexivität, sie führt das Denken keineswegs zu einem Absturz ins Irrationale oder in dumpfe Unmittelbarkeit, sie öffnet es vielmehr dem ihm Inkommensurablen, das gleichwohl der Grund zu seiner, des Denkens, ureigener Möglichkeit *und* zu deren Aufhebung zugleich ist. Das Eine als „Wurzel der Seele“¹⁷ ist uns – über weite Zeitstrecken hinweg unbewußt – gegenwärtig, konstitutiv für die Möglichkeiten unseres Wesens; es liegt freilich an uns selbst, dieses Bild oder diese Spur des Einen in uns zu realisieren, zu „gebrauchen“, das, was uns eigentlich „zur Hand“ (πρόχειρον) ist, als unser eigenes Zentrum uns selbst bewußt zu machen, um es mit dem Zentrum des Ganzen, dem Einen/Guten, zu verbinden (κέντρον κέντρον συνάψας¹⁸), also selbst den Ursprung in uns in den absoluten Ursprung¹⁹ im Vollzug der universalen ἐπιστροφή zurückzuführen. Die Lebensbewegung der Entdifferenzierung und Abstraktion (nicht die logische, sondern lebensgeschichtliche ἀφαιρέσις) folgt von ihrem Anfang bis zu ihrem Ende – sich steigernd, das Viele in sich stetig ausgrenzend – dem mystischen Imperativ Plotins: ἄφελε πάντα, „Tu *Alles* weg“, „Laß ab von *Allem*“²⁰, um die dem Einen selbst sich anmessende *Gelassenheit* als die Höchstform „guten, wahrhaften Lebens“ zu gewinnen. Die Einung mit dem Einen, ermöglicht durch einen aktiven Selbstüberstieg des Denkens ins Gelassen-Sein, ist nur in Paradoxien beschreibbar: „So ist denn dort oben vergönnt, Jenen (das Eine) und sich selbst zu sehen, soweit ‚Sehen‘ dort das Rechte ist, sich selbst durchglänzt, erfüllt von geistigem Licht, vielmehr *das Licht selbst*, rein, ohne Schwere, leicht, Gott geworden – nein: Gott *seiend*“²¹. Durch die Aufhebung des gegenständlichen Sehens oder durch das Sich-Einstellen einer „anderen (von Plotin nicht weiter charakterisierten, intuitiven) Weise des Sehens“²² ist auch Sehen (ἰδεῖν, ὄραν, βλέπειν) oder Schauen (θεᾶ, θεάμα, θεατής, θεᾶσθαι) des Einen nicht der angemessene Ausdruck für die Weise der Einung: Statt vom immer noch Differenz suggerierenden „Geschauten“ sollte man, so Plotin, eher vom „Geeinten“ sprechen: μὴ ἕωραμένον, ἀλλ’ ἡνωμένον²³. In dieser Einung verschmilzt das Licht des Denkens, sich aufhebend, mit dem Licht des Einen zu einer unterschiedslosen Einheit.

¹⁷ VI 9,9,2.

¹⁸ Ebd. 10,17; 8,19f.

¹⁹ 2,35f.

²⁰ V 3,17,38. *Beierwaltes*, Selbsterkenntnis (wie Anm. 1) 250–253; Denken des Einen (wie Anm. 1) 144f.

²¹ VI 9,9,55–58.

²² VI 9,11,22f: ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν. I 6,8,25f: μὴ βλέπειν. ἀλλ’ οἷον μύσαντα ὄψιν ἄλλην ἀλλ’ ἄξασθαι.

²³ VI 9,11,6. *Beierwaltes*, Denken des Einen (wie Anm. 1) 144.

Diese Einung durch eine „andere (Differenz-freie) Weise des Sehens“ begreift Plotin auch als *Ekstasis*²⁴, „Hingabe seiner selbst“ (ἐπίδοσις αὐτοῦ²⁵), als unvermitteltes „Aufnehmen“ (παρὰδοχή²⁶) des An-sich-Unmittelbaren. Emphatisch angezeigt wird durch „Ekstasis“ das Extreme, das aus den geläufigen Lebens- und Denkbezügen im zeitlosen Augenblick sich Heraushebende dieser Erfahrung der Einheit oder Identität mit dem eigenen Ersten Grund und Ursprung.

Die Unterschiedslosigkeit und die darin entstehende Identität im Vorgang der Einung könnte den Gedanken nahelegen, daß der sich mit dem Einen Einende in seiner *Individualität* in das Eine selbst aufgehoben oder im Sinne einer „annihilation mystica“ gänzlich als er selbst ausgelöscht würde, wenn man folgenden Satz Plotins hört: Das Gesehene aber sieht der Sehende in jenem Augenblick (der Einung) nicht „– die Rede ist freilich kühn –, unterscheidet es nicht, sondern ist gleichsam ein Anderer geworden, nicht mehr er selbst und nicht sein eigen, ist einbezogen in die obere Welt und jenem Wesen (dem Einen) zugehörig, und so ist er Eines, indem er gleichsam Mittelpunkt mit Mittelpunkt zusammenfügt“²⁷. Im selben Kontext findet sich jedoch auch die Aussage: „Die Natur der Seele wird (in diesem Identifikationsgeschehen) nicht in das schlechthin Nicht-Seiende übergehen“; sie gelangt „auch nicht zu einem Anderen (ihrer selbst), sondern *zu sich selbst*, und so kann sie, da sie nicht in einem Anderen ist, nicht in einem Nichts sein, sondern *nur in sich selbst*“²⁸. Das Eine ist in der Einung für die Seele kein ihr gegenüber „Anderes“ mehr, in das sie noch gelangen könnte, sondern das mit ihr Identische, sozusagen *ihre eigene* Identität. Ich denke: Beide Aspekte, wie sie sich in den beiden Sätzen zeigen, schließen sich gegenseitig nicht aus: Der sich mit dem Einen Einende wird oder *ist* das *Eine* selbst als *er* selbst. Dieser Identifikationsakt vollzieht sich freilich nicht auf eine durch die Umformung bleibende Kontinuität²⁹ hin, sondern als ein Hingerissenwerden³⁰ in den „Stand“ des Einen im zeitlosen *Augenblick* (ἐξαιφνης) – analog dem zuvor genannten Gott-Werden oder vielmehr Gott-*Sein*: Henosis als Theosis eines Menschen, der aus dieser augenblickhaften Erfahrung seiner höchsten Möglichkeit wieder zurückgehen muß in ein primär durch die Phänomene der Vielheit bestimmtes, aber durch die Erfahrung der absoluten Einheit des Einen sicher auch *verändertes* Leben.

²⁴ VI 9,11,23.

²⁵ VI 9,11,23. VI 7,35,21 f.

²⁶ VI 7,35,22.

²⁷ VI 9,10,11 ff. – *Dionysius*, De divinis nominibus VII 1; 194,14 f.: Eine Berührung des Göttlichen (und eine Einung mit ihm) ist nur möglich, wenn wir „selbst ganz aus dem Ganzen unserer selbst heraussteigen (ἐξισταμένους) und ganz (als Ganze) Gott gehören (*Plot.* VI 9,10,16: κάκεινου γενομένου); denn es ist besser Gott zu gehören (Gottes zu sein) und nicht sich selbst“. (Vgl. das plotinische Gott-Werden oder Gott-*Sein* des sich mit dem Einen einenden Menschen, Anm. 21.) Auch De Mystica Theologia I 3; 144,12 f.: πᾶς ὢν τοῦ πάντων ἐπέκεινα καὶ οὐδενός, οὐτε ἑαυτοῦ οὐτε ἑτέρου.

²⁸ VI 9,11,38–40.

²⁹ VI 9,10,2: τὸ συνεχές... τῆς θείας.

³⁰ VI 9,11,12: ἀρπασθεῖς. VI 7,36,17: ἐξενεχθεῖς – „hinausgetragen“.

II.

Die Formulierung meines Themas stellt einen Blick auf die Bedeutung philosophischer Mystik in der Gestalt neuplatonischen Denkens für die *christliche* Mystik oder die *mystische Theologie des Christentums* in Aussicht. Zumindest den Umriss dieser Fragestellung kann ich jetzt durch einige Hinweise verdeutlichen.

Abgesehen von den unterschiedlichen, reich differenzierten Ausprägungen sind für eine Form von genuin christlicher Mystik etwa diese Grundzüge bestimmend³¹: In ihr – als Erfahrung oder Theorie dieser Erfahrung – bleibt Gott zwar der in seinem wahren Sein Unsagbare. Die mystische Erfahrung aber ist durch die *Inkarnation des Gottes in Christus* initiiert und geleitet, durch seine Selbstoffenbarung als Wort (Logos, Verbum divinum), Wahrheit und Liebe, die den Menschen zur Hinkehr in diese Manifestation Gottes bewegen, ihn eine Einung mit ihm ersehnen lassen. In ihr wird die Differenz zwischen Gott und Mensch in die Drei-Einheit von „Vater-Sohn-Heiliger Geist“, das absolute Geschehen der göttlichen Liebe, gnadenhaft „aufgehoben“³². Der Weg in die Einung konkretisiert sich genuin christlich auch in der „personalen Erfahrung“ des Heilsgeschehens: des Kreuzes und der Auferstehung Christi und des Erfülltwerdens durch den Heiligen Geist. Neben der Kreuzes-Mystik ist die Braut-Mystik als ein Paradigma christlicher Mystik oder christlicher mystischer Theologie zu bedenken: Sie entspringt einer allegorischen („mystischen“, im Sinne des vierfachen Schriftsinnes) Auslegung des Hohenliedes (Canticum Canticorum)³³ als der Liebes-Beziehung zwischen Christus dem Bräutigam und der Seele als seiner Braut. Gerade die Erfahrung dieses Verhältnisses und ihre facettenreiche Beschreibung seit der griechischen Patristik hat den affektiven Grundzug christlicher Mystik intensiviert, ohne die reflexiven Momente in ihr zu verdrängen.

Für meine Hinweise auf die sachlich bedeutsame Verbindung christlicher Mystik mit der philosophischen konzentriere ich mich auf *Dionysius Areopagita*. Seine Gedanken stellen allerdings nicht das charakteristischste Paradigma christlicher Mystik dar; an seiner „Mystischen Theologie“³⁴ indes läßt sich zum einen besonders einleuchtend zeigen, wie sein Denken (auch) als eines *Mystologen* oder

³¹ Ich folge hier in Einigem von *Balthasar, Haas*, Grundfragen der Mystik (wie Anm. 1) 41 ff., 59 ff.

³² Für Bonaventura z.B. unter diesem Aspekt vgl. *Beierwaltes*, Denken des Einen (wie Anm. 1) 385–423. Platonismus im Christentum 85–99 („Güte als Grund der Trinität“).

³³ Vgl. z.B. *U. Köpf*, Hoheliedauslegung als Quelle einer Theologie der Mystik, in: Grundfragen christlicher Mystik (wie Anm. 1) 50–72. – Paradigmatisch zur Christus- und Braut-Mystik des Bernhard von Clairvaux und des Wilhelm von St. Thierry: *K. Ruh*, Geschichte der abendländischen Mystik, 4 Bde. (München 1990–1999) I 234 ff., 294 ff. – das Werk im ganzen ist ein Thesaurus für die Phänomenologie und die historischen Gestalten christlicher Mystik.

³⁴ Als Sachterminus *und* als Titel eines seiner Werke verstanden. Kritischer Text, der den der *Patrologia Graeca* 3 ersetzt: *De Mystica Theologia* (MT) in: *Corpus Dionysiacum* II, hrsg. v. *G. Heil* † u. *A. M. Ritter* (Berlin 1991) 139–150.

*Mystagogen*³⁵ wesentlich durch neuplatonische Philosopheme geprägt und bewegt ist, zum anderen hat seine „Theologia Mystica“ einen unabsehbaren Einfluß auf die Entwicklung und die Intensivierung des Christlichen in der christlichen Mystik bis zur Neuzeit hin ausgeübt – auf Meister Eckhart, Johannes Tauler, Johannes Ruusbroec, Nicolaus Cusanus und Johannes vom Kreuz – um nur diese zu nennen³⁶. Die gestaltgebende Wirkung des Dionysius hängt wesentlich damit zusammen, daß an seiner durch die Acta Apostolorum (17,34) suggerierte „Apostolizität“ trotz gelegentlich ihr gegenüber geäußelter Skepsis bisweilen geradezu penetrant festgehalten wurde³⁷. Seine persönliche Identität blieb freilich bisher in einem Wust von Vermutungen ungeklärt; daß er wohl ein syrischer Mönch des anfangenden 6. Jahrhunderts gewesen ist, entspricht einem gegenwärtigen Minimalkonsens.

Die philosophische Gedankenstruktur in seinem Werk – insbesondere in „De divinis nominibus“ und „De mystica Theologia“ – verdankt er – ohne daß er selbst dies je preisgegeben hätte oder seine Rezipienten, durch den Glauben an seine Apostelgleichheit gehalten, ihren Ursprung hätten realisieren können oder wollen – historisch direkt aufzeigbar weitgehend der Philosophie des Proklos³⁸. Dieser wiederum vermittelt, trotz mancher Differenzen, die Grundgedanken des Plotin über das Eine und über dessen begriffliche *und* überreflexive Aneignung dem späteren Neuplatonismus. Daher ist es nicht nur legitim, sondern geradezu notwendig, die Verbundenheit von Proklos zu Plotin in einer Analyse des dionysischen Denkens bewußt zu halten.

Meine Überlegungen zur Bedeutung der philosophischen Mystik Plotins und der dieser entsprechenden Konzeptionen des Proklos richten sich vor allem auf „De mystica Theologia“, ohne daß ich dadurch die Gedankenzüge in diesem Opusculum eximium von den anderen größeren theologischen Werken isolieren würde³⁹, denn auch in ihnen dient die Erkenntnis der hierarchisch strukturierten

³⁵ K. Rub, Die mystische Gotteslehre des Dionysius Areopagita. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1987, Heft 2 (München 1987), aufgenommen in die „Geschichte der abendländischen Mystik“ (wie Anm. 33) I 31–82. A. M. Haas, Was ist Mystik?, in: Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984, hrsg. v. K. Rub (Stuttgart 1986) 319–341, 326ff.; ders., Gottleiden – Gottlieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter (Frankfurt a. M. 1989) 23–44.

³⁶ Varii auctores, in: Dictionnaire de Spiritualité III (Paris 1957) 358–378. – Zu Johannes vom Kreuz vgl. den Beitrag von Alois M. Haas in diesem Bande.

³⁷ Lorenzo Valla allerdings widersprach dieser Fiktion (1457) ganz offen: Ergo hic Dionysius erat Ariopagita (dies heißt: Richter im Arcopag), sicut Romae aliquis centumvir... Denique hic Dionysius an aliquis scripserit, incertum est, cuius neque Latini, neque Graeci meminerunt. Ac ne ipse quidem Gregorius indicat fuisse illum areopagitam, qui hos libros qui in manibus versantur, scripserit, quorum authorem quidam nostrae aetatis eruditissimi Graeci colligunt fuisse Apollinarem (*Laurentii Vallae*, viri tam graecae quam latinae linguae doctissimi, in novum testamentum annotationes, apprime utiles [Basileae 1526] 183f.).

³⁸ Hierzu mein Kapitel „Dionysios Areopagites – ein christlicher Proklos?“, in: Platonismus im Christentum 44–84, und „Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius“, ebd. 130–171.

³⁹ Dionysius bestimmt selbst den Kontext seiner Schrift gegenüber seinen (wahrscheinlich fiktiven, jedenfalls uns nicht erhaltenen) „Theologischen Entwürfen“, der Schrift über die

Wirklichkeit und die Reflexion auf die Gottesprädikate (oder die „göttlichen Namen“) der Lebensform, die in der mystischen Einung mit dem Einen und Drei-Einen Gott in ihre Vollendung gelangt. Den neuplatonischen Weg des inneren Aufstiegs aus dem Bereich der Vielheit heraus in eine immer intensivere Einheit von Sein und Leben hinein – durch Reinigung, denkende und ethische Selbstdurchleuchtung und Anähnlichung an Gott bis zur „Theosis“ – hat Dionysius zu einem universalen Prinzip der Wirklichkeit gemacht und ihn für den Menschen in den Dreischritt von „Reinigung-Erleuchtung-Vollendung“ (purgatio-illuminatio-perfectio) systematisiert. Als einigermaßen scharf umrissene Konzeption einer ‚triple via‘ hat sie einen wesentlichen Grundzug mittelalterlicher Mystik geprägt⁴⁰.

Das den Weg dieses Dreischritts Bestimmende ist die von mir im neuplatonischen Kontext skizzierte Abstraktions- oder Befreiungsbewegung des Denkens, die durch Begriff-übersteigende Ekstasis in die Henosis und damit in die reine Gelassenheit führt, welche *auch* das Denken läßt. Dionysius charakterisiert eben diesen Weg wie Plotin als ἀφαίρεσις mitsamt ihren sinn gleichen Termini⁴¹. Wie Plotin macht er die Methode dieses geistigen „Wegnehmens“ oder „Aufhebens“ des Äußerlichen und Vielheitlich-Seienden insgesamt in sich steigernde Formen der Einheit plausibel durch den Vergleich mit der Arbeit des Bildhauers⁴², der die in seinem Material verborgene innere Gestalt und Schönheit zur Erscheinung bringt (τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀναφαίνοντες κάλλος⁴³). Die im Vollzug dieses Weges sich ereignende aktive Selbstüberschreitung des Denkens fordert er in dem Imperativ: ἀγνώστος ἀνατάθητι, „Spanne dich *nicht-erkennend* hinauf“, „Erhebe dich in der Weise des Nicht-Erkennens“ oder des „Nicht-Wissens“ in die Einung⁴⁴.

Den inneren Aufstieg der philosophischen Abstraktionsbewegung formt Dionysius biblisch um durch „Moses“ als Paradigma – Urbild und Vorbild – der Gotteserfahrung⁴⁵: Nach der Selbst-Befreiung von allem Gesehenen – auch den „gött-

„Göttlichen Namen“ und seiner als Text nicht verifizierbaren „Symbolischen Theologie“ im dritten Kapitel der MT, 146,1 ff.

⁴⁰ Dionysische Ansatzpunkte für καθαρισμός-φωτισμός-τελείωσις: De cael. hier. IV 2; 19,1–8. VII 3; 30,23–31,5.

⁴¹ ἀφαιρεῖν, ἀφαίρεσις: MT 142,10f. 145,5. 7f. 11. 147,18f. ἀπολείπειν: 142,6. ἀπολαμβάνειν: 143,16. ἀπολύειν: 144,9. ἀφορίζειν: 143,19. 144,2. ἑκστασις: 142,10. ἐνωθῆναι: 144,14. 147,14. ἔνωσις: 142,8.

⁴² Plot. I 6,9,9–11.

⁴³ MT 2; 145,5ff. Vgl. auch *Dion von Prusa*, Or. Olymp. 44: ... τῆς τέχνης ἀφαιρούσης τὸ περιττόν, ἕως ἂν καταλίπη αὐτὸ τὸ φαινόμενον εἶδος.

⁴⁴ MT 1; 142,8. Aus den vielfältigen geschichtlichen Konkretionen dieses Imperativs in der Entfaltung der mystischen Theologie nenne ich nur den Brief des Nicolaus Cusanus an die Benediktiner-Mönche des Klosters Tegernsee vom 14. September 1453, der die mystische Theologie im Geiste des Dionysius thematisiert: *ignote consurgere* (Autour de la Docte Ignorance. Une Controverse sur la Théologie Mystique au XV^e Siècle, par E. Vansteenberghe, [Münster 1915] 113–117).

⁴⁵ Vgl. K. Rub, Die mystische Gotteslehre (wie Anm. 35) 38 ff. Zuvor bei Gregor von Nyssa in seiner Vita Mosis (hierzu: *Th. Böhm*, Theoria Unendlichkeit Aufstieg, Philosophische Implikationen zu „De Vita Mosis“ von Gregor von Nyssa [Leiden, 1996]).

lichen Lichtern“ und Schaunissen –, dem Gehörten (... ἤχους, λόγους) und Gedachten (νοήσεις), tritt er (oder „taucht“ er) am Ende seines Aufstiegs ein in die „wahrhaft mystische Dunkelheit des Nichtwissens“⁴⁶. Den im alttestamentlichen Exodus⁴⁷ genannten Ort, „wo (der) Gott ist“, oder diesen – Gott – selbst, identifiziert Dionysius mit dem „Jenseits von Allem“ (ὁ πάντων ἐπέκεινα), er benennt also Gott mit dem Prädikat der radikalen Transzendenz, das Plotin und Proklos dem Einen zugeordnet haben⁴⁸. Eintreten aber in die „überhelle Dunkelheit“ des „Ortes“, der Gott selbst ist, kommt einer *Einung* mit ihm gleich⁴⁹.

Gott ist – bei Dionysius alttestamentlich inspiriert – *Dunkelheit*, weil er überhelles, blendendes Licht ist. In seinem 5. Brief (an Dorotheos)⁵⁰ setzt Dionysius die göttliche Dunkelheit des Exodus mit dem „unzugänglichen Lichte“ gleich, „in dem Gott wohnt“, von dem Paulus im I. Brief an Timotheus (6,16) spricht.

Die durch „überhelle Dunkelheit“ paradox ausgesagte Wirklichkeit Gottes meint freilich nicht einen irrationalen und *deshalb* dunklen Un-Grund, sondern eine überrationale Steigerung seiner Lichthaftigkeit. Der alttestamentlichen Leitfigur Moses folgend unterscheidet sich Dionysius hierin (zumindest in seiner Sprache) von Plotin; dieser hat das Eine immer nur als „Sein“ des *Lichtes* und als „Quelle“ alles Lichthaften verstanden.

Das methodische Medium, in dem das Denken an die Grenze des Denkbaren und damit an die Grenze seiner eigenen Möglichkeit reicht, ist die *Negation* aller möglichen oder denkbaren positiven Prädikate von Gott⁵¹. Diese zu einer umgreifenden negativen Theologie erhobene Weise des Sprechens über Gott gründet in der Überzeugung, daß das „Sein“ oder „Wesen“ Gottes, so wie es in sich selbst ist, nicht nur nicht angemessen, sondern schlechterdings nicht denkbar, begreifbar, wißbar und sagbar sei. Diesem Sachverhalt gegenüber ist demnach für ein Denken, dessen höchster und intensivster Gedanke „Gott“ ist, eine Methode der

⁴⁶ MT I; 144,10f. Siehe zu „Dunkelheit“ auch: 142,2. 10. 15. 145,1: ὑπέροφωτος γνόφος. 145, 13f.: ὑπερούσιος γνόφος. 147,9. – *Cusanus*, (wie Anm. 44): intrare umbram et caliginem (114,9). Necessè est mystice theologizantem supra omnem rationem et intelligenciam, eciam se ipsum linquendo, se in caliginem inicere (115,3f.). Nemo potest Deum mystice videre nisi in caligine coincidentie, que est infinitas (116,3f.).

⁴⁷ 19,3: Moses stieg hinauf. – Wolke: 9. 16. 18. 20,18. 20,21: Moses näherte sich der dunklen Wolke, in der Gott war.

⁴⁸ MT I 3; 143,13. 144,13. I 5; 150,9. cp. 5; 163,5. – Zu den proklisch-dionysischen Elementen in dem Hymnus Ὁ πάντων ἐπέκεινα siehe meine Überlegungen in „Platonismus im Christentum“ 55 ff.

⁴⁹ I 3; 144,14. III; 147,14. De div. nom. VII 3; 198,12 ff. μυστική ἔνωσις; ebd. II 9; 134,3 (lateinisch: „unio mystica“). Vgl. hierzu *Ysabel de Andia*, Henosis, L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite (Leiden 1996). – Methode der universalen Abstraktion – logisch-intellektuell und lebensgeschichtlich auf die intensivste Form von „Freiheit“ und Gelassenheit in der Einung hin gehend: ἄνυμεν ἐν τῇ πάντων ἀφαρέσει (198,1).

⁵⁰ 162,3.

⁵¹ Zur Geschichte der negativen Theologie (Platon, Mittlerer und Neu-Platonismus: Plotin und Proklos, Philo Alexandrinus, Gregor von Nyssa, Augustinus, Dionysius, Johannes Scotus Eriugena) vgl. *D. Carabine*, The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena (Louvain 1995).

Annäherung sinnvoller, die letztlich nur sagt, was er *nicht* ist oder was er nicht sein *kann*. Dieser negierende Zugang zu dem das Denken bewegenden zentralen Gedanken vollzieht sich als ein ständiges Umkreisen und Ausgrenzen des göttlichen „Über-Seins“, des göttlichen *Nichts*: Es ist dies das Nichts all dessen, was von ihm verneint wird, was es jedoch als produktive Über-Fülle auf *seine* Weise, d. h. als absolutes Nichts, in sich selbst hat.

Damit negative Theologie trotz ihres ausgrenzenden Umkreisens nicht die höchste Angemessenheit gegenüber dem schlechterdings Un-Sagbaren suggeriere, hebt Dionysius auch die Negationen durch Negation auf: Gott ist als das „Jenseits von Allem“ auch über Zuspochen *und* Absprechen hinaus; *Negation der Negation* – reflexiv dem Einen Ursprung am nächsten – führt konsequent in die Selbstaufhebung des Denkens und damit ins Schweigen. Diese Bewegung entspricht genau dem proklischen „per negari remove abnegationes“⁵². Das Ende der dionysischen Schrift über die „Mystische Theologie“ stellt die Verschränkung von Affirmation und Negation *und* deren beider Aufhebung eindeutig vor: Gott, die Ursache von Allem, „ist weder Seele noch Geist, auch besitzt sie weder Einbildungskraft oder Meinung oder Sprache [λόγος] oder Denken; sie *ist* auch nicht Sprache oder Denken, noch wird sie ausgesprochen noch gedacht; sie ist weder Zahl noch Ordnung, noch Größe oder Kleinheit, noch Gleichheit oder Ungleichheit, noch Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit. Sie steht auch nicht (*ist* nicht Stand in sich) noch bewegt (verändert) sie sich, noch hält sie Ruhe; sie besitzt auch keine Macht, noch *ist* sie Macht oder Licht; sie lebt auch nicht und ist nicht Leben; weder Sein (Wesen) ist sie noch Ewigkeit noch Zeit; von ihr gibt es weder eine geistige Berührung noch ein Wissen; weder Wahrheit ist sie noch Königsherrschaft noch Weisheit, sie ist weder Eines noch Einheit, auch nicht Göttlichkeit oder Gutheit; auch nicht Geist ist sie, so wie wir ihn kennen, nicht Sohnschaft, nicht Vaterschaft, nicht irgend etwas anderes von dem, was uns oder irgendeinem anderen Wesen bekannt ist; sie ist nicht Etwas vom Nicht-Seienden, aber auch nicht Etwas vom Seienden, weder erkennt das Seiende *sie*, wie sie selbst ist, noch erkennt sie selbst das Seiende, wie Seiendes ist; es gibt keine Aussage über sie noch Benennung noch Erkenntnis von ihr; weder ist sie Dunkelheit noch Licht, weder Irrtum noch Wahrheit; man kann ihr weder überhaupt etwas zusprechen noch absprechen, sondern, wenn wir ihr etwas von dem, was nach ihr ist, zusprechen oder absprechen, dann sprechen wir nicht ihr selbst etwas zu oder ab, da sie über jeglichem Zuspochen die vollständige und (in sich) einige Ursache von Allem ist, und über allem Absprechen ist sie der Überschwang (ὑπεροχή) des von Allem einfachhin Gelösten („Absoluten“) und jenseits des Ganzen.“⁵³

⁵² In Parm. VII 76,6. Platonismus im Christentum 53 ff. Über das Schweigen als Vollendung des Denkens vgl. W. Beierwaltes, Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik (Frankfurt a. M. 21979) 364 ff.

⁵³ MT V; 149,1–150,9 (meine Übersetzung). Neben radikaler Negation eine Verbindung von negativen und affirmativen Aussagen über Gott in: De caelesti hierarchia XV 2.

Obgleich Dionysius in diesem „Hymnus“ von Negationen⁵⁴ philosophische und spezifisch christliche Prädikate vereint, und obgleich er aus seiner christlichen Grundhaltung heraus auch positive Gottes-Prädikate (als Bezugspunkte des späteren Negierens) reflektieren muß, wie „Weisheit“, „Logos“, „Geist“, „Heilige Dreiheit“, „Denken“, „Sein“, „Guteit“, „Friede“, ist es dennoch evident, daß der Impuls zur Negation und seine umfassende Verwirklichung durch die neuplatonische negative Dialektik von Grund auf bestimmt ist, wie sie vor allem Plotin, Proklos und Damaskios in ihrer Deutung des platonischen „Parmenides“ erprobt haben⁵⁵. Die Gesamtintention des Werkes des Dionysius bezeugt eindeutig, daß die zwei Formen der Theologie, die er in ep. 9,1 nennt und in reichen Variationen in seinen Texten durchspielt („die unaussprechliche und mystische“ [„geheimnisvolle“] gegenüber der „offenbaren [klaren] und erkennenden“; „die symbolische und einweihende“ gegenüber „der philosophischen und beweisenden“ – in ihnen ist das „Sagbare mit dem Unsagbaren [ἄσρητον] verbunden“), nicht gleichrangig zu verstehen sind: Die affirmative bereitet die negative vor, geht auf sie hin; in ihr und in ihrer Selbstnegation ist der Gedanke der Unbegreifbarkeit und Unsagbarkeit Gottes in der dem Menschen höchstmöglichen Weise realisiert.

Durch Dionysius ist die negative Theologie als Vollzug des Weges zur reinen Gelassenheit und vollendenden Einung zu einem Wesenszug der ihm folgenden mittelalterlichen – christlichen – Mystik geworden.

Erst durch Negation *und* Negation der Negation – Formen der begrifflichen Reflexion – ist die Möglichkeit zur „cognitio dei experimentalis“, der mystischen Gottes-Erfahrung, eröffnet – gemäß der dionysischen Maxime: οὐ μόνον μαθῶν ἀλλὰ καὶ παθῶν τὰ θεῖα, man solle das Göttliche nicht nur „erkennen“ oder zu „begreifen“ trachten, sondern es auch – im Sinne einer Selbststeigerung über das Denken und Erkennen und Sprechen hinaus – „erfahren“⁵⁶.

Postscriptum

Erst nach Abschluß der hier vorgelegten Arbeit zur philosophischen Mystik Plotins sind mir zwei Aufsätze von Zeke Mazur bekannt geworden – über *Unio Magica: Part I: On the Magical Origins of Plotinus' Mysticism*, in: Dionysius 21, 2003, 23–52, und *Unio Magica: Part II: Plotinus, Theurgy, and the Question of Ritual*, in: Dionysius 22, 2004, 29–56 (im folgenden abgekürzt: I und II).

Zeke Mazur vertritt darin gegen eine in der Plotin-Forschung vorherrschende Auffassung emphatisch die These, daß Plotins Mystik in Magie und Theurgie ihren Ursprung habe und daraus auch wesentlich ihren Sinn erhalte. Es bestünden – so Mazur – „strukturelle Ähnlichkeiten“ oder gar „structural unity“ zwischen

⁵⁴ Zu dieser Formulierung vgl. *Proclus*, Theol. Plat. II; 2,26 (Saffrey-Westerink).

⁵⁵ *Beierwaltes*, Proklos (wie Anm. 52) 339 ff.

⁵⁶ Dieser Satz steht am Anfang der Schrift: *De divinis nominibus*, II 9, Corpus Dionysiacum I, 134,1 f., worin es primär um eine begreifende Bestimmung der Gottesprädikate geht. Vgl. hierzu meine Bemerkungen in: *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit* 10 f., 223 f.

Plotins Konzept der mystischen Einung mit dem Einen (*Henosis*) und der Praxis einer magischen oder/und theurgischen „Verbindung“ mit der Gottheit (I 41. 44). Seinen „Mystizismus“ habe Plotin – „zumindest teilweise“, eine Einschränkung, die später verschwindet, – aus „der Veränderung [äußerer] ritueller Technik in eine Form innerer Praxis“ „abgeleitet“ (I 48f.), er habe theurgische Praxis aus einem „kultischen Kontext“ heraus verinnerlicht (II 49⁵²), so daß für ihn im Sinne Mazurs behauptet werden kann, „that the highest phase of Plotinus' contemplation was not only structurally homologous to certain theurgical rituals, but that it had in fact been derived from some prior ritual of this type“ (II 45. 52ff.).

Mazurs Bemühen bewegt sich im gegenwärtig wachsenden Trend einiger Neuplatonismus-Forscher, Wesen und Funktion von Theurgie als religiös-rituelles Element in oder neben einer primär „rationalen“ Philosophie herauszustellen und es in ihr bisweilen, offen oder subkutan, eher als den Begriff sympathisch und förderlich zu finden; darin soll die Auffassung einer primär durch begriffliche Reflexion geprägte Philosophie, die das Transzendieren ihrer selbst durchaus mit einschließt, für die Spätantike als aufklärerischer Anachronismus unbrauchbar gemacht werden. Von diesem Verdikt und anderen extrem einseitigen Konsequenzen abgesehen, mag die Intention Mazurs grundsätzlich sinnvoll sein, das Bewußtsein für offene Grenzen zwischen Philosophie und Religion zu schärfen.

Es ist hier nicht der Ort, den Versuch einer Begründung von Mazurs These *in extenso* kritisch zu analysieren. Meine Auffassung dieses Problembereichs möchte ich vielmehr nur durch einige Hinweise und Fragen kurz anzeigen.

Es bleibt unerklärlich, warum Plotin – wenn die These vom theurgischen Ursprung seiner Mystik denn zuträfe – diesen seinen Anknüpfungspunkt so konsequent „verschwiegen“ hätte, was er für andere Bereiche seines Denkens gerade nicht getan hat. Wie soll die – Plotins Philosophie im ganzen prägende – Aussage: *μόνη... ἡ θεωρία ἀγοήτευτος*, „die Theorie [als Weise des begrifflichen und betrachtenden Denkens] ist allein unbezauberbar“ (IV 4,44,1), die konträr steht zu einer Neigung zu magischen und theurgischen Praktiken, relativiert oder gar aufgehoben werden können? Stünde Theurgie bei Plotin in *Konkurrenz* zu philosophischer Theorie (wenn man angesichts der Mazurschen These überhaupt noch diese Unterscheidung bewahren darf), oder soll ihr bereits bei ihm zumindest die Tendenz zu einem gegenüber der Philosophie *höheren Rang* zugesprochen werden – wie Iamblich dies tut? Dieser jedenfalls unterscheidet in *De mysteriis* II 11; 96, 13ff. des Places zwischen *ἔννοια*, *νοεῖν*, *νόησις*, *θεωρητικῶς φιλοσοφοῦντες*, also zwischen Begriff, Akt oder Vollzug des Denkens, den „theoretisch“, also in begrifflicher *Theoria* Philosophierenden einerseits und den *θεουργοί* und der *θεουργικῆ ἔννοσις* andererseits. (Vgl. auch die für eine derartige Differenzierung aufschlußreiche Aussage bei Olympiodor [in *Platonis Phaedonem*, ed. Norvin 123,3–6]: *ὅτι οἱ μὲν τὴν φιλοσοφίαν προτιμῶσιν, ὡς Πορφύριος καὶ Πλωτῖνος καὶ ἄλλοι πολλοὶ φιλόσοφοι· οἱ δὲ τὴν ἱερατικὴν, ὡς Ἰάμβλιχος καὶ Συριανὸς καὶ Πρόκλος καὶ οἱ ἱερατικοὶ πάντες.*) Der Übergang aus philosophischer Reflexion, aus diskursivem und intuitivem, zeitfrei-absolutem Denken, in die nicht-mehr-denkende *Henosis* würde dann durch einen theurgischen Immediatismus

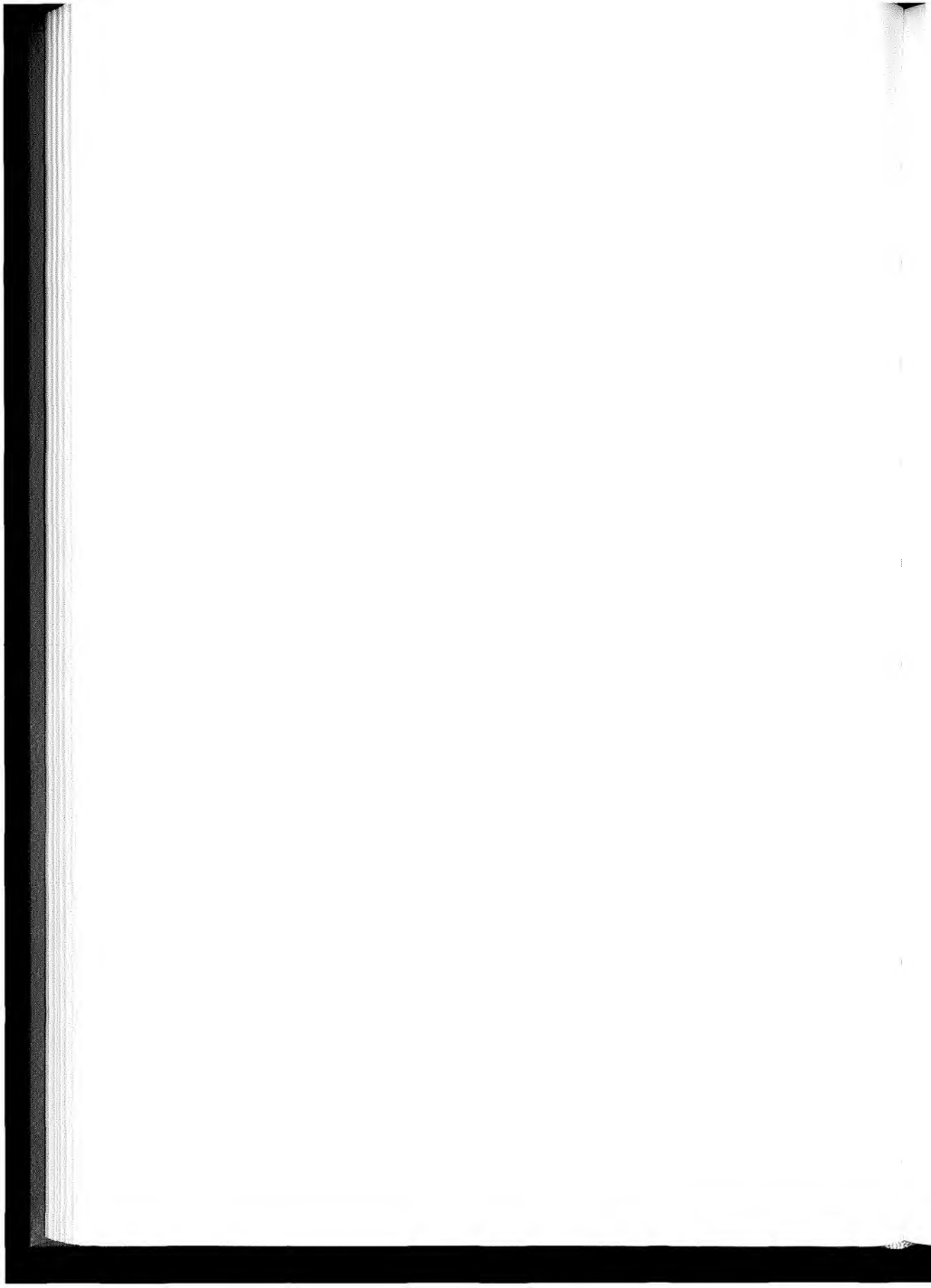
schon für Plotin ersetzt und überflügelt, das philosophische Denken in seinem die Einung vorbereitenden Sinn durch rituellen Funktionalismus, auch wenn er nur als äußeres Modell für's Innere aufträte, verdrängt oder zumindest wesentlich beschränkt.

Ein empfindliches Defizit dieser Suggestion eines ‚Plotinus magicus sive theurgicus‘ (‚Plotins Theurgie“ II 44) ist es, daß sie die unterschiedlichen begrifflichen und sachlichen Bedingungen und Voraussetzungen von theurgischen Praktiken gegenüber einer aus philosophischer Reflexion und Lebensform resultierenden Einung vernachlässigt, daß sie die Differenz der Sprache philosophischer Mystik zur Sprache z. B. der Zauberpapyri nicht bewußt macht, daß sie gerade für Plotin der Eigenkraft philosophischen Denkens nur wenig zutraut.

Im Gefolge seiner These muß Mazur dann auch die durch Porphyrios berichtete skeptische Zurückhaltung Plotins gegenüber religiösen Riten und magischen Praktiken auf sein eigenes Ziel hin umakzentuieren (I 46f.). – Übrigens bedarf der Begriff der rituellen „Technik“ durchaus einer genauen Bestimmung und einer differenzierteren Konkretisierung.

In seinem Bemühen, die theurgische Herkunft und Struktur von Plotins – ich sage nun ganz prononciert – *philosophischer* Mystik plausibel zu machen, hat Mazur *nicht* die Frage gestellt, ob seine These argumentativ standhalten könne gegenüber einer begründbaren und vielfach bereits überzeugend begründeten Auffassung, daß Plotins philosophischer Weg einer Welt und Mensch umfassenden Reflexion in die über-reflexive Einung mit dem Einen selbst – sofern man nach seinen „Quellen“ fragt – *hinreichend* aus Plotins produktivem Rückgang u. a. auf Platons *Phaidros*, *Symposion*, *Politeia* und den *Siebenten Brief* einsichtig gemacht werden kann. Platons Gebrauch der Mysterien-Terminologie als Metaphorik für seinen philosophischen Gedanken des Aufstiegs und der Berührung des letzten Grundes hat die philosophische Dialektik keineswegs abgedrängt, er ist vielmehr intensiv auf das selbe Ziel hin mit ihr verbunden. Analoges gilt für Plotin. – Die Relevanz von Numenios' Fragment 2 (des Places p. 43): $\delta\epsilon\iota\ \tau\iota\ \nu\alpha\ \acute{\alpha}\pi\epsilon\lambda\theta\acute{\omicron}\nu\tau\alpha\ \pi\acute{\omicron}\rho\theta\omega\ \acute{\alpha}\pi\acute{\omicron}\ \tau\omega\ \nu\ \alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\omega\ \acute{\omicron}\mu\iota\lambda\eta\sigma\alpha\iota\ \tau\tilde{\omega}\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\tilde{\omega}\ \mu\acute{\omicron}\nu\omega\ \mu\acute{\omicron}\nu\omega\nu$ in Hinsicht auf Plotins „mystische“ $\mu\acute{\omicron}\nu\omega\varsigma\text{-}\pi\acute{\omicron}\rho\theta\omega\text{-}\mu\acute{\omicron}\nu\omega\nu$ -Formel (VI 9,11,51) herabzusetzen, halte ich gerade in einer Suche nach „Quellen“ von Plotins Mystik nicht für gerechtfertigt (I 292⁴), da Plotin der originäre Kontext dieser Aussage sicher bekannt gewesen ist (und für uns genügt schon der Blick in Eusebios, der den zitierten Text überliefert, um für seine mystische Valenz aufmerksam zu werden).

Wie Jean Trouillard, Pierre Hadot und andere, die Mazur nur reduktionistisch tangiert (mit Eric Robertson Dodds und Arthur Hilary Armstrong, die im Verstehen von Plotins Mystik einer ähnlichen Perspektive folgen wie die zuvor Genannten, setzt er sich auseinander), habe ich mich mehrfach daran beteiligt, Plotins philosophische Konzeption eines inneren Aufstiegs des Denkens hin auf dessen Selbst-Überstieg in eine Henosis mit seinem eigenen Grund als eine notwendige Abfolge von *Reflexion und Einung* evident zu machen. Vgl. meine oben in Anmerkung 1 genannten Arbeiten zu dieser Thematik, die von Mazur als mögliche *Oppositionsobjekte* nicht ausgemacht worden sind.



Sarah Stroumsa

Ibn Masarra and the Beginnings of Mystical Thought in al-Andalus*

Some of the crucial stages in the development of both Jewish and Christian mysticism have taken place in the Iberian peninsula. Suffice it to mention the *Zohar* on the one hand, Teresa of Avila and John of the Cross on the other. That the emergence and development of mystical systems of both religions in Spain justifies a comparative study seems almost obvious. But no such study would be complete – in fact, no such study would be likely to offer a balanced or correct historical insight – without it including also Muslim Andalusian mysticism. Miguel Asín Palacios has forcefully argued for the relationship between Christian and Islamic mystics. Asín saw the roots of the Carmelite renunciation of *carismata* in the teaching of the Muslim mystic Ibn ‘Abbād of al-Rondā (d. 1389)¹. Asín was also sensitive to Jewish-Muslim connections, but he did not dwell on their existence in the domain of mysticism, but rather in that of Neo-Platonist philosophy. In particular, he was fascinated by what he considered to be the doctrine of Pseudo-Empedocles. The search for the teachings of Pseudo-Empedocles and for his “Book of Five Substances” had begun already with David Kaufmann² and Solomon Munk³, but it was mostly Asín who developed the theory of a school of thought whose hallmark is the doctrine of Pseudo-Empedocles⁴. Asín based his theory on the similarities in the thought of some Neo-Platonist thinkers, from the tenth century Muslim Ibn Masarra to the eleventh century Jew Ibn Gabirol, and up to the fifteenth century kabbalistic texts such as Elhanan ben Abraham’s *Yesod Olam*, and Latin Neoplatonism in Christian Europe⁵.

* The research for this study was prepared in 2002–2003, during a year at the Institute of Advanced Studies of the Hebrew University of Jerusalem. I wish to extend my thanks to the Institute and to my colleagues there. In particular, I am indebted to Sara Sviri, for her helpful comments on a previous draft of this paper.

¹ Miguel Asín Palacios, Un precursor hispanomusulman de San Juan de la Cruz, in: *Al-Andalus* 1 (1933) 7–79; reprinted in: *Idem*, *Obras Escogidas*, I (Madrid 1946) 246–326.

² D. Kaufmann, *Studien über Salomon ibn Gabirol* (Budapest 1899) 13–71.

³ S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe* (Paris 1859; reprinted Paris 1988).

⁴ Miguel Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela* (Madrid 1914) (The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and his Followers, translated by E. H. Douglas and H. W. Yoder [Leiden 1978]).

⁵ For the history of the theory, see D. De Smet, *The Influence of the Arabic Pseudo-Empedocles*.

Asín, who called this stream of thought “the school of Ibn Masarra”, relied on secondary sources – the only ones available to him then. In what follows I will focus on the figure of Ibn Masarra and attempt to identify his intellectual affinities as reflected in his own writings. I will then point to the existence of some elements in his writings which appear to have Jewish connotations; and finally, I will examine the possible implications of these elements for the evaluation of the Jewish role in the formation of mystical and Neo-Platonist thought in the Iberian peninsula.

Very little is known concerning the early stages of the introduction of speculative thought into al-Andalus. An illustration of the thick fog that covers these beginnings can be furnished by the tenth century enigmatic figure of Ibn Masarra. The enigma is not caused by the lack of biographical information, which, despite some moot points, allows us to trace his life. Muḥammad b. ‘Abdallāh al-Jabalī, known as Ibn Masarra, was born in Cordoba in 883 C.E. His father ‘Abdallāh had traveled to the east, had been to Basra, where he is said to have studied with Mu‘tazili theologians, and died in Mecca. Muḥammad Ibn Masarra himself also went to Mecca, *via* Kairouan⁶. He returned to al-Andalus during the reign of ‘Abd al-Raḥmān III *al-Nāṣir* (912–962) where he died around the year 931⁷.

What remains enigmatic, however, is the nature of Ibn Masarra’s teaching. Miguel Cruz Hernández describes him as “the first Spanish-born Muslim thinker of some originality”⁸. But the question arises, what kind of a thinker? Ibn Masarra seems to be everything to everyone. The Muslim historiographers describe him as

docles on Medieval Latin Philosophy: Myth or Reality, in: *D. A. Agius and I. R. Netton* (eds.), *Across the Mediterranean Frontiers: Trade, Politics and Religion, 650–1450* (Turnhout 1997) 225–234; *idem*, Empedocles Arabus. Une lecture néoplatonicienne tardive (Brussel 1998) 15–17.

⁶ See notes 28 and 79 below.

⁷ For a general overview of Ibn Masarra, his biography and the sources about him, see *Asín Palacios*, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra*; *E. Lévi-Provençal*, A propos de l’ascète-philosophe Ibn Masarra de Cordoue, in: *Orientalia Suecana III* (Donum Natalicium H. S. Nyberg Oblatum, Uppsala 1954) 75–83; *M. A. Makki*, *Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana y su influencia en la formación de la cultura hispano-árabe* (Madrid 1968) 155–162; *Muḥammad Kamāl Ibrāhīm Ja‘far*, *Min qadāyā al-fikr al-islāmī, dirāsa wa-nuṣūṣ* (Cairo 1976; henceforward: *Ja‘far*, *Min qadāyā*) 182–221; *L. E. Goodman*, Ibn Masarra, in: *S. H. Nasr and O. Leaman* (eds.), *History of Islamic Philosophy*, vol. I (London, New York 1996) 277–293; *D. Urvoy*, Sur les débuts de la pensée spéculative en Andalus, in: *Mélanges de l’Université Saint-Joseph* 50 (1984) 707–717; *R. Arnaldez*, Ibn Masarra, in: *Encyclopedia of Islam*, New Edition (henceforward: EI²), Vol. III (Leiden, London 1986) 868–872; *M. Cruz-Hernández*, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, vol. 2: *El pensamiento de al-Andalus* (siglos IX–XIV) (Madrid 1996²) 344–357; *E. Tornero Poveda*, La Filosofía, in: *El retroceso territorial de Al-Andalus. Almorávides y almohades, Siglos XI al XIII*, vol. 8:2 of *Historia de España fundada por R. Menéndez Pidal y dirigida por J. M. Jover Zamora*, coord. por *M. J. Viguera* (Madrid 1997) 587–602, on 589–590.

⁸ *El pensamiento de al-Andalus* 344 (“... el primer pensador musulmán muladí con ideas en cierto modo originales”). A similar appreciation (with similar reserve) is implied by Lévi-Provençal, who describes Ibn Masarra as “the initiator of the force of philosophical speculation and of a movement of ideas,” cf. *E. Lévi-Provençal*, *Historia de la España musulmana – La vida religiosa e intelectual* 309–321, on 314.

a recognized legal authority (*faqīh*)⁹. But they also say other things about him, which suggest more philosophical interests: that he held views close to those of the Muʿtazila¹⁰; it is insinuated that he made use of [Aristotelian?] logic¹¹; that he withdrew with his adepts to a retreat in the Cordobese *Sierra*¹², where he led an ascetic life; that he was a *bāṭinī*¹³, an ambiguous term that may indicate either ṣūfī or ismaili affiliations¹⁴. As a source for his thought we find mentioned his own travels to the east (as well as those of his father), with possible encounters with muʿtazili scholars¹⁵. But he is also said to have met ṣūfī masters, and to have been influenced by the thought of early Muslim sufis, such as al-Junayd, Dhū al-Nūn al-Miṣrī, and Sahl al-Tustarī.

The seemingly contradictory information provided by medieval Muslim historiographers is reflected in modern scholarship, where much speculation has been published concerning Ibn Masarra's philosophical tendency. He is variously described as a Muʿtazili theologian¹⁶, a mystic¹⁷, a Neo-Platonist philosopher

⁹ He is thus introduced in the title of one of his works in the unique manuscript (but see note 13 below); cf. Chester Beatty Library, Ar. 3168, fol. 175 (Henceforward: D); *Jāfar, Min qaḍāyā*, 348). I wish to express my thanks to the Chester Beatty Library in Dublin for the permission to use the manuscript, and to Prof. David Wasserstein, for his help in procuring it.

According to Ibn Ḥayyān, Ibn Masarra was versed in the basic Mālikī code of law, the *muḍawwana*; cf. P. Chalmers et al. (eds.), *Al-Muqtabas* [V] de Ibn Ḥayyān (Madrid 1979) 20 ff.

¹⁰ Cf. H. Bū ʿAlwān (ed.), *Ibn Ṣāʿid al-Andalusī, Kitāb Ṭabaqāt al-umam* (Beirut n.d.) 73 (regarding his views on the divine attributes); *Al-Muqtabas* V 27 (regarding the accusation of Ibn Masarra's followers of adhering to the doctrine of the created Qurʾān).

¹¹ This seems to be the insinuation of Ibn Ḥayyān, who accuses Ibn Masarra of crafty use of *mantīq*; cf. *Al-Muqtabas* V. 20 ff.

¹² It is interesting to note that according to *Takmila* p. 339, this Cordoban retreat was a replica of the house of Māriya, the Prophet's Christian concubine, in Medina; cf. *Asm̄ Palacios, The Mystical Philosophy* 38.

¹³ Cf. Ibn Ṣāʿid, 73. On the title page of another work of Ibn Masarra, he is introduced as "*al-shaykh al-ʿarīf al-muḥaqiq*", thus indicating his association with ṣūfī gnosis; cf. D fol. 129; *Jāfar, Min qaḍāyā*, 310–311.

¹⁴ On the meaning of this term, see further below. *Al-Wansharīsī (al-Miʿyar, X* [Fez 1897] 443–444, accuses Ibn Masarra's followers of shiite ("rafidite") affiliations; cf. M. Fierro, "Los Mālikies de al-Andalus y los dos árbitros (*al-ḥakamān*), in: *Al-Qantara* 6 (1985) 79–102.

¹⁵ Ibn Ḥayyān (*Muqtabas* 32) says (citing *Taʾrīkh al-ʿulamāʾ*) that Ibn Masarra was "known to uphold a muʿtazili doctrine" (*māʾrūf bi-madḥhab min al-ʿitizāl*) and that he had spent time in the encounters with muʿtazili dialectic theologians, heresiographers and polemicists (*wa-ʿishtaghala bi-mulāqāt al-mutakallimīn wa-aṣḥāb al-maqālāt wa-ahl al-jadal min al-muʿtazila*). The credibility of the accusation of muʿtazilite inclinations diminishes when the author continues to say that "he demonstrated asceticism, piety, and withdrawal from people's company" (*ʿitizālān li'l-nās*).

¹⁶ Cf., for instance, M. Fierro, Heresy in al-Andalus, in: S. K. Jayyusi (ed.), *The Legacy of Muslim Spain* (Leiden 1992) 895–908, on 900 (regarding Ibn Masarra's youth); E. Tornero, *Nota sobre el pensamiento de Abenmasarra*, in: *Al-Qantara* 6 (1985) 503–506, on 504.

¹⁷ Cf. S. Stern, Ibn Masarra, Follower of Pseudo-Empedocles – an illusion, in: *Actas del IV Congresso de estudos árabes e islâmicos, Coimbra-Lisboa, 1 a 8 de setembro de 1968* (Leiden 1971) 325–337, rep. in: *Idem, Medieval Arabic and Hebrew Studies*, ed. F. Zimmermann (London 1983) V. For Stern (326–327), Ibn Masarra "was a Sūfī, not Neoplatonic philosopher. There existed a 'school' of Ibn Masarra – but his followers, too, were Sufis, not Neo-

with *bāṭinī* tendencies¹⁸, a follower (or the founder) of the so-called pseudo-Empedocles school¹⁹, a Fatimid missionary²⁰, or a number of combinations of the above mentioned possibilities.

Ibn Masarra's own writings were considered as lost until 1972, when Muḥammad Kamāl Ibrāhīm Ja'far published two of his works²¹: *The Book of The Properties of Letters* (*Kitāb Khawāṣṣ al-ḥurūf*) and *The Epistle on Contemplation* (*Risālat al-i'tibār*)²². Ja'far's publication could have provided a basis for a less impressionistic evaluation of Ibn Masarra. But in fact, although two of Ibn Masarra's original works are now available, much of the scholarly discussion continues to ignore them²³.

The difficulty in classifying Ibn Masarra is usually blamed on the scarcity of our sources. This impediment certainly exists, even after the publication of the two treatises. But the difficulty may, to some extent, be inherent to Ibn Masarra's thought, which does not lend itself easily to classification in the currently used molds, as well as to our own preconceived ideas.

Even a cursory examination of the two treatises published by Ja'far reveals the peculiarity of Ibn Masarra's thought. *The Epistle on Contemplation* is in some ways reminiscent of the treatise known as "Pseudo-Jāhiz", an early theological work of Christian origin, attributed to the Muslim theologian and literateur 'Amr

platonic philosophers. There were ...Neoplatonic philosophers in Spain ...– but they had nothing to do with Ibn Masarra and his school."; *Makki*, *Ensayo* 155–161 and especially 158, also regards Ibn Masarra as "the first real hispano-muslim mystic"; *Ja'far*, *Min qaḍāyā* 192, sees his work as typically *ṣūfī*, as well as "a *bāṭinī*- Cabbalsitic style". *Cruz-Hernández*, on the other hand (*Historia* 346) insists on the absence of any typically *ṣūfī* doctrine in Ibn Masarra's thought.

¹⁸ cf. *Tornero*, *Noticia* 49; *Cruz-Hernández*, *Historia* 346.

¹⁹ *Asín*, *Abenmasarra*, *passim*; *Tornero*, *Nota sobre el pensamiento* 504.

²⁰ *Ja'far*, *Min qaḍāyā* 183.

²¹ *Ja'far*, "Min mu'allafāt Ibn Masarra al-mafqūda, *Majallat kulliyat al-tarbiya*," 3 (1972) 27–63 (*non vidi*); *Ja'far*, *Min qaḍāyā* 300–360. A new edition of Ibn Masarra's two works is currently being prepared by Sara Sviri and me.

²² This epistle is probably identical with the one entitled *K. al-Tabṣira*; cf. *Ja'far*, *qaḍāyā* 300–306; *idem*, *Min al-turāth al-falsafī li-ibn Masarra* (Cairo 1982) 11–15. A third work of Ibn Masarra, *The Monotheism of those Whose Knowledge is Certain* (*Tawḥīd al-mūqīnīn*), mentioned by *Shams al-Dīn al-Qurṭubī* [d. 1173], is still not extant; Cf. *Cruz-Hernández*, *Historia* 345.

²³ Thus Arnaldez can still say in 1986 that none of Ibn Masarra's works has survived; cf. *Ibn Masarra* (note 7 above) on 869, col. 1. In 1996 Goodman (who cites Ja'far in his bibliography) can still say ("Ibn Masarra", p. 279) that, "of his writings, only the titles survive". In 1993 and in 1998 *Tornero* thus justly felt the need to draw attention to the texts published 20 years earlier; cf. "Noticia sobre la publicación de obras inéditas de Ibn Masarra", in: *Al-Qanṭara* 14 (1993) 47–64; *idem*, *A Report on the Publication of Previously Unedited Works by Ibn Masarra*, in: *M. Fierro and J. Samsó* (eds.), *The Formation of al-Andalus*, Pt. 2: Language, Religion, Culture and the Sciences (Aldeshot, Hampshire 1998) 133–150. De Smet (1998) refers to the texts only briefly, as an afterthought; see my review of his *Empedocles Arabus* in: *Journal of the American Oriental Society* 122 (2002) 94–97, on 95.

b. Baḥr al-Jāḥiz (d. 869)²⁴. The bulk of Ibn Masarra's work is dedicated to the elaboration of the argument that the detailed contemplation (*i'tibār*) of the world and of the marvels of nature indicates the existence of a wise creator. This is a basic tenet of the Mu'tazila, and in this sense, Ibn Masarra's *Epistle* can be seen as close to the world of Mu'tazilī *kalām*. But, despite the *Epistle*'s name and the bulk of its content, Ibn Masarra's work goes beyond advocating the merits of contemplation. Its main thesis, presented from the outset, is the agreement of rational speculation and revelation, a thesis that is not formulated explicitly in the Pseudo-Jāḥiz, and is not developed systematically by the Mu'tazila (although they would definitely concur with it). The Aristotelian philosophers (*falāsifa*) in the Orient are familiar with the thesis, but they, like the Mu'tazila, do not dwell on it continuously. Ibn Masarra's *Epistle of Contemplation* states this position in an unusually forceful and clear way²⁵. Moreover, his pointed formulation of this thesis introduces a line of thought which was to gain a particular popularity among Andalusī Aristotelian philosophers, and which is attested in the writings of Ibn al-Sayyid al-Baḥālyawsī and Ibn Ṭufayl, Averroes and Maimonides²⁶.

But Ibn Masarra is not an Aristotelian philosopher, just as he is no mu'tazilī theologian. Ibn Masarra's terminology and argumentations are often reminiscent of the *Epistles of the Pure Brethren* (*Rasā'il Ikhwān al-ṣafā'*). To cite just one conspicuous example, we may mention his frequent use of formulas such as: "May God guide us and you"²⁷, a formula that has become almost a *siboleth* of the *Epistles*. In this context, it seems that Ibn Masarra's description in Muslim sources as *bāṭinī*, a description which modern scholars have usually interpreted as referring to his esoteric mystical teaching, may in fact point to (or rather, also point to) possible influences of Fatimid Neo-Platonism, which at that precise moment was establishing itself in north Africa²⁸.

The *Epistle on Contemplation* is thus an admixture of elements that, in the analysis of medieval Muslim texts, we usually identify as Mu'tazilī, Aristotelian, or Neo-Platonist. Of course, we can argue that some of the elements are more conspicuous than others (although the balance of elements may vary from one paragraph to the other). Nevertheless, it would be misleading to impose on the

²⁴ Cf. D. Z. Baneth, A Common source for Baḥyā ibn Paḥūda and al-Ghazālī, in: *Magnes Volume* (Jerusalem 1938) 23–30 (in Hebrew).

²⁵ Ibn Masarra begins the *Epistle* by citing "one of the books" according to which "he who attempts to comprehend by contemplating the world, ascending from that which is below to that which is above, will find exactly what the prophets indicated, descending from that which is above to that which is below" (*lā yajidu al-mustadrik mā (?) al-i'tibār min asfal al-'alam ilā al-'alā illā mithla mā dallat 'alayhi al-anbiyā' min al-'alā ilā al-asfal*).

²⁶ For a discussion of some of these parallels, see Cf. *Jā'far, Min qaḍāyā* 159 ff.

²⁷ E.g. "waffaqanā 'llāh wa-iyyāka" (*Jā'far, Min qaḍāyā* 348). Similar expressions appear also in the Book of Properties, e.g. "arshadanā 'llāh wa-iyyāka" (ibid. 322, 324).

²⁸ The Fatimids conquered Kairouan in 910, whence they advanced until the conquest of Cairo in 969. Ibn Masarra has studied in Kairouan during the Fatimid reign, although the dates are not certain, see note 79 below.

treatise a rigid classification, which obliterates the significance of the nuanced picture.

Ibn Masarra's other treatise, *The Properties of Letters*, corroborates this impression, although the admixture it offers is different. Only rarely can we see in it the marks of Mu'tazili influence, and distinctly Aristotelian elements are also infrequent. The predominant tone in the treatise discloses clear mystical and Neo-Platonist inclinations. The only Muslim author cited explicitly by Ibn Masarra is the ninth century mystic Sahl al-Tustāri (d. 896)²⁹. The Neo-Platonism of Ibn Masarra's treatise is, however, closer to that of the Isma'īlī (Fatimid) brand than to rigorous Plotinian Neo-Platonism. The title of the treatise, which dwells on the "properties" of letters, suggests preoccupation with notions that, in other contexts, were often associated with alchemy and with magic practices. This branch of science flourished in al-Andalus and was favored by the Ismailis³⁰.

Even a cursory reading of Ibn Masarra's two extant texts thus reveals the fact that the convenient classifications, to which we have become accustomed in the study of Muslim thought in the Orient, will not suffice here. We can, for sure, recognize the impact of the various schools of thought. But whatever Ibn Masarra's sources may have been, he mixed them in such a way that the outcome does not neatly fit any of the "schools".

To the extent that Ibn Masarra is indeed at the origin of Andalusian philosophical thinking, we must assume that the philosophical traditions he started would also follow patterns that are different from those adopted in the East. We must also bear in mind that the common language (Arabic), the common philosophical and scientific curriculum, and the shared libraries facilitated a closely-knit exchange between Jewish and Muslim intellectuals. This holds true regarding the Islamic world in general, but it is even more so in the Andalusī context, where the intellectual impact of the Christian community was relatively marginal in this period³¹. A relative independence of Andalusī thinkers from eastern patterns should therefore be our working hypothesis, not only regarding Muslim thought, but also regarding Jewish philosophy and mysticism.

Students of Judaeo-Arabic philosophy are, of course, well aware of the tight links between it and its Muslim counterpart. For students of Muslim philosophy, however, the connection imposes itself less forcefully. The influence of the majority culture on minorities may indeed be less self-evident, and we tend to forget that dialogues and exchanges are, by definition, reciprocal. In the case of Ibn Mas-

²⁹ Ibn Masarra cites several times from Sahl's *Epistle on Letters* (*Risālat al-ḥurūf*). This text was also published by Muḥammad kamāl Ja'far, *Min al-turāth al-sūfī* (Cairo 1974) 317 ff.

³⁰ Cf. *T. Fahd*, s.v. *Ḥurūf* (*ʿilm al-*), in: *IEP*, vol. III 595–596.

³¹ On the relative intellectual weakness of the Christian community in al-Andalus in the early period, see, for instance, *D. Urvoy*, *Pensiers d'al-Andalus, la vie intellectuelle à Seville et Cordoue au temps des empires berbères (fin XIe siècle – débuts XIIIe siècle)* (Toulouse 1990) 29, 33; Cf. Also *B. F. Reilly*, *The Contest of Christian and Muslim Spain, 1031–1151* (Cambridge/Mass., Oxford 1992) 17–18.

arra, however, the commonality cannot be ignored, since there are intriguing, and hitherto unnoticed, indications of the impact of Jewish thought on his work.

The possible presence of Jewish elements in Ibn Masarra's thought was suggested already by Asín Palacios, who drew attention to a passage in Muḥyī al-Dīn Ibn 'Arabī's *Meccan revelations*. In this passage, according to Asín, Ibn 'Arabī (d. 1204) cited Ibn Masarra as saying that the four angels who carry the divine throne are in the form of a man, a lion, an eagle, and an ox. Asín pointed out the obvious dependence on Ezekiel, and on Jewish (and Christian) speculations on the Cherubim.³²

Almost a century later, Miguel Cruz-Hernández and Emilio Tornero examined the extant texts of Ibn Masarra and pointed out the fact that such a description does not appear in his discussions of the divine throne³³. The question then arises as to the source of the discrepancy: did Ibn 'Arabī impute to his predecessor a description that the latter never wrote, or did he have access to some other writings of Ibn Masarra, in which such a description did appear?

A closer look at Ibn 'Arabī's text, however, shows that Ibn 'Arabī does not really attribute such a description to Ibn Masarra. The text in question reads:

"As for the throne, which is the royal chair, God has angels who carry it on their shoulders. In our present day, they are four³⁴. . . . Regarding the forms of these four porters, *things were said which seem to approximate* the sayings of Ibn Masarra. *For it was said* that one [of the porters] is in the form of a man, the other in the form of a lion, the third in the form of an eagle, and the fourth in the form of an ox."³⁵

Ibn 'Arabī does not attribute the description of the porters to Ibn Masarra. He only says that this description is reminiscent of what Ibn Masarra had said. What Ibn Masarra did say is cited by Ibn 'Arabī a bit earlier, where he says:

"We were told that Ibn Masarra al-Jabalī . . . had said: The throne which they carry is the Dominion³⁶. [The dominion] consists solely of body, spirit, sustenance and rank³⁷. For Adam and Isrāfīl are [in charge] of the forms³⁸, Gabriel and Muḥammad – in charge of the spirits, Michael and Abraham – in charge of liveli-

³² Cf. Asín 77 n. 13, who cites *Munk*, *Mélanges* 492. Asín himself (*Abenmasarra* 99, note 1) describes Ibn 'Arabī's imagery here as "algo cabalístico".

³³ Ibn Masarra refers to the four angels in his *Book on the Properties of Letters* (*Min Qadāyā* 340); cf. E. Tornero, A Report on the Publication 14; *idem*, *Noticia* 60.

³⁴ The allusion is to the Qur'ānic verse: "On that day, eight above them shall carry your Lord's throne" (Q. 69:17).

³⁵ *Al-futūḥāt al-makkiyya*, ed. *Uthmān Yahyā* and *Ibrāhīm Madkūr* (Cairo 1972) 355 (#557).

³⁶ *Mulk*.

³⁷ As the following lines make clear, the "rank" refers to the position in the Hereafter.

³⁸ "Forms" here in the sense of corporeal forms, the forms of the bodies.

hoods,³⁹ Mālik and Riḍwān⁴⁰ – of the retribution and reward. The Dominion contains only the things he has mentioned.”⁴¹

It is not very clear, in this passage, where exactly Ibn Masarra’s words end and where Ibn ‘Arabī’s interpretation begins. Nevertheless, we can safely say that Ibn Masarra is referring to four categories of being as the carriers of the throne, and that either he himself or Ibn ‘Arabī identify them with pairs of angels and prophets. Either way, we can see how Ibn ‘Arabī regarded Ibn Masarra’s statement as close to the description in Ezekiel, which he – not Ibn Masarra – had heard⁴².

The dissociation of Ibn Masarra from Ibn ‘Arabī’s description of the divine throne does not, however, put to rest the question of Ibn Masarra’s Jewish contacts, since his own writings oblige us to raise it again.

The Book of the Properties of Letters belongs, according to its title, to the genre of letter speculation⁴³. In the Introduction, however, it is presented by the author as a study of God’s “beautiful names” (*al-asmā’ al-ḥusnā*) and His attributes⁴⁴. The two axes, of attributes and letters, are maintained throughout the book. At times, Ibn Masarra discusses the cosmogonic power of letters. On other occasions, Ibn Masarra identifies the letters with God’s names, that is to say, His attributes. If we compare this book to the writings of a near contemporary, the Ismaili author Abū Ḥātim al-Rāzī, for instance, we will find that for the latter, in his *Kitāb al-zīna*, God creates *with* the letters, and the letters are the archetype of the created things. On occasions, this is also the case of Ibn Masarra, who identifies some of the letters with the tools which God used in the process of creation (the pen, the ink, etc.). But mostly, for Ibn Masarra the letters are closely associated with God the creator Himself, since they are identified with His attributes. In this category, two passages deserve our attention.

The first passage discusses the four words of *basmala*, the opening formula of the Qur’ān:

³⁹ Livelihood (*rizq*), as Ibn ‘Arabī promptly explains in the following lines, is equal to sustenance (*ghadhā*).

⁴⁰ One would have expected here another pair, of prophet and angel, rather than two angels. The natural candidate for the prophet in this pair would have been Jesus, whose Islamic image fits the eschatological phase. It seems, however, that the customary pairing of these two angels overruled the structure of the passage.

⁴¹ *Al-Futūḥāt al-makkiyya* 348 (#545).

⁴² Ibn ‘Arabī could have heard this description in his youth in the Iberian peninsula, or later in Damascus, or anywhere else in his travels.

⁴³ On this genre and the place of Ibn Masarra’s work in it, see *D. Gril*, La science des lettres, in: *M. Chodkiewicz* (ed.), *Ibn ‘Arabī, Les Illuminations de La Mecque* (Paris 1988) 412–436.

⁴⁴ *Purificación De la Torre* (in her Introduction to *Ibn Barrajān, Sarḥ asmā’ Allāh al-ḥusnā [comentario sobre los nombres más bellos de dios]* [Madrid 2000] 25–26) regards the *K. al-Zīna* by the Ismaili missionary Abū Ḥātim al-Rāzī (d. 933) as the first to combine God’s names with letters. She considers al-Ḥayyārī (d.1072) to be the first ṣūfī author to have written on God’s names, and Ibn Ḥazm (d. 1064) as the first andalusi one. In all three categories, however, Ibn Masarra precedes these authors.

“... Each one of God’s names has ranks in its essence⁴⁵, except the Greater Name, which encompasses the highest names and attributes.

... The other names have, in themselves, ranks, and there are grades in their essences. They are combined or separated for the sake of their reception by the created beings. They are either general or particular, according to their nobility, and they are either apparent or concealed, according to their subtleness, within the cluster of names⁴⁶. The most general [cluster] is: ‘In the Name of God, the merciful, the compassionate.’ This is the first rank of knowledge, the highest and most noble one.

[This cluster] encompasses the subtleties of the Qur’ān and the fine concepts thereof, because it is [composed of] the Hidden Name, by which God is truly known; of [the name of⁴⁷] Godhead, by which the generality of His names are known; of [the name] ‘The Merciful’, [by which] the division of His attributes is made apparent; and of [the name] ‘The Compassionate’ [by which] their apparent nature and their specificities are made clear according to [their] degrees.”⁴⁸

“The hidden name by which God is truly known” is understood by the editor of the text, Ja’far, as identical with the word God (*Allāh*). This seems indeed the most natural way to understand the expression in a Muslim text⁴⁹. The context, however, makes it clear that the Hidden Name (*al-ism al-muḍmar*), the ineffable name of God, is the very word “name” (*ism*). In Sunni Islam, “there have never been observed a taboo respecting the name of God”⁵⁰, that is to say, no reticence to pronounce it. But the idea of an ineffable name, which is above all other names, is quite common in Shiite sources⁵¹. In none of these sources, as far as I know, does the word “name” become this ineffable name. One is inevitably reminded here of the Jewish custom to substitute the name of God (and not only the Tetragrammaton) with the word “the Name” (*ha-Shem*)⁵².

Following the discussion of the *basmala*, the next “cluster” to be discussed is the opening *sūra* of the Qur’ān, the *fātiḥa*, which according to Ibn Masarra con-

⁴⁵ “*La-hu fī dhātibi marātib.*” This could indicate an inner division of each name, but also the fact that each name has its own rank.

⁴⁶ *Jawāmi’ al-asmā’*, i.e., clusters rather than each one on its own.

⁴⁷ The structure changes here abruptly, although the text probably intends to offer a parallel analysis for the four names. Thus we should either understand the text as if it says: “wa-min X, *allādhī bi-bi...*” (as suggested above); or omit the words “by which...” (*allādhī bi-bi*) in the first sentence, and translate: “because from the hidden name – God is made truly known” etc.

⁴⁸ Cf. *Ja’far, Min qaḍāyā* 313–314; D, fols. 132–133.

⁴⁹ According to Gimaret (who cites al-Baghdādī), this is also the most common Sunni identification; cf., *D. Gimaret, Les noms divins en islam* (Paris 1988) 89–90, and see below, note 64.

⁵⁰ *F. M. Denny, Names and Naming*, in: *The Encyclopedia of Religion*, vol. 10, ed. *M. Eliade* (New York, London 1987) 302.

⁵¹ See *G. Vajda, Les lettres et les sons de la langue arabe d’après Abū Ḥātim al-Rāzī*, in: *Arabica* 8 (1961) 113–130, on 124; *Gimaret, Noms divins* 88.

⁵² Cf. Art. God, Names of, in: *R. J. Zwi Werblowsky and G. Wigoder* (eds.), *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion* (New York, Oxford 1997) 278; and see also *Gimaret, Noms divins* 86, regarding the impact of *isrā’īliyyāt* on the preoccupation with the *Ineffable Name*.

tains twelve divine names⁵³. He then declares his intention to move on to the discussion of the *fawātiḥ*⁵⁴, the fourteen “mysterious letters” that appear at the beginning of 29 Quranic chapters⁵⁵. According to Ibn Masarra, these letters reveal the inner meaning (*bāṭin*) of the Quranic revelation. These letters are indeed the subject of most of the remaining part of the treatise. The remaining fourteen letters of the Arabic alphabet, which reveal its exterior meaning (*ẓāhir*), are not discussed in it.

The letter *alif* is granted a separate discussion, as the first letter of the Alphabet⁵⁶. Thereafter Ibn Masarra discusses the letters in clusters, and as a rule, he groups them as they appear at the beginnings of the Quranic chapters. The first cluster, however, is the only cluster that does not follow this rule. It treats five letters: *hā*, *hamza*, *alif*, *waw*, and *yā*⁵⁷. One should first of all note the puzzling inclusion of the letter *waw*, which does not belong in the *fawātiḥ* at all⁵⁸. The other four letters do belong in the *fawātiḥ*, but in the Qurʾān they are not grouped together but rather with other letters. We must therefore look for another reason for their treatment as a group⁵⁹, but such a reason is not easily found. Three of the letters are the *mater lectionis*, but the fourth (*hā*) is not considered to belong in this category in Arabic, and indeed Ibn Masarra himself explicitly says that the number of *mater lectionis* is three⁶⁰. In some ṣūfī works, the letter *hā* is discussed in the context of respiration techniques and of the origin of the letters in the various locations of the vocal tracts⁶¹. Such considerations, however, are treated separately by Ibn Masarra, and the letter *hā* does not appear there⁶². In the Muslim/Quranic and Arabic context this cluster thus remains unexplained. In a Jewish and

⁵³ Cf. *Jāfar*, *Min qaḍāyā* 315.

⁵⁴ Cf. *Jāfar*, *Min qaḍāyā* 316ff. As the analysis of the *fawātiḥ* forms the bulk of the treatise, one wonders whether the preceding discussion of the *fātiḥa* may not be an afterthought, by association, due to the similarity of the Arabic term.

⁵⁵ On the “mysterious letters,” see A. T. Welch, s.v. “*al-Ḳ urʾān*”, in EI², vol. V 412–414.

⁵⁶ Cf. *Jāfar*, *Min qaḍāyā* 319–322.

⁵⁷ Cf. *Jāfar*, *Min qaḍāyā* 322–323.

⁵⁸ This oddity was noted already by *Tornero*, *Noticia* note 20.

⁵⁹ Although according to Ibn Masarra’s previous declaration, the subject of the discussion is indeed the mysterious letters.

⁶⁰ Cf. *Jāfar*, *Min qaḍāyā* 320. The *alif-waw-yā* appear also in *Dūnash Ben Tamīm’s* Commentary on *Sefer Yeẓira*; cf. G. Vajda, *Le Commentaire sur le Livre de la Création de Dūnaš ben Tāmīm de Kairouan* (Xe siècle), Nouvelle édition revue et augmenté par Paul B. Fenton (Paris 2002; henceforward: *Le Commentaire sur le Livre de la Création*) 225–226 (text), and 80–81 (translation); in Hebrew, however, the letter *he* can be considered in the category of *mater lectionis*; see, for instance, *Le Commentaire sur le Livre de la Création*, *ibid.*; Qirqisānī, *Kitāb al-Anwār wa’l marāqib*, II 23.8 (164 in Nemoy’s edition), as complemented by B. Chiesa, *Il fenomeno del kṛtiv-qṛe secondo Yāqūb al-Qirqisānī* (ca. 927 d. C.), in: L. Cagni (ed.), *Biblica et Semitica – Studi in memoria de Francesco Vattioni* (Napoli 1999) 81–94, on 93 (where Qirqisānī discusses the letters פתח); cf. also Abū Ḥātim al-Rāzī’s *K. al-zīna* (Vajda, *Les lettres* 115–116).

⁶¹ *Makhārīj*, cf., for instance, L. Massignon, *La passion d’al-Hallāj*, vol. I 105; Vajda, *Le Commentaire sur le Livre de la Création* 84–89.

⁶² See below.

Hebrew context, on the other hand, an explanation for this combination of letters readily suggests itself, as it reflects the *Tetragrammaton* (*yod he vav he*)⁶³ and its verbal expression as it appears in Ex. 3:14 (*aleph he yod he*).

If this explanation is accepted, one would expect the letter *he/hā* to gain particular importance, and indeed Ibn Masarra states it explicitly, saying: "The *hā* indicates the Essence", a clear allusion to the third person pronominal noun "He" (*hū/huwa*) and to its functioning (in both Hebrew and Arabic) as a linking copula ("He is"). Ibn Masarra's statement is in line with his previous reference to "the Name" as God's ineffable Name⁶⁴.

Of particular interest is the immediately following discussion of the letter *alif*, which is closely associated with the *hamza*.

"The *alif* itself is of three ranks: a rational soul, an animal soul, and a vegetative soul.

It has been said that the *hamza* is the intellect, which is the Will; the *alif* is the rational soul; the *waw* is the animal soul; and the *yā* is the vegetative soul.

The *alif* is upright, the *yā* is prostrating, and the *waw* is bowing down. This is why you find in creation these three animate forces. The living being which has a rational soul is upright, like the *alif*. That which has only an animal soul is kneeling, bowing down like the *waw*. That which has a vegetative soul is prostrating with [all] its body, for its head is only near the earth, like all plants."⁶⁵

Because of the close association of *alif* with *hamza*, Ibn Masarra can tie the *alif* up with *waw* and *yā*, the two other letters which, like the *alif*, serve as a graphic support (*kursi*) for the *hamza*. He assigns each of the three letters a place in the hierarchy of souls (rational, animal and vegetal). Such a comparison of these three letters with the three souls can be found in other Muslim texts⁶⁶. Ibn Masarra also claims that the hierarchy is reflected in the very form of these letters. One can see how the graphic form of these Arabic letters may be used to justify Ibn Masarra's interpretation. What remains unexplained, however, is Ibn Masarra's puzzling statement that "The *alif* itself is of three ranks"⁶⁷. The single stroke which constitutes the Arabic *alif* renders this statement unintelligible. In this case (as in the case

⁶³ The three "simple" letters are associated with the *Tetragrammaton* in *Sefer Yezira*, I, 13. The text identifies the three as *he*, *vav*, *yod*; cf. *Saadia' al-Fayyūmī*, Commentary on the Book of Creation (*kitāb al-mabādi*), ed. Y. Qafih (Jerusalem 1972) 126. Dūnash, however, makes a point of identifying them with the three vowel letters (*aleph*, *vav*, *yod*), and then explains the relevance of the *he*; cf. *Le Commentaire sur le Livre de la Création* 225–226 (text), 80–81 (translation). See also Y. Liebes, *Ars Poetica in Sefer Yetsira* (Jerusalem 2000) 217–245 (in Hebrew) 19, 177.

⁶⁴ Although in another passage (Cf. *Jāfar*, *Min qaḍāyā* 325) Ibn Masarra speaks of the letters *alif-lam-mīm* as "the pre-eternal, everlasting name, which cannot be made explicit more clearly than by saying 'He is'". The identification of *alif-lam-mīm* as "the Greater Name of God" (which is not necessarily the ineffable name) is indeed quite common in Muslim texts, see *Gimaret*, *Noms divins* 88 and note 8.

⁶⁵ Cf. *Jāfar*, *Min qaḍāyā* 322–323; D fol. 140.

⁶⁶ It is also found in *al-Tustārī's Epistle on Letters* 369.

⁶⁷ "*Al-alif fī nasfihā thalāth marātib.*"

of the cluster as a whole), the Hebrew parallel (i.e., *aleph*, which is written in three strokes) offers a natural context in which such a statement could be made intelligible⁶⁸. As mentioned above, the “kneeling” and “bowing down” positions can be justified also as reflections of the forms of the Arabic letters. But since in Ibn Masarra’s text this development follows from the opening statement, about the three stages of the *alif*, it stands to reason to assume that the whole paragraph is inspired by the same source.

This source, I submit, must have been a Jewish speculation on the form and meaning of the Hebrew alphabet. It is noteworthy that a Jewish text in which the letters are discussed in the same way, the *Book of Creation (Sefer Yezira)* has become immensely popular in the tenth century, as attested by the proliferation of commentaries on it⁶⁹. At least one such Commentary was written in Kairouan, around the same period when Ibn Masarra passed through this city⁷⁰.

Perhaps the clearest support for this claim can be found in the first lines of Ibn Masarra’s *Book of Properties of Letters*.

“[God] has sent down His book ... He, may He be exalted, sent it down as one from His perspective, divided from the perspective of His creatures. It is thus one complex as regards His essence, [but] divided to three complexes from the perspective of His creatures. The first complex is the science of divinity (*rubūbiya*); [The second is] the science of prophecy; ... and [finally] the science of trial (*miḥna*).”⁷¹

The tripartite nature of the one book with which (as the treatise shows later) God created his world, is reminiscent of the three books mentioned in the first lines of *Sefer Yezira* (“God created His world with three books [*sefarim*]: *sfar*, *sippur* and *sefer*”). While the role of the three books in the two texts is developed in different ways, the similarity of the tripartite paradigm of the single book is striking.

⁶⁸ Later Jewish texts also develop the idea, saying that the graphic form of the *aleph* encompasses a “kneeling” *yod* and a “bowing down” *vav*. I am indebted to Paul Fenton for drawing my attention to these developments. Another aspect of the triple phonetic character of the *aleph* is alluded to by the *Midrash Alpha Beta de-Rabbi Aqiva*, ed. A. Jellinek, *Bet ha-Midrash III* (Jerusalem 1967³) 17 (“why is aleph written as one letter, and read as three”). The resemblance of the teaching of this *midrash* to the *Book of Creation* is noted by Liebes, *Ars Poetica* 178–179.

⁶⁹ On the debated question of the date of composition of *Sefer Yezira*, see, for instance, S. M. Wasserstrom, *Sefer Yezira and Early Islam, a Reappraisal*, in: *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 3 (1993) 1–30; Liebes, *Ars Poetica* 217–245. On the early medieval Commentaries, see: R. Jospe, *Early Philosophical Commentaries on the Sefer Yezira: Some Comments*, in: *Revue des études juives* CXLIX (1990) 369–415; M. Idel, *Jewish Thought in Medieval Spain*, in: H. Beinart (ed.), *The Sephardi Legacy, Vol. I* (Jerusalem 1992) 261–281, on 263–264.

⁷⁰ Cf. Fenton’s Introduction to *Le Commentaire sur le Livre de la Création* 10–20; and see note 78 below.

⁷¹ *Jāfar, Min qaḍāyā* 311–312; D, fols. 130–131. The last complex is associated with the retribution in the Hereafter, and thus corresponds to the legal aspect of religion. The term “trial” for this complex may have antinomian undertones.

The similarity becomes even more striking when one considers the commentary on this passage, included in Judah Ha-Levi's *Kuzari*:

"*Sefer Yezira* ... which indicates God's unity and His divinity by different things, which are multiple from one aspect, but agree and are one from another. Among them are *sfar*, *sippur* and *sefer*. ... the *sfar*, *sippur* and *sefer* are one thing from the point of view of God, and three from the point of view of the human being. ... He created His world with three books, all three of which are one from His perspective."⁷²

Like Ibn Masarra, Judah ha-Levi (d. 1141) insists on the fact that the books with which God created His world are three only from the human perspective, but one from the divine perspective. The possibility that the similarity of the two texts results from a mere coincidence cannot be ruled out, but it seems to me very unlikely. It is quite possible that ha-Levi was familiar with Ibn Masarra's work. But the most likely explanation for the similarity in this case is an earlier Commentary on *Sefer Yezira* which inspired both Ibn Masarra and ha-Levi.

Ibn Masarra's interest in Judaism is, in fact, reflected in his own words, in his discussion of the cluster *alif-lam-rā'*. After stating that there are six occurrences of this cluster in the Qur'ān, which correspond to the six days of creation, Ibn Masarra adds:

"And the seventh day is the day of rest and completion. For this reason the Jews made it a Sabbath, that is to say, they rested."⁷³

Unlike in the Hebrew Bible, the Qur'ānic treatment of the six days of creation does not refer to God's resting on the seventh day.⁷⁴ Nor does the Qur'ān specify in the context of creation the name of the seventh day as "*yawm al-sabt*"⁷⁵. The association of the six days of creation with the seventh day of resting, and with the name of this seventh day, thus triggers an immediate association with the Jewish Sabbath and the Hebrew etymology of the word. Ibn Masarra could, no doubt, have found the etymology in Muslim sources, which had already processed and integrated such information via earlier Jewish traditions (*isrā'iliyyāt*). But one should note the fact that nothing in the discussion of the letters in this cluster requires a mention of the seventh day at all, let alone an elaboration on its meaning. The whole sentence is a rather uncharacteristic digression on Ibn Masarra's part, a digression that suggests preoccupation with things Jewish. Moreover, the use here of the name *yahūd* (rather than a Quranic term such as *banū isrā'il*) seems

⁷² *Kuzari* 4:25; cf. D. H. Baneth and H. Ben-Shammai (eds.), *Kitāb al-Radd wa'l-Dalil fi'l-Dīn al-Dhalīl (al-kitāb al-Khazarī)* (Jerusalem 1977) 174–175.

⁷³ Cf. *Jā'far, Min qaḍāyā* 333; D fol. 153 (*wa-li-hādhibi al-'illa sabatat fibi al-yahūd ayy sakanat*).

⁷⁴ In fact, the Qur'ān rejects explicitly the idea that God should rest: cf. Q. L:38; and see A. Rippin, s.v. *Sabt*, in: *EL*², Vol. VIII 689.

⁷⁵ Although the name does appear in the Qur'ān as the day of resting, imposed on the Jews on Mt. Sinai. Cf. Q. IV:154. It also mentions the breaking of the Sabbath, and the punishment thereof, cf. Q. II: 65; IV:47, VII:163; XVI:163. In all these verses, the name *yahūd* does not appear, and the context speaks of "people of the book" or people associated with the prophets Moses and Abraham.

to indicate that Ibn Masarra does not intend this digression as an exegetical observation. Ibn Masarra's train of thought, which leads him to associate the days of creation with the Jewish Sabbath, suggests an acquaintance with contemporary Jews, with whose ways of life (and the theological explanation thereof) Ibn Masarra seems to have been familiar.

If we accept the claim that Ibn Masarra's work includes some Jewish elements, there are several possibilities to explain their presence:

One may point to the existence of Jewish influence on Islam in its formative period, and to the connections between Jews and Muslims in the Orient. The existence of some such connections and such influences are accepted by most contemporary scholars, and hardly need any proof. It can be argued that Muslim books and Muslim travelers transmitted these ideas to al-Andalus.

But the nature of the Jewish elements in Ibn Masarra's work, as well as the circumstances of his life, seem to me to favor the possibility that he also had direct contact with Jewish scholars. As mentioned above, Ibn Masarra was known as "a *bāṭinī*", who spent some time in the already Fatimid North Africa. At the beginning of the tenth century, this region seems to have been a hotbed of new developments in Neo-Platonic thought, and Ibn Masarra's writings, as noted above, bear the mark of Fatimid Neo-Platonism. In this context, one should mention the question-marks regarding the Jewish-Isma'ili milieu in North Africa⁷⁶. A particularly telling illustration of the role of Jews in the transmission of philosophy in this milieu can be found in the autobiography of Ibn al-Haytham, an Isma'ili missionary from Kairouan who was also sent to al-Andalus. Born to a respectable Shii family, Ibn al-Haytham received traditional Islamic instruction from several teachers. In the field of logic, however, his sole instructor was an otherwise unknown Jew named Yūsuf ibn Yahyā al-Khurāsānī, with whom he studied in Kairouan⁷⁷. It is also in Kairouan that Isaac Israeli, the court physician of the first Fatimid caliph, 'Abdallāh al-Mahdī (d. 955) wrote his *Commentary on Sefer Yezira*⁷⁸. Ibn Masarra had spent some time in Kairouan during the same period.⁷⁹

⁷⁶ Cf. P. B. Fenton, *The Arabic and Hebrew Version of the Theology of Aristotle*, in: J. Krayer and others (eds.), *Pseudo Aristotle in the Middle Ages* (London 1986) 241–264.

⁷⁷ Cf. W. Madelung and P. E. Walker, *The Advent of the Fatimids – A Contemporary Shi'i Witness* (London 2001) 52, 60, 112. On the Jews of Kairouan, see M. Ben Sasson, *The Emergence of the Local Jewish Communities in the Muslim World: Qayrawan, 800–1057* (Jerusalem 1996, in Hebrew) especially 250–252.

⁷⁸ On Isaac Israeli, see A. Altmann and S. M. Stern, *Isaac Israeli: A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century* (Oxford 1958); Fenton, Introduction 3–6. The *Commentary* of Isaac Israeli is not extant, but we may safely assume that the one written by his student Dūnash ben Tamīm reflects the school tradition. Isaac Israeli came to Kairouan to serve as the court physician of the last Aghlabid ruler, whose reign ended in 909, and he stayed to serve 'Abdallāh al-Mahdī. From Kairouan, he exchanged letters with Saadia Gaon on philosophical topics, before the latter left Egypt in 915 (cf. Fenton, Introduction 11). Although we do not know the date of the composition of Israeli's *Commentary*, these early discussions, mentioned by Dūnash in his *Commentary on Sefer Yezira*, may well have touched on this book.

⁷⁹ The information regarding Ibn Masarra indicates that he stayed in Kairouan either before 920 (according to Ibn 'Idhārī, who says that he studied in Kairouan with the *faqīh* Aḥmad

The possibility that Ibn Masarra's writing of a similar speculation on letters is a mere coincidence seems to me to be highly unlikely.

We can now return to our starting point, namely, the role of Ibn Masarra in the development of mysticism in the Iberian peninsula. The Influence of Ibn Masarra on subsequent Muslim mysticism is generally recognized⁸⁰. It is now time to take him into consideration also in the study of Jewish and Christian mysticism. By way of an example, we may mention the claim that "the first philosophical writings in Spain betray a relative lack of interest in *Sefer Yeẓirah* in comparison to the central place this book occupied in the Orient" and that "it was only a non-philosophical writer, R. Judah al-Bargeloni, who undertook a full-scale exegesis"⁸¹. In view of its apparent impact on the first Muslim philosopher of Spain, this statement must now be qualified. On the one hand, Ibn Masarra provides the evidence that there was no lack of interest in *Sefer Yeẓira*. On the other hand, Ibn Masarra was not only a Muslim, but also a Muslim whose name acquired a dubious reputation among the ruling Muslim Sunnis in al-Andalus⁸². If Jews in al-Andalus were familiar with Ibn Masarra's letter-speculation (regardless of whether or not they also realized the impact that *Sefer Yeẓira* had on him), this in itself may have caused some reticence on their part to focus on such speculation in their writings.

It is ironic that Asín, who played such a central role in propagating the idea of a Pseudo-Empedoclean "school of Ibn Masarra", begins his book on Ibn Masarra with the statement that all Spanish philosophy comes from the Orient. "Pseudo-Empedocles" is perhaps the most Spanish story in the history of Islamic philosophy: all of its main characters are Spanish, and many of them are Jews. Indeed, one can say with certainty that Jewish thinkers played an active role in the formation and fermentation of Andalusí neo-Platonism, in its more philosophical as well as in its more mystical versions. In evaluating the parallelism of Jewish and Muslim texts from this period, Georges Vajda (who, in this context, carefully tried to avoid the claim of any influence in any direction), summed it up:

ibn Naṣār b. Ziyād [d. 920]; cf. *Iḥsān 'Abbās* (ed.), *Ibn 'Iḍḥārī al-Marrākushī, Al-Bayān al-Mughrib fī akhbār al-andalus wa'l-maghrib* (Beirut 1967), or not later than 912 (cf. Stern, A propos de l'ascète).

⁸⁰ See, for instance, Gril, *La Science des lettres*; C. Addas, *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn Arabī*, translated From the French by P. Kingsley (Cambridge 1993) 58. The study of Ibn Masarra's own works should provide more information for the evaluation of his influence.

⁸¹ Cf. *Idel*, *Jewish Thought in Medieval Spain* 264.

⁸² On the persecution of "the Masarrīs," see M. Cruz-Hernández, *La persecución anti masarrī durante el reinado de 'Abd al-Raḥmān al-Nāṣir li-dīn Allāh segun Ibn Ḥayyān*, in: *Al-Qanṭara* 2 (1981) 51-67; 3 (1983) 482-483. The date of the persecution (after 961, that is to say, long after Ibn Masarra's death) as well as its description by the historiographers, suggest its reason or at least its context. The threat of the rising Fatimid power seems to have heightened the ruling Umayyad sensitivity to *bāṭinī* ideas (and not the other way round: that the Masarrīs have used Fatimid notions against the *mālikīs*; cf. *Fierro*, *Los Mālikies* 93, note 62). The Umayyad's Jewish subjects were probably well aware of this sensitivity, an awareness that might have effected their literary output.

»Il y a du moins, malgré toutes les divergences, une similitude de climat qui suppose, croyons-nous, un fonds commun de gnosticisme⁸³.»

It seems to me that one can be more affirmative. Despite all the differences, and although one cannot draw a continuous line that describes the direction of development and transmission, there is a similarity of atmosphere which presupposes a common ground of ideas, nourished by direct contacts between Muslims (both Sunnis and Isma'ili Sh'iis) and Jews. These contacts allowed for the free flow of ideas *in both directions*. Ibn Masarra, "the first Spanish-born thinker" introduced this atmosphere to al-Andalus, making it into the first manifestation of mystical thought in the Iberian peninsula.

⁸³ Les lettres 125.

Peter Dinzelbacher

Zur Sozialgeschichte der christlichen Erlebnismystik im westlichen Mittelalter

„Spiritus ubi vult spirat“, heißt es im Johannesevangelium (3,8). Anscheinend tut er dies aber nicht ziel- und planlos, sondern nach historisch und religionssoziologisch nachvollziehbaren Mustern. Wie sich diese in der hoch- und spätmittelalterlichen Blütezeit der christlichen Mystik im Bereich der lateinischen Christenheit gestaltet haben, will der folgende Beitrag skizzieren. Er ist notwendigerweise sehr vorläufig, denn ein Aufsatz oder eine Monographie, die dieses Thema in Übersicht behandeln würde, ist mir nicht bekannt. Auch noch die jüngsten Geschichten der Spiritualität und der Mystik sind aus dezidiert theologischen oder literaturwissenschaftlichen Perspektiven verfaßt, die von fast immanenten Entwicklungen ausgehen, ohne die sozial- und mentalitätshistorischen Umfelder adäquat zu berücksichtigen. Das Problem liegt darin, daß sich zwar die religionssoziologischen und -geographischen Veränderungen wie der Wechsel der Schichten, in denen dieses Phänomen auftritt, sowie seine regionalen Schwerpunkte durchaus beschreiben lassen, dagegen hinsichtlich der Gründe für diese Veränderungen so gut wie keine Forschungen vorliegen. Daher sind es Hypothesen, die ich hier vortrage. Für ihre Darlegungen bildet neben einer Reihe von Einzelveröffentlichungen meine 1994 erschienene Geschichte der mittelalterlichen Mystik die Basis, auf die ich auch in einzelnen Formulierungen mehrfach zurückgreife und auf die ich für Details und Belege verweise¹.

Zugrundegelegte Mystikdefinition

Wer wissenschaftlich schreibt, forderte schon Johannes von Garlandia († nach 1272), „debet definire quod dicit“². Angesichts der Tatsache, daß Mystik nicht nur von Religion zu Religion unterschiedlich definiert wird, sondern auch die Erfor-

¹ *Peter Dinzelbacher*, Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters (Paderborn 1994); vgl. *ders.*, Mittelalterliche Frauenmystik (Paderborn 1993). Es werden daher hier nur Zitate nachgewiesen; Sekundärliteratur ist nur dort angegeben, wo sie nicht in diesen Arbeiten zu finden ist.

² Zit. *Alfred Karnein*, *Amor est passio* (Triest 1997) 61 Anm. 5.

scher eines einzigen Glaubenssystems in der Regel von uneinheitlichen Definitionen ausgehen, muß zunächst klargelegt werden, welchen Mystikbegriff ich – in dem hier vorliegenden Beitrag – für das katholische Mittelalter zugrundelege³. Er bleibt im Rahmen der Epoche, wenn man sich die klassisch gewordene Definition des Jean Gerson zu eigen macht, die ihrerseits auf ähnlichen Formulierungen zweier (miteinander befreundeter) mittelalterlicher Theologen und Mystiker, des Dominikaners Thomas von Aquino und des Franziskaners Bonaventura von Bagnoregio, beruht: „Theologia mistica est cognitio experimentalis habita de Deo per amoris unitivi complexum.“⁴ Mystik ist auf liebende Erfahrung gegründete Gotteserkenntnis. Gott wird also nicht nur fromm geglaubt, nicht nur philosophisch erschlossen, nicht nur in seiner geheimnisvollen Vielfalt betrachtet, sondern seine Existenz wird durch ein, durch viele religiöse Erlebnisse seelisch und körperlich erfahren. Was die anderen Mitglieder derselben Religionsgemeinschaft aufgrund der Lehren der Heiligen Schriften und der Priester glauben, wissen die praktischen Mystiker aufgrund von Erfahrung. Zur Gottesschau und -einung reißt der jenseitige (transzendente) Gott die Menschenseele zu sich hinan oder „steigt zu ihr herab“ und offenbart sich in ihr.

Wir verstehen also unter Mystik zentral ein bestimmtes religiöses Erleben. Es besteht in der stets kurzfristigen Aufhebung des Unterschiedes zwischen dem Subjekt des religiösen Strebens, der menschlichen Seele, und dem Objekt, das angestrebt wird, Gott. Dies erfolgt im lateinischen Mittelalter in drei historisch belegbaren Weisen. Erstens vor allem in der Form der Braut- oder Minnemystik, also einer phantasierten erotischen, durchaus orgastischen Verschmelzung. Dies erfolgt zweitens auch in Form einer quasi ontologischen Identitätserfahrung von Seele und Gottheit, die als Wesensmystik bezeichnet wird; psychologisch läßt sie sich vielleicht als kurzzeitige Vereinigung von Ich und Über-Ich fassen. Dies erfolgt schließlich drittens im körperlichen Nachvollzug der Passion durch kon-

³ Die folgende Definition stieß in der Diskussion bei jenen TeilnehmerInnen auf Ablehnung, die sich ausschließlich oder vorrangig mit der philosophischen christlichen und der jüdischen Merkaba-, Metatron- und Schiur-Koma-Mystik befassen, da ihnen damit die diesbezüglichen Texte als Gegenstand der Mystik-Forschung abhanden kommen würden. Jedoch habe ich die hier verwendete Definition ausdrücklich nur für die hier behandelte Fragestellung verwendet und dies auch begründet. In dem oben in Anm. 1 genannten Buch bin ich dagegen selbst von einer wesentlich weiteren Mystik-Definition ausgegangen. Was Mystik in einer bestimmten Untersuchung sein soll, kann jeder Forscher normativ festlegen, denn es gibt bei diesem Thema keine allgemein verbindliche Instanz oder Konvention; verschiedene Mystikbegriffe überlappen einander nur zum Teil. Es ist demnach nicht einzusehen, warum der geneigte und der ungeneigte Leser – für die Dauer der Lektüre dieses Essays – nicht versuchen sollte, das Gebotene auf der Basis eben dieser Definition zu beurteilen, anstatt es an einer von mir hier nicht vertretenen Bestimmung von Mystik zu messen.

⁴ Der Autor bietet noch andere Definitionen an, doch hat sich diese als treffendste in der Mystikforschung durchgesetzt: *Jean Gerson, Teologia mistica*, a. c. di *Marco Vannini*, (Ciniseo Balsamo, Mi. 1992) 150 (Tractatus I, 28); vgl. *Thomas, Summa Theol.* II/II (3) q. 97, a. 2, re 2 und *Bonaventura, Sent. III Sent. d. 35, q. 1, conc. 5*; ähnlich *Sent. III, 34, qu. 2, conc. 2; dub. 4; 35, q. 3, conc. 1.*

krete Selbstverletzung oder autosuggestiv hervorgebrachte Wunden; die Stigmatisation ist die Identifikation des Gläubigen mit dem leidenden Religionsstifter⁵.

Aber zu diesem Höhepunkt der Mystik, der Vereinigung Gottes mit der Seele (*unio mystica*), gehört peripher fast immer eine Vielzahl von Voraussetzungen; die höchste Beglückung oder (theologisch) Begnadung kommt kaum ohne Vorbereitung „aus heiterem Himmel“. Daher verstehen wir unter Mystik in weiterem Sinne die gesamte Frömmigkeitshaltung, die zu diesem Erleben hinführen will. So können wir Mystik vollständiger, wenn auch etwas umständlicher, umschreiben als das Streben des Menschen nach unmittelbarem Kontakt mit Gott vermittels persönlicher Erfahrung schon in diesem Leben sowie seine Empfindungen und Reflexionen auf diesem Weg und endlich die Erfüllung dieses Strebens.

Es sollte hiermit klar sein, daß für die gegenwärtige Untersuchung, die sich mit der Sozialgeschichte der Erlebnismystik befaßt, die Verfasser von Reflexionen über Mystik nicht berücksichtigt werden. Meister Eckharts Werk etwa, der vielfach, aber meines Erachtens zu Unrecht, als der typische Mystiker des Mittelalters gilt, ist mystisch nur in weiterem Sinn, insofern er philosophisch über das Phänomen der Gotteinung handelt, nicht aber auf eigene oder fremde (biographisch nachvollziehbare) Erfahrung rekurriert. Es gibt keinen Beleg dafür, daß Eckhart je selbst entsprechende Erfahrungen gemacht hätte, wiewohl eine so intensive Beschäftigung mit diesem Thema ohne persönliche Betroffenheit unwahrscheinlich wirkt. Doch hat nicht ganz zu Unrecht K. Flasch den Versuch unternommen, den Meister „aus dem mystischen Strom zu retten“, will sagen, die eindeutig dominierende fachphilosophisch-analytische Sicht des Dominikaners gegenüber seiner Vereinnahmung durch ahistorische Interpretationen zu betonen⁶.

Es ist doch so, daß die theologische Bearbeitung mystischer Themen jedem beliebigen Theologen, Religionswissenschaftler, Historiker – und stehe er persönlich solchem Erleben auch noch so fern – möglich ist. Man muß die Ebene der Reflexion und Theoriebildung von der Ebene des unmittelbaren Lebensvollzuges trennen. Ich folge hier daher nicht dem verbreiteten Brauch, als Mystiker auch die Theoretiker dieser Materie anzusprechen, genausowenig wie ich einen über Lyrik schreibenden Philologen schon als Dichter qualifizieren würde. Schlösse ich die reinen Theoretiker nicht aus, müßte ich praktisch fast jeden spätmittelalterlichen Gottesgelehrten berücksichtigen, da sich fast alle in ihren Summen irgendwo auch zur Mystik geäußert haben, oder jeden Inquisitor, der sich mit pantheistisch-freigeistigen Häresien befaßt hat usw., was offensichtlich nicht zielführend sein könnte. Es geht im weiteren also nur um jene Menschen, die das erfahren haben, was ein bekannter Eckhart-Spezialist nicht ohne spürbare Abschätzigkeit als „spektakuläre seelische Ereignisse und senkrecht einfallende Theophanien“⁷ be-

⁵ Peter Dinzelbacher, Die Psychohistorie der *Unio mystica*, in: Jahrbuch für psychohistorische Forschung 2 (2002) 45–76.

⁶ Kurt Flasch, Meister Eckhart – Versuch, ihn aus dem mystischen Strom zu retten, in: Peter Koslowski, Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie (Zürich 1988) 94–110.

⁷ Alois Haas, Gottleiden – Gottlieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter (Frankfurt a. M. 1989) 159.

zeichnet hat, oder, anders gesagt, um jene, von deren Seelenleben wir aufgrund ihrer „ekstatischen Konfessionen“ (Martin Buber) wissen.

Noch eine Vorbemerkung erscheint angesichts des sensiblen Themas nötig: Ob man dabei stehen bleibt, dieses ganze Phänomen als innerweltlich, oder genauer gesagt, innerpsychisch erklärbar anzusehen, oder ob man es durch ein unmittelbares göttliches Eingreifen erklärt, hängt ausschließlich vom weltanschaulichen Standpunkt des Betrachters ab. Der Historiker hat nur das Phänomen zu schildern und sein geschichtliches Umfeld abzustecken sowie die innerweltlichen Bedingungen und möglichen Gründe zu untersuchen. Von Mentalitätsgeschichte und Psychohistorie kommend, liegt für ihn die ‚Erklärungshypothese Gott‘ jenseits seiner Perspektive.

Wandel der Trägerschichten

Damit ad rem: Es geht sozialgeschichtlich um den Wandel der Trägerschichten mystischen Erlebens während des Mittelalters. Dessen erste Phase, das Frühmittelalter, bleibt in diesem Punkt völlig stumm, denn sowohl die praktische als auch die theoretische Mystik beginnen nach den uns zugänglichen Quellen erst um die Wende vom 11. zum 12. Jahrhundert wieder, nachdem im Westen der ‚mystische Strom‘ seit dem Ausgang der Spätantike vollkommen verschwunden war. Es ist nicht möglich, diesen Neubeginn unabhängig von den grundlegenden materiellen und geistigen Umbrüchen zu sehen, die die Generationen um 1100 ins Werk setzten. Diese Veränderungen, die jene Epoche⁸ zu der „Achszeit“ zwischen der Völkerwanderung und dem Zeitalter der Industrialisierung/Aufklärung/Revolution machen, entstehen durch eine Verflechtung verschiedener Faktoren, die ausgesprochen schwierig zu beschreiben ist. Dies kann aus zeitlichen Gründen hier nicht einmal versucht werden. Offenbar führte eine Reihe von jedenfalls grundlegenden materiellen Veränderungen zu einer sozialen Differenzierung und auch zur Entstehung einer ‚leisured society‘. Bei einigen Angehörigen dieser sozialen und intellektuellen Eliten sind Elemente einer im Vergleich zum Frühmittelalter neuen Mentalität festzustellen: Es kommt zu einer Ablösungstendenz des Einzelnen aus der unreflektierten Gruppenbindung zur reflektierten Individualität, zu einem neuen Ich-Bewußtsein, das sich von der vormals dominierenden Wir-Gemeinschaft abgrenzt. Dies ist eine unverzichtbare Voraussetzung für mystisches Erleben, das den genauen Gegensatz zu massenpsychologischen Phänomenen darstellt. Beispiele für die Betonung des Individuellen wären im religiösen Bereich das Entstehen einer umfangreichen Literatur, die eine tiefere Introspektion, ein „cognosce te ipsum“ als Voraussetzung geistig-geistlichen Aufstiegs reflektierte. Oder die häufigere Verwendung von Ich- statt Wir-Formulierungen in Gebeten.

⁸ Peter Dinzelbacher, *Europa im Hochmittelalter. Eine Kultur- und Mentalitätsgeschichte* (Darmstadt 2003).

Oder eben – und vor allem – das Wiedereinsetzen mystischen Erlebens und Spekulierens.

Es kommt in jener Epoche gleichzeitig und mit der ‚Entdeckung des Individuums‘ zusammenhängend zu einer neuen Gewichtung des emotionalen Bereichs, insofern Liebe, sei es die zwischen den Geschlechtern – Stichwort: höfische Minne –, sei es jene zwischen der Seele und der Gottheit, zur *Raison d'être* eines Lebensschicksals werden kann⁹. Die Liebesmystik wird seitdem ein kontinuierliches Moment in der Geschichte der christlichen Mystik bleiben. Vorher, vom 7. bis zum 11. Jahrhundert, waren entsprechende Ansätze, wie wir sie in der Spätantike vor allem von Origenes kennen, im Westen völlig verschwunden gewesen. Da für den Menschen von stärkerem Ich-Bewußtsein anscheinend die Wahl des Partners eingeengt erscheint, indem nur einer, der ganz spezifisch geartet ist und bestimmten Idealen entspricht, seinem Bindungsbedürfnis vollständig gerecht werden kann, kommt es zu jener ausschließlichen Konzentration auf einen besonderen Menschen, die paradigmatisch der Mythos von Tristan und Isolde oder die Briefe Heloisens an Abaelard (seien sie echt, seien sie das Werk eines genialen mittelalterlichen Fälschers) so eindringlich der westlichen Phantasie vorgeführt haben. Jedesmal fasziniert die Intensität des Liebesverhältnisses und das Bewußtsein von der Einmaligkeit des Gefühls. Je weniger fest die Einbindung in die alte Wir-Gruppe, desto fester augenscheinlich die Bindung in der neuen Zweierbeziehung.

Übertragen in den geistlichen Bereich bedeutet dies, daß sich die Seele dessen, der sich von der Welt asketisch gelöst hat, nur jenem Gegenüber zuwendet, das mit der höchsten Wertbesetzung versehen ist: der Gottheit selbst. Und da diese nach christlicher Lehre nur in der Zweiten Person Menschengestalt angenommen hat, ist es stets Jesus, der im Zentrum der Liebes- oder Brautmystik steht, wie auch in dem der Passionsmystik. Da wir ja zunächst, wie Bernhard von Clairvaux sagt, nur uns Gleiches, also einen Menschen, lieben können, ist die Erlebnismystik des hohen und späten Mittelalters durchgehend Christumystik. Er ist in verschiedenen Gestalten der Bräutigam der Seelenbraut. Er erscheint als Minnechristus, ein Jüngling, schön vor den Söhnen der Menschen, als süßes Jesulein und Christkind, als Passionschristus und Blutbräutigam. Der biblische Hintergrund, das Hohelied, ist deutlich. Der mentalitätsgeschichtlich wichtige Punkt ist es aber, daß dieser Text im ganzen Frühmittelalter genauso verfügbar gewesen war wie danach, ohne daß die dort besungene Liebesgeschichte im emotionalen Glaubensvollzug imaginativ nachvollzogen worden wäre.

Sozialer Ort dieser neuen Entwicklung innerhalb der Frömmigkeitsgeschichte ist zunächst ausschließlich das Kloster. Es bestehen jedoch, wie wir noch sehen werden, enge Beziehungen zum sozialen Ort des profanen Umbruchs der Gefühlsgeschichte, dem adeligen bis ritterlichen Hof. Alle Persönlichkeiten, von de-

⁹ Was nicht ohne analoge Veränderung in der Eltern-Kind-Beziehung geschehen sein kann, vgl. *Peter Dinzelbacher*, *La donna, il figlio e l'amore. La nuova emozionalità del XII° secolo (Il secolo XII, a.c. di G. Constable, Bologna 2003) 207–252.*

nen wir Zeugnisse haben, die unter unseren Mystikbegriff fallen, gehören in der Anfangsphase, also im späten 11. und 12. Jahrhundert, einem geistlichen Orden an. Die ersten Mystiker sind Benediktiner: Petrus Damiani (1007–1072), Anselm von Aosta (von Canterbury, 1033/34–1109) und Rupert von Deutz (von Lüttich, † 1129 od. 30). Fast zögere ich, sie schon Mystiker zu nennen, denn Passions- und Liebesmystik kommen in ihren Schriften nur als gelegentliche Einzelmomente vor, sie dominieren keineswegs. Es ist ein Ansatz, wenn Damiani vom Gläubigen verlangt, in Christus solle jeder Gedanke leben, atmen, fordern, glühen, aussprechen, meditieren. Er sei die Nahrung innerer Süße, keuscher Umarmungen, fortwährender Sehnsucht, die selbst zur Nachahmung der Passion einlade. Es ist auch ein Ansatz, wenn der (durch seine philosophischen Texte wesentlich besser als ‚Vater der Scholastik‘ bekannte) Erzbischof von Canterbury in seinen Meditationen Gott und seinen Geliebten Johannes anfleht, ihn den Dritten im Bunde der Liebe sein zu lassen, wobei er eindrucksvoll – und das ist eine typische Neuerung der Mentalität seiner Zeit – den Wunsch nach eigenem emotionellem Erleben hier und jetzt, und nicht erst im Eschaton, formuliert. Eindeutig ist der erlebnismystische Gehalt dagegen in Ruperts Autobiographie (ein Teil seines Matthäuskommentars). Hier erzählt er nämlich von ganz erotischen Traum-Begegnungen mit dem Gekreuzigten, die in jedes Dossier einer der späteren Brautmystikerinnen gepaßt hätten.

Petrus Damiani war Prior der benediktinischen Eremitenkongregation der Karmaldulenser von Fonte Avellana, Anselm und Rupert waren Äbte eines französischen bzw. deutschen Benediktinerklosters. Es ist somit bemerkenswert, daß die ersten Zeugen der Mystik nicht erst mit den Reformorden des Hochmittelalters erscheinen, nicht erst mit Zisterziensern, Kartäusern, Prämonstratensern, Augustinern, sondern eben zu deren Entstehungszeit innerhalb des alten Benediktinertums. Ob es hierbei Impulse aus dem byzantinischen Raum gab, die über Süditalien nach dem Norden wirkten, muß vorerst offenbleiben.

Aufgrund der Rezeptionsgeschichte für die Entwicklung der Braut- und auch der Passionsmystik wesentlich bedeutsamer wurden jedoch die Angehörigen des 1098 gegründeten benediktinischen Zweigordens der Zisterzienser, und unter diesen vor allem Bernhard von Clairvaux (1090–1153). In seiner Auslegung des alttestamentlichen Liebesliedes, in der er auch auf seine eigene mystische Erfahrung anspielt (57, 5), bricht der Abt mit der traditionellen frühmittelalterlichen Deutung der Braut als Personifikation der Kirche. An ihre Stelle setzt er die Identifikation mit der menschlichen Seele: „Die Braut, wenn ich es zu sagen wage, sind wir.“¹⁰ Bernhard wagt es, und das bedeutet die Verlagerung von der Heilsgeschichte eines Kollektivs, also dem der unzähligen Mitglieder der katholischen Kirche, hin in den Bereich der seelischen Erfahrung des Einzelnen. Das Verlangen nach erwideter, nach gegenseitiger Liebe: „red-amari“, beherrscht die Seele – und sie spricht es aus. Der Unterschied zwischen dem Herrn und dem Knecht, zwi-

¹⁰ Übersetzt und diskutiert bei *Peter Dinzelbacher*, Bernhard von Clairvaux (Darmstadt 1998) 178 ff.

schen Gott und Mensch, wird in der Unio aufgehoben; Gott ist nicht mehr der ganz andere, sondern unser Bruder. In Parenthese bemerkt: Auf lange, sehr lange Sicht bereitet diese humanisierte Frömmigkeit die Erkenntnis der Gottesvorstellung als menschliche Projektion à la Feuerbach vor.

Schon unter Bernhards Zeitgenossen und mit ihm bekannt, finden sich nicht wenige andere Zisterzienser, die v.a. brautmystische Themen behandeln: Wilhelm von St. Thierry, Aelred von Rievaulx, Gilbert von Hoyland, ... Ohne die mystischen Qualitäten von einigen zeitgenössischen Schriftstellern der Kartäuser, Augustiner und Prämonstratenser zu leugnen, kann man doch sagen, daß primär die Angehörigen des Ordens von Cîteaux die Spiritualität des 12. Jahrhunderts prägten. Von manchen Ordensangehörigen wissen wir expressis verbis von ihren ekstatischen Erfahrungen, so von Christian von L'Aumône, Haymo von Landacop und Waldef von Melrose.

Wie weit es auch bereits bei einigen nicht klausurierten Gläubigen Ansätze zu einer Wesensmystik gegeben hat, namentlich am Beginn des Jahrhunderts bei Tanchelm, einem Laien oder Kleriker, der sich als mit dem Heiligen Geist vereint betrachtete, und an seinem Ende bei Amaury von Bene, einem Pariser Professor, der eine pantheistisch-freigeistige Form verkörperte, ist schwierig zu beurteilen. Beide wurden nämlich als Ketzler verurteilt, weswegen wir von diesen Männern nur in ihrem Quellenwert zweifelhafte Berichte ihrer katholischen Feinde haben.

Wie schon aus den eben zitierten Namen erhellt, hatte die Mystik des 12. Jahrhunderts ihren religionsgeographischen Schwerpunkt in Frankreich. Was an englischen oder deutschen Mystikern zu nennen ist, steht zweifellos unter französischem Einfluß. Seit der Eroberung der Insel 1066 durch die Normannen war ihre weltliche wie die geistliche Elite französischer Abkunft und sprach bis ins 14. Jahrhundert Anglonormannisch, also einen französischen Dialekt, und nicht Englisch. Was die deutschsprachigen Persönlichkeiten betrifft, so sind sie nicht zufällig allesamt im Westen des Reichs zu lokalisieren.

Aus welchem familiären Hintergrund kamen die Mystiker jener Epoche? Bei vielen gibt es dazu keine Quellennachrichten, aber Anselm war ein Grafensohn, Bernhard stammte aus einer am burgundischen Hof einflußreichen ritterlichen Familie, Aelred war vor seiner Bekehrung ein hoher Beamter am Hofe des Königs von Schottland, wo auch Waldef, der Stiefsohn des Herrschers, seine Jugend verbrachte. Dem Adel und Rittertum, dürfen wir vermuten, wird die Mehrzahl der Mystiker des 12. Jahrhunderts entstammt sein, denn sowohl die Benediktiner- als auch die Zisterzienserklöster waren adelige Institute, zu denen Männer aus den Unterschichten höchstens als Laienmönche (Konversen) Zutritt hatten, wo sie jedoch räumlich, selbst in der Kirche, streng von den Chormönchen getrennt blieben, und es ihnen ausdrücklich verboten war, lesen und schreiben zu lernen.

In diesem Zusammenhang ist ein zweiter Faktor wichtig: Wer Mitglied eines Reformklosters wurde, tat dies als Erwachsener und aus eigenem Willen. Die Benediktiner dagegen hatten sich zum größten Teil aus Oblaten rekrutiert, d. h. aus fünf- bis zehnjährigen Kindern, die von ihren Eltern durch ein lebenslänglich bindendes Gelübde dem Kloster ‚verlobt‘ worden waren. Ein Zisterzienser, Prämon-

stratenser, Kartäuser usw. hatte also bereits das profane Leben auf der Burg, am Hof, in der Stadt kennengelernt, ehe er eine ‚conversio‘ durchmachte und der Welt entsagte. So mußte er etwas von der säkularen Kultur kennengelernt oder sie selbst praktiziert haben: Bernhard von Clairvaux und seine Brüder etwa hatten, ehe sie in Cîteaux eintraten, „canticulas mimicas et urbanos modulos“ in einer Art „rhythmico certamine“ komponiert: Elegante, frivole rhythmische Lieder in der Volkssprache, also frühe Trouvèrelyrik¹¹. Aelred von Rielvaux hatte in seiner Zeit am schottischen Königshof homosexuelle Beziehungen gehabt, die er im Kloster in spirituelle Liebe sublimierte¹². Daraus erhellt die enge Verbundenheit weltlicher Minne und mystischer Liebesphantasie – mentalitätsgeschichtlich beides Varianten einer neuen emotionellen Entwicklung, strukturell identisch, aber mit unterschiedlichen Zielen, nämlich einmal die geliebte Dame, das andere Mal der geliebte Gott. Die Tatsache, daß es unter den Mystikern der ersten Generationen nur Männer gab, entspricht der Entwicklung im profanen Minnebereich: Die „trobadriz“, die weiblichen Trobadors, treten ebenfalls erst nach den ersten Trobadors auf, und die Frauenstrophen des frühen Minnesangs sind in den Handschriften nie Dichterinnen, sondern stets Dichtern zugeschrieben, die in persona einer Frau sprechen. So erscheint die Brautmystik des 12. Jahrhunderts als religiöse Variante der allgemein durch die Minnedichtung besser bekannten Entdeckung der Liebe im hohen Mittelalter¹³.

Die Exklusivität des mystischen Charismas und Nachdenkens darüber als Bestandteil nur des Klosterlebens läßt sich übrigens nicht mit dem beliebten Argument der Illitterarität der meisten damaligen Laien erklären, die vielleicht ein blühendes Gnadenleben geführt hätten, von dem sie der Nachwelt bloß keine Kunde hätten geben können. Denn die zahlreichen nichtmystischen Jenseitsvisionen von Laien dieses Jahrhunderts wie den Rittern Tundal und Owen oder den Bauern Gottschalk und Thurkill wurden durchgehend von Mönchen oder Geistlichen aufgezeichnet¹⁴.

Im 13. Jahrhundert erfährt die Geschichte der Mystik einen Innovationsschub, der von den neu gegründeten Bettelorden ausgeht, ganz vorrangig von den Franziskanern und Dominikanern. Die Verlagerung sowohl des mystischen Charismas selbst als auch der theologischen Reflexion über dieses weg von den alten Orden ist von markanter Radikalität, denn diese bringen ganz auffallender Weise nach 1200 so gut wie keine irgendwie bedeutenden Mystiker mehr hervor. Da das Ideal dieser neuen Gemeinschaften nicht die Selbstheiligung durch Kontemplation und Abgeschiedenheit darstellte, sondern durch Volkspredigt und Ketzerbekämpfung, werden sie entscheidend dazu beitragen, daß mystische Elemente in die allgemeine Religiosität des späten Mittelalters eingehen. Man darf hier von einer Di-

¹¹ Zit. und diskutiert ebd. 8f.

¹² *John Boswell*, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality* (Chicago 1980) 221 ff.; *K. Russell*, *Aelred, the Gay Abbot of Rielvaux* (*Studia Mystica* 5, 1982) 51–64; *Brian McGuire*, *Brother and Lover, Aelred of Rielvaux* (New York 1994).

¹³ Lit.: *Peter Dinzelbacher*, *Liebe*, in: *Lexikon des Mittelalters*, 5/9 (1991) 1965–1968.

¹⁴ *Peter Dinzelbacher*, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter* (Stuttgart 1981) 225.

vulgarisation einer ursprünglich elitären, nur von den Virtuosen der Religion angestrebten Frömmigkeitshaltung sprechen.

Unter den Minderbrüdern des 13. Jahrhunderts findet man den ersten Stigmatisierten, der von der Kirche als Heiliger anerkannt wurde – das Phänomen selbst trat schon mehrere Jahre früher auf, war aber regelmäßig als Zeichen für Häresie gewertet worden¹⁵. Durch diese körperliche Gleichförmigkeit mit dem Gekreuzigten sowie seine sonstigen ekstatischen Manifestationen erwies sich Franz von Assisi als paradigmatischer Passionsmystiker, der bis ins 20. Jahrhundert etwa 400 Nachfolger und wesentlich öfter Nachfolgerinnen finden sollte. Die Stigmatisation ist die völlig Erfüllung passionsmystischer Frömmigkeit, in der Praxis freilich meist mit christozentrischer Erotik verbunden.

Man findet im Franziskanertum die Umsetzung mystischer Erfahrung in Dichtung wie bei Jacopone von Todi und Ramon Llull. Man findet aber auch systematische Reflexion auf hohem Niveau wie bei dem Ordensgeneral Bonaventura. Diese, gegründet auf einer universitären scholastischen Ausbildung, sollte, freilich erst seit dem frühen 14. Jahrhundert, das Zentrum der dominikanischen Mystik in Deutschland bilden. Meister Eckhart schreibt in intellektuell faszinierender Komplexität und Abstraktion über die *Via negationis*, die Einwohnung Gottes in der Seele, das Seelenfünklein, alles Motive der Wesensmystik. Er und seine Schule, deren berühmteste Namen Seuse und Tauler sind, repräsentieren aber insofern nicht den Hauptstrom der spätmittelalterlichen Mystik, als dieser sich auf den Menschen Jesus, seine Minne und seine Passion konzentriert, Themen, die bei dem thüringischen Dominikaner, wo überhaupt, nur sehr am Rand figurieren. Da er auch in der Volkssprache schreibt und predigt und sein Publikum vor allem unter den sonst vielmehr von der Leidens- und Liebesmystik bewegten Schwestern seines Ordens findet, kann man seine Lehre geradezu als bewußte Ablenkung vom Hauptstrom der damaligen Christusfrömmigkeit sehen. Seuse repräsentiert hier vielmehr die Haupttendenz der damaligen Mystik; an der Authentizität seiner entsprechenden Erfahrungen dürfte heute ungeachtet gewisser Stilisierungen in seiner Autobiographie wohl niemand mehr zweifeln.

Nicht nur die Verlagerung von den alten Mönchsorden zu den neuen Bettelorden vollzieht sich im 13. Jahrhundert. Noch eindrucksvoller ist die deutlich zunehmende Präsenz zweier bisher für die Sozialgeschichte der Mystik irrelevanter Bevölkerungsgruppen. Einerseits wird erlebte Mystik mehr und mehr eine Erscheinung weiblicher Spiritualität. Andererseits treten neben die Religiösen mehr und mehr Semi-Religiöse, v.a. Beginnen und Tertiären, sowie sonstige Laien, was als Komponente der sich emanzipierenden laikalen Kultur der Epoche zu sehen ist.

Die Visionärinnen des 12. Jahrhunderts, eine Christina von Marquate, Elisabeth von Schönau, Hildegard von Bingen, waren keine Mystikerinnen im oben definierten Sinn gewesen, sondern Seherinnen und Prophetinnen. Seit dem fol-

¹⁵ Peter Dinzelbacher, *Diesseits der Metapher. Selbstkreuzigung und -stigmatisation als konkrete Kreuzesnachfolge*, in: *Revue Mabillon* NS 7 (1996) 157–181.

genden Jahrhundert jedoch kommt es unter den Frauen zu einer solchen Fülle ekstatischer Talente im oben als Mystik definierten Sinn, daß man sogar von einer ‚mystischen Invasion‘ (A. Vauchez) gesprochen hat. Die Verschmelzung mit Christus im Brautbett der göttlichen Liebe und die Angleichung an den Schmerzensmann im körperlichen Leiden zählen seit damals bis ins 20. Jahrhundert ganz vorwiegend zum Heiligkeitsmodell der katholischen Gläubigen weiblichen Geschlechts, und nur selten zu dem der Männer. Ohne bedeutende Ausnahmen wie Richard Rolle, Ludwig von Granada oder Padre Pio zu vergessen, kann man doch sagen, daß sich das mystische Charisma seit dem späten Mittelalter fest in Frauenhand befindet. Um nur die ganz berühmten Namen zu nennen: Mechthild von Magdeburg, Gertrud von Helfta, Hadewijch, Julian von Norwich, Birgitta von Schweden, Katharina von Siena, Franziska von Rom, Theresa von Avila mit Nachfolgerinnen bis Theresa von Konnersreuth usf. Doch existierten Tausende weiterer frommer Frauen, die ganz ähnliche Phänomene zeigten, auch wenn sie heute nur den Spezialisten bekannt sind oder nur einer lokalen Verehrung teilhaftig werden. Der dominierende Anteil von Frauen an der katholischen Mystik vom Hochmittelalter bis in die Gegenwart stellt übrigens einen eklatanten Gegensatz zur Mystik sowohl im ostkirchlichen Bereich als auch zu der der anderen monotheistischen Buchreligionen, dem Judentum und dem Islam, dar, wo Mystikerinnen gar nicht oder nur als extreme Ausnahmen vorkommen¹⁶.

Es ist eindeutig, daß das Aufkommen der Mendikanten einen wesentlichen Hintergrund für die Mystik des gesamten späten Mittelalters darstellt. Nicht nur waren viele MystikerInnen selbst Angehörige des ersten, zweiten oder dritten Ordens der Minoriten oder der Prediger, auch mystisch begabte Frauen aus dem Laienstand wurden meist von Mitgliedern dieser Orden seelsorgerisch betreut. Als Beispiele nenne ich die Beginen Douceline und Agnes Blannbekin, die Franziskaner als Beichtväter hatte, oder die Begine Mechthild von Magdeburg und die Rekluse Margareta contracta, denen dominikanische Seelenführer zur Seite standen, wie auch so vielen Charismatikerinnen in den sog. mystischen Dominikanerinnenkonventen Süddeutschlands.

Damit aber sind wir zumeist nicht mehr in der klösterlichen Weltabgeschiedenheit, die die Zisterzienser und Kartäuser für ihre Monasterien suchten, sondern in der Stadt. Schon Joachim von Fiore und Franz von Assisi kamen aus dem gehobenen Stadtbürgertum, der erste war Sohn eines Notars, der andere eines Kaufmanns. Dies entspricht dem bekannten Vorsprung der Urbanisierung in Italien. Nördlich der Alpen trifft ein Gleiches für die MystikerInnen des 14. und 15. Jahrhunderts zu: Sie sind fast durchgehend vom städtischen Leben geformte Menschen; manche, wie Geert Grote, Sohn eines patrizischen Tuchhändlers, der Kaufmann Rulman Merswin oder die Bierbrauerin Margery Kempe hatten auch eine ganz ‚normale‘ berufliche Tätigkeit ausgeübt. Auch wo eine Mystikerin einmal ländlicher Herkunft war, wie Blannbekin, Luitgard von Wittichen oder Dorothea

¹⁶ *Johanna Lanczkowski, Peter Dinzelbacher, Frauenmystik*, in: *Peter Dinzelbacher* (Hrsg.), *Wörterbuch der Mystik* (Stuttgart 21998) 175–179, 533.

von Montau, spielte sich ihr Gnadenleben in der Stadt (oder wenigstens einer größeren Siedlung) ab.

Die eben genannten Namen stehen auch für die Herkunft einer Reihe von MystikerInnen aus dem Laienstand – ein Novum, vergleicht man mit dem hohen Mittelalter, in Konformität freilich mit der sich seit dem Investiturstreit allgemein so intensivierenden Laienfrömmigkeit. Sie bildeten neben den Ordensangehörigen die zweite Trägerschicht der Mystik, und zwar in der ganzen Bandbreite dieses Standes, vom Bauertum bis zum Hochadel. Der Priesterstand bleibt dagegen auffallend selten (Sunder, Ruusbroec, Cusanus, letzterer freilich ein reiner Theoretiker). Rechnet man die Semi-Religiösen, also v.a. Beginen und Tertiären, zu den Laien, was kirchenrechtlich das Korrekte ist, so erscheint die Bedeutung dieser sozialen Komponente klar. Mystik wird also im Spätmittelalter quasi ‚demokratisiert‘, hört auf, ein auf eine soziale Elite beschränktes Phänomen zu bleiben. Man könnte auch von einer Differenzierung sprechen, wie sie in derselben Periode ähnlich die Auffaltung der Erwerbstätigen in zahllose spezialisierte Berufe aufweist: Religiösen und Laien ist nunmehr das im 12. Jahrhundert noch ersteren vorbehalten Charisma zugänglich. Wie einflußreich Laienmystikerinnen werden konnten, erhellt aus der politischen Tätigkeit einer Birgita von Schweden und einer Katharina von Siena. Erstere freilich stammte aus höchstem schwedischem Adel, letztere aber war bloß eine kleine Handwerkertochter und konnte trotzdem Päpste wie Fürsten beeinflussen.

Man kann hier also eine Verschiebung konstatieren, wie sie in anderen Bereichen als „gesunkenes Kulturgut“ apostrophiert wurde: Ein bestimmtes religiöses Verhalten und Erleben, eben das der praktischen Mystik, wird zuerst in Männerklöstern entwickelt und erfahren, dann in den Bereich der Frauen aus der Mittel- und Oberschicht übertragen und dabei wesentlich intensiviert und erfaßt im späten Mittelalter auch Angehörige der sozialen Unterschichten. Wohl standen am Beginn der religiösen Frauenbewegung und damit auch der weiblichen Erlebnismystik fast ausnahmslos (Christina von St. Trond) Persönlichkeiten aus Schichten, für die Handarbeit kein Muß war, weswegen sie genug Zeit zur Reflexion besaßen, sowie die Möglichkeit, freiwillige, evangeliengemäße Armut zu wählen. Aber in der Folge konnte der Weg einer außerklösterlichen ‚*vita contemplativa*‘, inklusive der durch ihn angebotenen Vorbedingungen zur Entwicklung einer Erlebnismystik, auch von Angehörigen anderer Stände beschritten werden.

Die Herkunft aus dem Laienstand implizierte aber speziell für die Frauen auch, daß viele von ihnen sich nicht nur ihrem Ideal, dem kontemplativen Leben, hingeben konnten, sondern auch eine ganz triviale ‚*vita activa*‘ zu führen hatten, nämlich als Gattin und Mutter. Birgitta, Dorothea, Margaretha Beutler, Kempe, Franziska, Helena von Udine haben in teils glücklichen, teils unglücklichen Ehen zahlreiche Kinder zur Welt gebracht und zur selben Zeit ein ekstatisch-mystisches Leben geführt, das später freilich regelmäßig in ein klausuriertes oder semi-religiöses mündete. Wenn eine Mutter von neun Kindern wie die Montauer Dorothea, eine Mutter von vierzehn Kindern wie Margery Kempe, Zeit für ihre religiösen Übungen beanspruchte, führte das natürlich zu heftigen Konflikten mit dem Gatten

und zur Vernachlässigung der Kleinen (nur je eines der Kinder dieser beiden Frauen überlebte die ersten Jahre). Es führte auch zu heftigen Auseinandersetzungen mit der Umwelt in Gestalt der geistlichen und weltlichen Obrigkeit (beide wären fast als Häretikerinnen bzw. Hexen verbrannt worden). Aber sonst dürfte das Freisein für die Kontemplation regelmäßig gegeben gewesen sein; nimmt man die achtzehn bekannteren deutschen ErlebnismystikerInnen des späten 13. bis frühen 15. Jahrhunderts zusammen, so waren vier von ihnen Adelige, sechs Bürgerliche, vier Bäuerliche. Armut und damit intensive frühe Arbeit hat bei niemandem die Jugend geprägt¹⁷. Nimmt man für das 13. und 14. Jahrhundert die Vertreter der theoretischen Mystik dazu, so kommen sie etwa zu gleichen Teilen aus Adel und Bürgertum¹⁸.

In diesem Zusammenhang sind zahlreiche Fragen zu stellen, die die Forschung als solche noch überhaupt kaum wahrgenommen hat: Warum trat diese gehäufte mystische Begnadung nur in etwa einem Dutzend der insgesamt ungefähr 70 Dominikanerinnen-Konvente in der Provinz Teutonia auf, und in anderen Provinzen gar nicht? Warum nicht bei den nicht minder frommen Klarissen? Warum dann wieder, wenn auch ziemlich reduziert, bei Frauengemeinschaften der *Devotio moderna*? Wieso blieb es bei den deutschen Gottesfreunden trotz des Austausches entsprechender Schriften ohne kollektive psychosomatische Umsetzung? Warum liegt ein deutlicher Schwerpunkt der Frauenmystik des 13. Jahrhunderts bei den Beginen im Gebiet des heutigen Belgiens und der Niederlande, versiegt dieser Strom aber im 14. Jahrhundert? Warum werden die so zahlreichen süddeutschen Beginensamungen anscheinend überhaupt nicht erfaßt?

Mit Sicherheit ist unser Bild aufgrund der unvollständigen Quellenlage hier verzerrt; andererseits sind doch bestimmte religionsgeographische Schwerpunkte ersichtlich. So ist der Ausgangspunkt der Mystik im Frankreich des 12. Jahrhunderts unbestreitbar; allerdings in Nordfrankreich, während Südfrankreich, das Entstehungsgebiet der ersten Liebeslyrik der Trobadors, damals keine Mystiker kannte. Aus dem spätmittelalterlichen Oberitalien sind wohl an die 100 Viten oder Offenbarungsschriften von Mystikerinnen überliefert, wogegen der südliche Teil der Halbinsel fast ganz unberührt bleibt. Skandinavien dagegen ist eine völlig ‚mystikfreie‘ Zone (Birgitta von Schweden, die einzige Ausnahme, lebte von 1349 bis zu ihrem Tod 1373 in Rom).

Psychohistorische Fragen

Es dürfte aus dem Vorgetragenen deutlich geworden sein, daß das mystische Charisma im Prinzip genau der allgemeinen soziologischen Entwicklung folgte. Je-

¹⁷ Nach *Peter Dinzelbacher*, *Revelationes* (Tunhout 1991) 94 ff. Ergänzt um Christine von Stommeln. Bei den Übrigen ist die soziale Herkunft ungewiß.

¹⁸ *W. Zippel*, *Die Mystiker und die deutsche Gesellschaft des 13. und 14. Jahrhunderts* (Düren 1935) 5 f. Vgl. auch *Ernst Benz*, *Über den Adel in der deutschen Mystik*, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 14 (1936) 505 ff.

doch läßt sich, wie eine Untersuchung der Viten der flämischen Mystikerinnen des 13. und 14. Jahrhunderts ergab¹⁹, für die Mystikerinnenbiographien keineswegs ein Idealtypus à la Max Weber aufstellen. Währenddem das Frömmigkeitsverhalten und die religiösen Erfahrungen der Charismatikerinnen im Erwachsenenalter weitgehende Parallelen aufweisen (man denke etwa an die Eucharistie- und Passionsdevotion), gibt es, soweit aus den Quellen zu ersehen, keine bestimmten regelmäßig auftretenden Erlebnismuster in ihrer Kindheit und Jugend, die eine ‚*vita mystica*‘ prädisponiert hätten. Die Verweigerungshaltung gegenüber den herkömmlichen sozialen Rollen der Frau bei einer Reihe späterer Mystikerinnen läßt sich zwar als Ergebnis einer Konfrontation mit in bestimmten Schichten vorzufindenden Werten und Möglichkeiten fassen, nicht aber ein typischer Kausalnexus zwischen den Geschicken der Heranwachsenden und ihrem künftigen Gnadenleben herstellen. Vielmehr ist zu betonen: Es bleibt innerhalb der zitierten Rahmenbedingungen eine Vielzahl von individuellen Wegen, zu einer spezifisch mystischen Gotteserfahrung zu reifen, es bleibt unter den unterschiedlichsten Lebenssituationen die Möglichkeit, „te wassene god met gode te sine ...“, „zu wachsen, um Gott mit Gott zu sein“, um mit Hadewijch zu sprechen²⁰.

Wenn sich vielleicht ein gemeinsames Moment isolieren läßt, über das fast alle diese Personen verfügten, so war es Zeit zur Meditation. Kontemplative Muße kann als die übliche Vorbedingung für mystisches Erleben und Überlegen genannt werden. Doch nur eben als eine Vorbedingung kann das *Otium* gelten, denn über dieses verfügten auch die Angehörigen des Benediktinerordens z. B. im 9. oder im 14. Jahrhundert genugsam, ohne deswegen zum mystischen Strom beizutragen. Es müssen also jedesmal auch andere Faktoren entscheidend mitbeteiligt gewesen sein, um ein Lebensschicksal von mystischen Charismata zu prägen. Hiermit kommen wir zu einer Fragestellung, die nicht mehr nur soziologisch, sondern auch psychohistorisch analysiert werden muß. Dazu nur einige Andeutungen: Heute nicht mehr untersuchen können wir die Möglichkeit genetischer Dispositionen; daß sowohl Eltern als auch Kinder hier entsprechende Begabung zeigten, ist extrem selten belegt (Heinrich Seuse und seine Mutter; Margaretha und Magdalena Beutler, Mutter und Tochter). Nachdem die moderne Psychologie ganz generell psychobiologischen Gegebenheiten immer mehr Raum bei der Formierung des Seelenlebens konzederen muß, spricht allerdings die Wahrscheinlichkeit dafür, diesen Faktor auch hier ansetzen zu müssen. Ralph Frenken hat es mittels einer Studie über die Kindheit und Jugend der deutschen ErlebnismystikerInnen wahrscheinlich gemacht, daß frühkindliche Traumatisierung oft als Dispositionsgrundlage für ekstatische Mystik mit ihren Wunscherfüllungs- und Angstphantasien anzusehen ist²¹. Wenn auch die innovative Leistung dieser Analyse für das Verständnis des Phänomens meines Erachtens kaum überschätzt werden kann,

¹⁹ *Dinzelbacher*, Frauenmystik 102–122.

²⁰ *Vision VII* (*Het Visioenenboek van Hadewijch*, hrsg. von *H. W. J. Vekeman* [Nijmegen 1980] 93).

²¹ *Ralph Frenken*, *Kindheit und Mystik im Mittelalter* (Frankfurt a. M. 2002).

auch wenn man dem Verfasser nicht in jeder Interpretation folgen wollte, bleibt doch Erklärungsbedarf. Denn traumatisierte Kinder wird es im gesamten Mittelalter genügend gegeben haben, ohne daß sie deswegen zu Mystikern wurden. Zweifellos war auch eine entsprechend fromme Erziehung in den meisten Fällen prägend: Viele spätere MystikerInnen wurden von frühester Kindheit intensiv christlich indoktriniert und wuchsen zum Teil in entsprechenden Verhältnissen auf: Klara von Montefalco etwa lebte seit ihrem fünften Jahr in der Einsiedelei ihrer Schwester, Elsbeth von Oye war sechsjährig ins Kloster gegeben worden, Elisabeth Achler stand unter der Führung eines Franziskaners, der sie systematisch zur Mystikerin erzog... Genauso gab es aber auch das Muster der Konversion mit folgenden mystischen Erlebnissen erst im Erwachsenenalter (Klara von Rimini, Giovanni Colombini, Christine von Spoleto; im Kloster Seuse).

Sicherlich war die Reaktion der Umwelt ein verstärkender Faktor. Bei vielen MystikerInnen wird es hinreichend klar, daß die Bewunderung, die ihr unmittelbarer Draht zu Gott erregte, sie in ihrem Verhalten bestärkte: Frauen wie Birgitta von Schweden, Katharina von Siena oder Coletta Boillet wurden von einer starken positiven Resonanz der devoten Gruppe, in der sie lebten, getragen. Eine Angehörige der berühmten stadtrömischen Dynastie der Colonna wie Margarita z. B. wurde von ihrem Bruder, einem Kardinal, in ihrem Frömmigkeitsleben gefördert, da die Verwandten offenbar eine Heilige in ihrer Familie haben wollten. Doch scheint dieses bestärkende Verhalten sehr oft erst nach einer Phase erfolgt zu sein, in der das auftretende normenabweichende Verhalten gegen die Widerstände der Familie, der Mitbürger, des Ordens, ... durchgekämpft werden mußte. Man darf sicher von einer unbewußten Flucht aus der Alltagsrealität in eine phantasierte Welt sprechen, die etwa Odilia von Lüttich sich gegen den ungeliebten Mann ins religiöse Leben zurückziehen ließ, oder von einer Trotzhaltung, die Katharina von Siena gegen ihre Eltern entwickelte, als sie sie von ihren asketischen Rückzugsphasen abzulenken versuchten, usw. Aber diese Frauen sammelten später Gruppen um sich, die sie oft schon als lebende Heilige verehrten.

In summa muß es ein Bündel von Faktoren gewesen sein, das zu einem mystisch-ekstatischen Leben führte. Genetische Disposition, frühe Traumatisierung, verstärkende Reaktionen der Umwelt ... Angesichts der notorischen Kargheit der mittelalterlichen Quellen in puncto Kindheit wären sicherlich von einer entsprechenden zusammenfassenden Untersuchung der gut dokumentierten MystikerInnen des 19. und 20. Jahrhunderts Anhaltspunkte zu erwarten, die eine Hilfe für die individuelle Genese mystischer Erfahrungen auch in anderen Epochen bieten würden. Denn: „Auch sich wandelnde Psychen (in historischer Sukzession) sind Psychen – und daher vergleichbar.“²² Doch schon eine komparatistische Lebenslaufforschung über die meist ziemlich gut dokumentierten italienischen Frauenmystikerinnen vom 13. bis ins 16. Jahrhundert könnte zweifellos viel Licht in die sozialhistorischen und -psychologischen Zusammenhänge bringen.

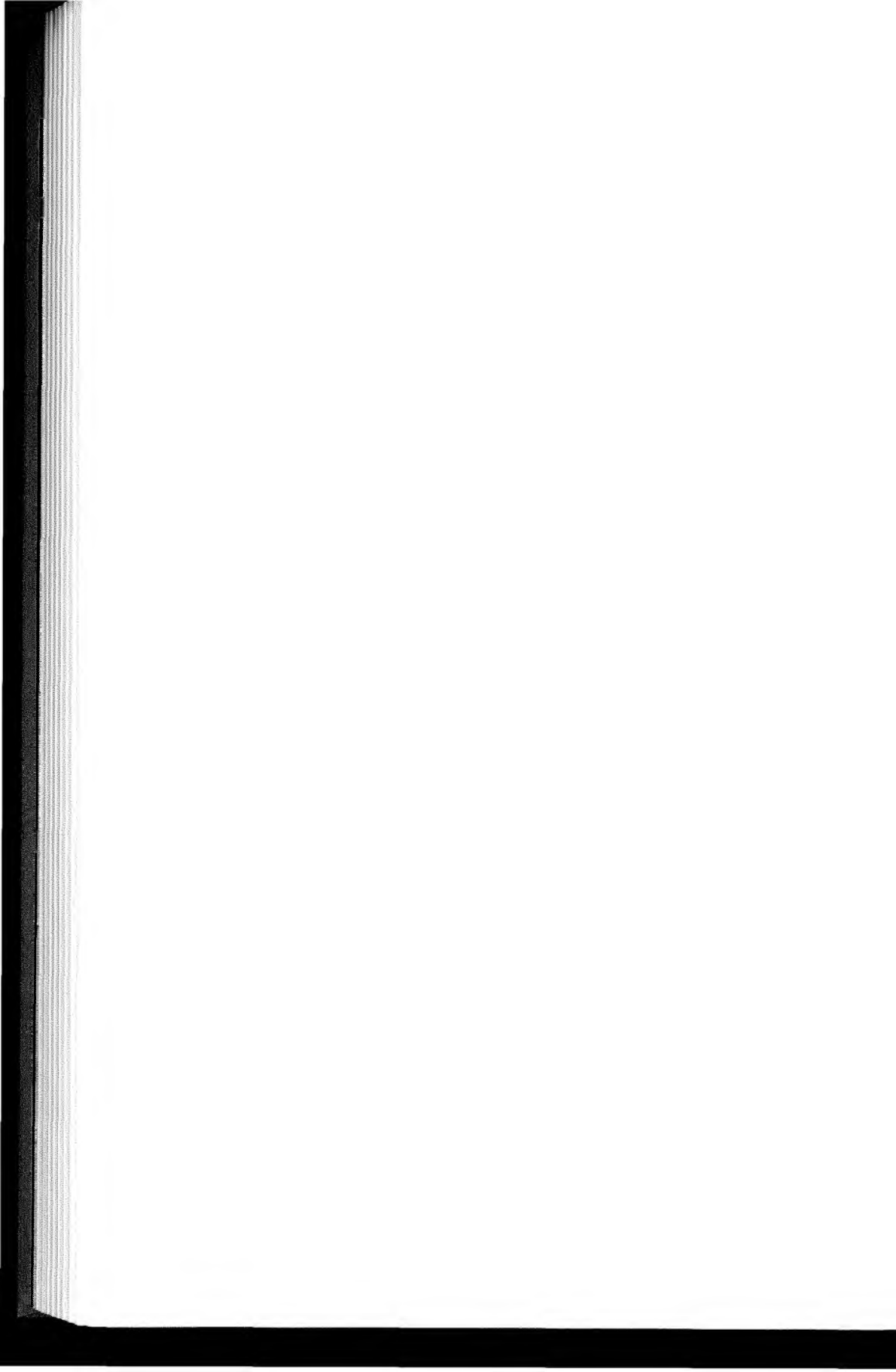
²² *Ralph Frenken*, Die Psychohistorie des Erlebens, in: *ders., Martin Rheinheimer* (Hrsg.), Die Psychohistorie des Erlebens (Kiel 2000) 7–19, 13.

Gruppendynamische Effekte lassen sich bemerkenswerter Weise nur selten nachweisen, denn Kommunikationsgemeinschaften, in denen es so etwas wie eine Ansteckung mit mystischen Manifestationen gab, kenn wir nur wenige. Sicher hat Mechthild von Magdeburg, als sie in Helfta eintrat, auch Gertrud und Mechthild von Hackborn in ihrer Mystik beeinflusst. Am eindeutigsten liegen die Verhältnisse in den südwestdeutschen Dominikanerinnenklöstern des späten Mittelalters, wo nach Ausweis der Klosterchroniken sehr viele Schwestern so ähnliche mystische Erlebnisse berichteten, daß sie fast austauschbar wirken. Das ging so weit, daß es eigens bedauernd angemerkt wurde, wenn eine arme Schwester ohne entsprechende Charismata blieb. Hier dürfte von Erlebnismystik fast als Massenphänomen²³ gesprochen werden, gab es doch Szenen, wo sämtliche Schwestern bei der Liturgie verzückt wurden und der ganze Konvent wie tot oder in Wein- und Lachkrämpfen im Chor lag (so mehrfach überliefert aus Engeltal). Zweifellos spielt hier ein Imitations- und Konkurrenzverhalten eine Rolle – ähnlich gab es ja in der Neuzeit auch Klöster und Haushalte, wo eine Frau nach der anderen Besessenheitsphänomene zeigte, bis die ganze Gemeinschaft exorziert werden mußte –, genauso wie ein literarischer Faktor, nämlich das Zirkulieren solcher Sammelvitnen von Kloster zu Kloster und damit die Übertragung von Vorbildern für die Phantasiewelten der Schwestern. Die Hauptthemen dieser (meist zur Erbauung späterer Nonnengenerationen aufgezeichneten) Texte sind die Askeseleistungen und das innere Leben der Frauen, wobei vielleicht weniger der Einigungs- als der Passionsmystik besonderes Gewicht zukommt.

Man wird zusammen mit dem Verfasser dieser Zeilen die Unschärfe des hier entworfenen Bildes bedauern und vielleicht über die große Zahl ungeklärter Fragen verwundert sein, bedenkt man die schier uferlose Sekundärliteratur zu einzelnen Gestalten und Erscheinungen der mittelalterlichen Mystik. Hier öffnet sich tatsächlich ein noch weites Forschungsfeld, das einmal zu einer Sozialgeschichte dieses Phänomens führen sollte. Daß eine solche nur im Rahmen der allgemeinen Sozial-, Religions- und Mentalitätsgeschichte der Epoche geschrieben werden könnte, bedarf sicher keiner erneuten Betonung. So verdienstvoll die bestehenden Darstellungen der Mystik als theologische oder literarische Strömung sein mögen²⁴, hier wäre ein interdisziplinärer Zugang unabdinglich. Bisher hat eine solche Forschung freilich die rigide institutionelle Zuordnung der Mystikforschung zur Theologie oder Literaturwissenschaft im Verein mit dem Desinteresse der Historiker an diesem Thema verhindert, und eine Änderung dieser Haltung ist zur Stunde nicht absehbar.

²³ Peter Dinzelbacher, *Heilige oder Hexen* (Düsseldorf 1995 u. ö.) 167 ff.

²⁴ Gemeint sind *Bernard McGinn, The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism* (London 1991 ff.) oder *Kurt Ruh, Geschichte der abendländischen Mystik* (München 1990 ff.), beide unvollendet.



Alois M. Haas

„die durch wundersame Inseln geht ...“:
Gott, der Ganz Andere in der christlichen Mystik

Der im 16. Jahrhundert und darüber hinaus berühmte spanische Mystiker Juan de la Cruz hat in der 19. Strophe seines ‚Cántico Espiritual‘ folgende bemerkenswerten Verse geschrieben:

Escóndete, Carillo,
y mira con tu haz a las montañas
y no quieras decillo,
mas mira las compañas
da la que va por insulas extrañas.

Verbirg dich, Liebster,
und schau mit deinem Antlitz zu den Bergen,
und wolle doch nichts sagen,
sondern schau auf die Begleiterinnen
derer, die durch wundersame Inseln geht¹.

Es ist ganz klar, daß sich in diesem Gedichtteil aus dem ‚Geistlichen Gesang‘ eine bei Juan relativ seltene Anspielung auf die zeitgenössische Situation findet, in der die ‚fremdartigen‘, ‚wundersamen‘, exotischen Inseln, durch die sich die Geliebte ergeht, als die von den Portugiesen und Spaniern im 16. Jahrhundert neu entdeckten und eroberten Gebiete Amerikas identifizierbar sind. An ihnen ist, wie schon Mircea Eliade und dann auch Gilles Deleuze² an solchen *loci amoeni*³ (*isolas muy*

¹ *San Juan de la Cruz, Obras Completas. Revisión textual, introducciones y notas al texto: José Vicente Rodríguez, introducciones y notas doctrinales: Federico Ruiz Salvador* (Madrid 1992) 663; *Johannes vom Kreuz, Der geistliche Gesang (Cántico A). Vollständige Neuübertragung, hrsg., übersetzt und eingeleitet v. Ulrich Dobhan OCD, Elisabeth Hense, Elisabeth Peeters OCD* (Freiburg u. a. 1997), (Johannes vom Kreuz, Gesammelte Werke, Bd. 3) 207.

² *Mircea Eliade, Mythen, Träume und Mysterien* (Salzburg 1961) 45 f. (Eliade deutet die zur Eroberungszeit von den Spaniern und Portugiesen entwickelten Sehnsüchte als eine „Sehnsucht nach dem Paradies“ im Rahmen eines Mythos vom edlen Wilden); *Gilles Deleuze, Ursachen und Gründe der einsamen Inseln*, in: *ders., Die einsame Insel. Texte und Gespräche 1953–1974*, hrsg. von David Lapoujade, aus dem Französischen von Eva Moldenhauer (Frankfurt a. M. 2003) 10–17 (die Insel ist Ort des Imaginären, der Neuerschaffung seiner selbst). An sich gehört die Inselmetapher für spirituelle Sehnsucht in den weiteren Kontext einer mystischen Wüstenbildlichkeit.

³ *Ernst Robert Curtius, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (Bern, München 1978) 191–209.

hermosas..., *tierras formosissimas*) bemerkten, eine eigenartige Attraktion als Ideogramme der menschlichen Sehnsucht nach Einsamkeit, Selbstentfaltung und Liebeserfüllung ablesbar. Für den Mystiker Juan de la Cruz ist die Erfüllung dieses Wunsches nur in dem *totaliter aliter* erfahrbaren Gott denkbar, weil dieser alle vorstellbare Andersheit der Schöpfung in die ihm eignende, radikale Andersheit hinein weit übersteigt. Ihm gilt daher auch die schrankenloseste und kompromißloseste Sehnsucht!

I.

Das Fremde als Wunscherfüllung einer Sehnsucht nach dem Ganz Anderen, das muß als ein Paradox erscheinen, wenn die ‚Xenohistorie‘⁴ der Menschheit in Betracht gezogen wird: In ihr erscheint das Fremde zunächst durchwegs als das bedrohlich Andere, das Menschen und menschliche Gruppen alarmiert und in tiefe Abwehr- oder gar Angriffsbereitschaft versetzt. Gewalt und Gewaltbereitschaft erscheinen aufgrund der Zerspaltenheit der Menschen untereinander, wo *homo* wirklich *homini lupus* ist⁵, als Dominanten der Menschheitsgeschichte, als „ein universales menschheitsgeschichtliches Verhängnis“; René Girard und Raymund Schwager haben seine historisch wirksame Mechanik nachgewiesen und zu deuten versucht⁶. Man muß sich fragen, wie es angesichts dieses Verhängnisses, das sich immer wieder an den Grenzrändern zwischen Heimischem und Fremdem entzündet, möglich ist, daß sich Menschen zu dem verführen lassen, was die Griechen ‚Allotria‘ genannt haben: Beschäftigung mit abwegigen, fremden Dingen, ja mit dem Unheimlichen selbst! Wieso, muß man sich fragen, ist dieses ‚Allotria‘ eine Angelegenheit von erstaunlicher Anziehungskraft und Suggestion? Was sind und bringen uns ‚Abenteuer‘⁷, das absichtliche Sich-Aussetzen in Gefahr für Leib und Leben? Was für eine ‚ad-ventura‘, was für ein Kommen dessen, was unbekannt und unüberschaubar als Anderes auf uns zukommt, ist hier anziehend,

⁴ Vgl. die Überlegungen von Yoshiro Nakamura, *Xenosophie. Bausteine für eine Theorie der Fremdheit* (Darmstadt 2000).

⁵ *Th. Hobbes*, *De cive*, c. 1, 12, in: *ders.*, *Opera philosophica quae latine scripsit omnia*, hrsg. von W. Molesworth, Bd. 2 (1839) 133–432, 135; zitiert bei Eberhard Jüngel, *Die Wahrnehmung des Anderen in der Perspektive des christlichen Glaubens*, in: *ders.*, *Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit. Theologische Erörterungen IV* (Tübingen 2000) 205–230, 227.

⁶ René Girard, *Das Heilige und die Gewalt* (Zürich 1987) 211 ff.; Raymund Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock. Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften* (München 1978); *ders.*, *Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre* (Innsbruck 21996).

⁷ Ein Artikel über den Begriff der *aventure* (< ad-ventura) fehlt im Lexikon des Mittelalters. Grundlegend für eine Geschichte des Abenteuerbegriffs ist immer noch Erich Köhler, *Ideal und Wirklichkeit in der höfischen Epik. Studien zur Form der frühen Artus- und Graldichtung* (Tübingen 1956) 66 ff.; Alois M. Haas, *Parzivals tumpheit bei Wolfram von Eschenbach* (Berlin 1964) 216 ff.

prickelnd, aufregend, anregend? Das Imaginäre aller Zeiten zeigt uns, daß es vor allem das in einem grundsätzlichen Sinn gefährlich Andere ist, dem sich auszusetzen ein seltsam ambigues Gefühl, eine Mischung aus Lust und Furcht, hervorgerufen kann. Wie keine andere Lebensform entspricht das *vivere periculosamente* dieser Stimmung.

Zur Veranschaulichung dieser Attraktion des Fernen und Fremden mag uns Eichendorffs Gedicht ‚Schöne Fremde‘ (aber auch sein anderes ‚In der Fremde‘)⁸ dieses Gefühl auf der Ebene eines ‚phantastischen‘ Nachterlebnisses herbeizitieren:

Es rauschen die Wipfel und schauern,
Als machten zu dieser Stund'
Um die halbversunkenen Mauern
Die alten Götter die Rund'.

Hier hinter den Myrtenbäumen
In heimlich dämmernder Pracht,
Was sprichst du wirr wie in Träumen
Zu mir, phantastische Nacht?

Es funkeln auf mich alle Sterne
Mit glühendem Liebesblick,
Es redet trunken die Ferne
Wie von künftigem, großem Glück!

Bei der nächtlichen Wahrnehmung einer (Tempel-)Ruine stellt sich dem Sprechenden das Gefühl des *Mysterium fascinosum et tremendum* ein, wie es zu Beginn des 20. Jahrhunderts (1917) Rudolf Otto als ‚irrationales‘ (eher = transrationales) Gefühl des göttlichen *Numinosen* beschrieben hat⁹, das er danach als ein religiöses Apriori sui generis qualifizierte. Der Theologe Paul Tillich (1886–1965) verstand dann dieses Heilige als „die Qualität dessen, was uns unbedingt angeht“. Und:

„A priori sind diejenigen Begriffe, die in jeder aktuellen Erfahrung vorausgesetzt sind, da sie eben die Struktur der Erfahrung selbst konstituieren. Die Bedingungen der Erfahrung sind a priori. Wenn diese Bedingungen sich ändern – und mit ihnen die Struktur der Erfahrung –, so muß eine andere Gruppe von Bedingungen es ermöglichen, Erfahrung zu haben.“¹⁰

Aus einem solchen apriorischen Gefühl heraus wird in unserem Gedicht nach der Botschaft der ‚phantastischen Nacht‘ gefragt. Und die Antwort besteht in einer ‚trunkenen‘ Glücksverheißung aus der ‚Ferne‘ des glühenden Liebesblicks der

⁸ Eichendorff, Gedichte (Sämtl. Werke I, Tempel-Klassiker, Berlin Leipzig o. J.) 29 und 23.

⁹ Rudolf Otto, Das Heilige (1917, München 1987) 13–22, 42–52; ders., Das Gefühl des Überweltlichen. Aufsätze das Numinose betreffend, Teil I (München 5–6 1941); ders., Sünde und Urschuld und andere Aufsätze zur Theologie. Aufsätze, das Numinose betreffend, Teil II (München 5–6 1931). Vgl. zur ganzen Problematik die gleicherweise klug referierende und kritische Stellungnahme von Carsten Colpe, Über das Heilige. Versuch, seiner Verkennung kritisch vorzubeugen (Frankfurt a. M. 1990) 40–49.

¹⁰ Paul Tillich, Systematische Theologie I (Stuttgart 1956) 197, 251.

Sterne, womit in einer romantischen Inversion die Fremde gerade in ihrem Charakter der Unübersichtlichkeit zu einer Instanz der Verheißung erklärt wird.

Zu solcher Xenoerotik gehört – wenn diese Neubildung gestattet ist – neben dem wichtigen Erfahrungsaspekt des Numinosen auch vor allem die Dimension der in die Zukunft sich erstreckenden menschlichen Sehnsucht nach diesseitiger und endzeitlicher Glückserfüllung. Und diese Sehnsucht hat immer – sogar schon in archaischer Vorzeit – die Beziehung zum Fern-Fremden geprägt. Das galt schon auf der Ebene des reinen Besitzstrebens. Vielleicht haben die Menschen sogar ursprünglich – unter historisch-genetischen Gesichtspunkten – zunächst alles Fremde nur als Objekt räuberischer Einverleibung wahrnehmen können. All die unendlich zahlreichen kriegerisch-agonalen, exterritorialen Aneignungen vergangener und gegenwärtiger Geschichtsverläufe lassen die Vermutung zu, daß das Fremde zunächst bloß unter dem vitalen Ressourcenaspekt eines die eigene Existenzfristung zusätzlich ergänzenden Lebenssubstrats gesehen wurde. Das agonal eroberte Fremde fördert die Substanz des eigenen Lebens und soll, in die eigene Lebenssubstanz aufgenommen, zu neuer vital angeeigneter Fruchtbarkeit gelangen.

Aber der Raub konnte auf die Dauer unmöglich die einzige Strategie gegenüber dem Fremden, Anderen bleiben. Ganz abgesehen davon, daß auch der Ausgriff gegen das Fremde zivilisatorisch mäßigenden Entwicklungen unterlag, gab es ein ganz starkes Motiv, das die Menschen in einen Verhaltenskodex einband, der ihre Aggressionstriebkräfte zurückband. Es war das Sozialgebilde der Religion, die dem Menschen als auch irdisch gegenwärtige Macht des überweltlich total Anderen und Fremden erschien¹¹. Das in diesem Kontext erscheinende Andere des Heiligen und Numinosen stellte nach Otto ein Ensemble des Übermächtigen, Schauervollen, Ganz-Anderen, Ungeheuerlichen, Fremden, gleichzeitig aber Faszinierenden und Anziehenden dar, das beim Wahrnehmenden ein Erschrecken und einen *stupor* angesichts seiner unheimlichen Übermacht bewirkte. Die Totalität und Transzendentalität dieses Gefühls vermochte aus dieser Erfahrung eine Instanz zu bilden, welche zunächst die Gruppenbildung gleichsinniger Menschen förderte, gleichzeitig aber auf die Dauer auch für die Umwelt domestizierend wirken mußte.

Das Erscheinen von Rudolf Ottos Buch ‚Das Heilige‘ im Jahre 1917 weckte gleich das Interesse von Husserl und Heidegger, wohl deshalb, weil in dieser religiösen Wahrnehmungspsychologie die theistische Gottesidee, welche vornehmlich Moral und Rationalität privilegierte, verabschiedet schien zugunsten einer Bestimmung des Allgemein-Religiösen nach seinem eigenen „irrational“ gültigen Recht. Solche Irrationalität bezeugt sich nach Otto zudem zuhöchst in der Mystik, die als „eine theologia des mirum: des Ganz anderen“ höchsten religiösen Rang beanspruchen darf und daher als innerstes Zentrum der Religion gesehen werden muß. Mystik ist nach Otto „Höchst- und Überspannung eines irrational-

¹¹ Vgl. Max Weber, Aus den Schriften zur Religionssoziologie. Auswahl, Einleitung und Bemerkungen von M. Ernst Graf zu Solms (Frankfurt a. M. 1948) 170.

len Momentes das in der Religion schon selber liegt“¹². Das numinose Objekt enthält eine radikale „Entgegensetzung“¹³ gegen alles Natürliche und Weltliche, ja gegen das ‚Sein‘ und Seiende selbst, womit sich Otto, wie sofort ersichtlich ist, in die übermächtige Tradition der apophatischen Mystik stellt:

„Sie [die Mystik] nennt es schließlich ‚das Nichts‘ selbst. Sie meint mit dem Nichts nicht nur das was durch nichts besagbar ist sondern das schlechthin und wesentlich Andere und Gegensätzliche zu allem was ist und gedacht werden kann.“¹⁴

Die Vorstellung des Ganz Anderen kann mit dem rätselhaften ‚herrlichen Spruch‘, den Goethe der Nachwelt überliefert hat, illustriert werden, wonach Gott als der Ganz Andere selbst nicht durch die Gegnerschaft irgendwelcher irdischer Instanzen angegriffen werden kann; seine Allmacht verbietet es: *Nemo contra Deum nisi Deus ipse*¹⁵. Gott kann einzig als ebenbürtiger Feind seiner selbst auftreten; andere als er sind Geschöpfe und daher keinesfalls fähig, als seine Feinde aufzutreten – ein Tatbestand, der immer schon Denkwürfe provoziert hat, in denen der Zwiespalt tiefster Gegensätzlichkeit in den Gottesgedanken selbst hineingetragen wurde (vgl. die *Gnosis*, Jacob Böhme, Carl Schmitt). Auch im Bereich der Subjektphilosophie, der von der Gottesidee immer schon gespeist worden ist, ist der Gedanke einer Spaltung des Ichs vertreten worden: „Je est un autre“ (Rimbaud)¹⁶.

Was anders ist als alles Seiende, die Seinsheit und das Sein selber und auch das Denken darüber ist letztlich Nichts¹⁷. So rückt die Andersheit Gottes, wie es gute neuplatonisch-christlich-mystische Überlieferung darstellt, in die Dimension des Nichts als Abweisung aller Gott einschränkenden Versuche, ihn begrifflich zu fixieren¹⁸. Und dies hat nach Otto als eine phänomenologische Definition des un-heimlichen und deontologischen Charakters des Göttlichen in seiner totalen Andersheit zu gelten; sie erwies sich für die Otto zeitgenössische protestantische Theologie wie für deren philosophische Voraussetzungen als eine schwer erträgliche Kaltwasserduche. Nicht nur weil sie die bisher vernachlässigte, a-rationale und a-moralische Dimension des Heiligen ins Innerste religiöser Existenz zurück-

¹² Otto, *Das Heilige* (wie Anm. 9) 36.

¹³ Ebd. 34.

¹⁴ Ebd. 34f.

¹⁵ Goethe, *Werke* (Cotta 25) 126; zitiert bei Henry Deku, *Wahrheit und Unwahrheit der Tradition. Metaphysische Reflexionen*, hrsg. von Werner Beierwaltes (St. Ottilien 1986) 160. Ich gedenke, über dieses ‚herrliche Dictum‘ und seine Herkunft gelegentlich nähere Informationen geben zu können.

¹⁶ *Oeuvres complètes* (Paris 1954, Pléiade) 270; zitiert bei Manfred Frank, *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und Textinterpretation nach Schleiermacher* (Frankfurt a. M. 1985, stw 544) 236; Paul Ricoeur, *Das Selbst ist ein Anderer*. Aus dem Französischen von Jean Greisch (München 1996) 18f.

¹⁷ Vgl. dazu Orrin F. Summerell, *The Otherness of the Thinking of Being: Heidegger's Conception of the Theological Difference*, in: ders. (Hrsg.), *The Otherness of God*, Charlottesville and London 1998 (= *Studies in Religion and Culture*) 111–134, hier 117.

¹⁸ Vgl. Deirdre Carabine, *The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition: Platon to Eriugena* (Louvain 1995); Denys Turner, *The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism* (Cambridge 1995); Ralf Stolina, *Niemand hat Gott je gesehen. Traktat über die negative Theologie* (Berlin, New York 2000).

rief, sondern auch weil sie die Religion als einen unabhängigen Bereich des menschlichen Geistes und Lebens betonte. Eine solche Ansicht, welche die Kategorie einer schon ‚vorreligiösen‘ numinosen Erfahrung¹⁹ gelten ließ und erst recht die der explizit religiösen – und speziell der mystischen – Erfahrung dermaßen zum Grund der religiösen Existenz machte, mußte bei der neuorthodoxen Theologie auf Widerstand stoßen. So lehnte Karl Barth das Heilige in seiner ‚Kirchlichen Dogmatik‘ radikal ab, „weil das Numinose nicht mehr von einer ‚verabsolutierten Naturgewalt‘ zu unterscheiden sei: ‚Das Heilige Rudolf Ottos ist nur schon darum, was es auch sein möge, jedenfalls *nicht* als das Wort Gottes zu verstehen.“²⁰ Emil Brunner und Rudolf Bultmann schlossen sich mit zusätzlichen Argumenten diesem Verdikt inhaltlich an, was Rudolf Otto heftig traf. Tatsache ist, daß er sehr viel eher in der Religionswissenschaft als in der zünftigen Theologie Anerkennung fand²¹. Aber von grundsätzlicher Wichtigkeit blieb seine Einsicht in die Autonomie der religiösen Erfahrung, in das von ihm sogenannte ‚religiöse A priori‘²², auch wenn dessen Annahme diskutabel bleiben mußte. Jedenfalls kann die dem Menschen grundsätzlich zukommende religiöse Disposition zur Erfahrung des Ganz Anderen (des Absoluten, des kosmischen Ganzen, des Nicht-Dualen, Einen, Gottes?)²³ diesem nach den Forschungen Ottos kaum mehr abgesprochen werden. Das Ganz Andere bleibt hinfort die erste Bestimmung des numinos erfahrenen Göttlichen und kann danach in sehr differenzierender Weise außerordentlich verschiedenen religiösen Systemen zu- und eingeordnet werden.

Es ist klar, daß der religiös-theologisch begründete Begriff des ‚Ganz Anderen‘ tendenziell jeden anthropologisch, historisch oder ethnologisch²⁴, hermeneutisch²⁵ oder philosophisch imprägnierten Begriff der Andersheit oder Alterität hinter sich lassen und unter gänzlichem Ausschluß aller Vergleichbarkeit die Andersheit Gottes absolut als eine je größere Differenz verstehen möchte, die jede

¹⁹ Vgl. *Hans G. Kippenberg*, Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne (München 1997) 249–253.

²⁰ *Karl Barth*, Die kirchliche Dogmatik, Bd. I/I: Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik (München 1932) 140; zitiert bei *Alles*, (wie unten Anm. 21) 209.

²¹ Vgl. *Gregory D. Alles*, Rudolf Otto (1869–1937), in: *Alex Michaels* (Hrsg.), Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade (München 1997) 198–210, 385–389.

²² *Rudolf Otto*, Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie. Zur Einleitung in die Glaubenslehre für Studenten der Theologie (Tübingen 1921) 3.

²³ Gerade die Suggestion, welche ein Werk wie das von Ken Wilber heute auszuüben vermag, hängt am religiösen A priori, grundsätzlich offen und disponibel zu sein für die „nicht-duale Revolution“, die sich heute zwischen Ost und West anbahnen soll. Vgl. *Ken Wilber*, Einfach „Das“. Tagebuch eines ereignisreichen Jahres (Frankfurt a. M. 2001) 171.

²⁴ Vgl. *Bernhard Waldenfels*, Der Stachel des Fremden (Frankfurt a. M. 1998, stw 868); *ders.*, Studien zur Phänomenologie des Fremden, 4 Bände (Frankfurt a. M. 1997–99, stw 1320, 1351, 1397, 1442).

²⁵ *Hans Robert Jauf*, Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur. Gesammelte Aufsätze 1956–1976 (München 1977) 14–18.

denkbare Analogie mit ihm je überholt²⁶. Man kann diese Lehre einer radikalen *analogia entis* durchaus mit der klassischen Formulierung des vierten Laterankonzils von 1215 wiedergeben: *Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda* (cap. 2)²⁷. Obwohl dies ein von der katholischen Kirche konsensuell verabschiedeter Satz ist, darf angenommen werden, daß er in seinem Gehalt der Gott zugeschriebenen, je größeren Unähnlichkeit (*dissimilitudo*) auch von den andern christlichen Kirchen akzeptiert werden kann und tatsächlich etwa von der lutherischen in noch viel schärferer Form übernommen wurde (Gottes *contraria species* der Welt gegenüber!)²⁸.

Verurteilt nun diese apriorische Andersheit Gottes jegliches Reden über und vor allem zu ihm im Gebet zu einer völlig sinnlosen Bemühung? Die Geschichte der spirituellen Anstrengungen des Christentums, Gott nahe und immer näher zu kommen, ist ein ganz klares Argument gegen eine solche Vermutung. Man darf sich mit Grund zur Vermutung versteigen, daß im Maße als die Unähnlichkeit, Fremdheit und Andersheit bedrängend erfahren wurde, die Anstrengungen, diese Erfahrung in eine der Gott und Mensch einander annähernden, ja sie vereinigen den Nähe umzufühlen und umzudenken, immer größer wurden. Gottes totale Andersheit und Transzendenz verführt die Menschheit immer wieder nachhaltig zu Orientierungen und Lebensformen, die aus der Welt des Alltags radikal hinausführen. Wir können und dürfen in dieser Neigung die Wirksamkeit eines ‚Heiligen‘ wahrnehmen, müssen uns aber bemühen, seinen Spuren immer sensibler nachzugehen. Dabei hilft uns die Geschichte der Spiritualität, in der diese Haltungen sich vor allem gespeichert und reflektiert finden.

Die christliche Mystik – und mit ihr alle andern Mystiken anderer Religionen – haben in ihrer Geschichte des Umgangs mit dem göttlichen Ganz Andern, das sich der Sprache tendentiell versagen und verschließen muß, ein reiches Spektrum aufzuweisen. Sie hat Aussageweisen und eine eigene Rhetorik des Unsagbaren²⁹ entwickelt, die uns helfen können, dem Ganz Anderen auch in einer Spätzeit nahe zu kommen, da uns die Worte für es völlig zu fehlen scheinen.

II.

Solche fundamentale Wortlosigkeit gegenüber dem Göttlichen ist nicht auf die Geschichte der Mystik einschränkbar. Die abendländische Religionsgeschichte kennt eine Überfülle von denkerischen Neueinsätzen, wo die Andersheit Gottes

²⁶ *Erich Przywara*, *Analogia Entis. Metaphysik. Ur-Struktur und All-Rhythmus* (Einsiedeln 1962 = Schriften I) 138 f.

²⁷ Zitiert nach *Erich Przywara*, *Religionsphilosophie katholischer Theologie*, in: *Schriften II* (Einsiedeln 1962) 402.

²⁸ *Otto*, *Das Heilige* (wie Anm. 9) 116–133; *Alois M. Haas*, *Luther und die Mystik*, in: *ders.*, *Gott Leiden Gott Lieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter* (Frankfurt a. M. 1989) 264–285, 457–476.

²⁹ *Michael A. Sells*, *Mystical Languages of Unsaying* (Chicago, London 1994).

in Form einer senkrecht von oben erfolgenden Wucht in aller Schärfe erfahren wurde. Ich weise nur auf zwei Bereiche hin: auf die in den tieferregten ersten drei Jahrhunderten der christlichen Ära in den hellenistischen Teilen des römischen Reiches und dem anschließenden Osten blühende *Gnosis* und ihre Lehre vom ‚fremden‘, völlig undurchschaubaren Gott und auf die ‚dialektische Theologie‘ der dreißiger Jahre des 20. Jahrhunderts. Im Zentrum des gnostischen Denkens steht als „Urwort“ „das fremde Leben“³⁰. Es signalisiert die Dualität³¹ zwischen hiesiger Welt, in welcher der Mensch zu leben hat, und seiner von einem ‚fremden Gott‘ her datierenden Herkunft. Der Gott, von dem der Mensch stammt, ist „absolute Transzendenz“, ist „der Andere“ schlechthin, der „Namenlose“, der „Verborgene“ und „der unbekannte Vater“³². Der existenziellen Situation des Menschen, der sich schmerzhaft an seine Herkunft zurückerinnert, gilt das Wort vom ‚fremden Leben‘; Jonas beschreibt es folgendermaßen:

„Das Fremde ist das Anderswoher-stammende, nicht Hergehörige. Für das, was hierher gehört, ist es daher das Fremdartige, Unbekannte, Unbegreifliche. Seine Welt ist allerdings für das Fremde, sofern es dort verweilt, ihrerseits im gleichen Maße unbegreiflich, wie ein fremdes Land, fern der Heimat. Dann erleidet es das Schicksal des Fremdlings, der in einer gefährvollen Situation, einsam, schutzlos, nichtverstehend und unverstanden ist. Zum Los des Fremdlings gehört es, sich zu ängstigen und Heimweh zu empfinden. Der Fremde, der sich im fremden Land nicht auskennt, *verirrt* sich, er irrt darin umher; kennt er sich jedoch allzu gut aus, so *vergift* er, daß er ein Fremdling ist, er *verirrt* sich in einem andern Sinn, indem er dem Reiz der fremden Welt verfällt, in ihr heimisch wird und sich dadurch seinem Ursprung *entfremdet*. Dann ist er ein ‚Sohn des Hauses‘ geworden. Aus seiner Entfremdung ist die Not geschwunden, aber gerade darin gipfelt seine Tragödie als Fremder. Die *Wiedererinnerung* an die eigene Fremdheit, das *Erkennen* seines Exils als das, was es ist, ist dann der erste Schritt zurück, das erwachende Heimweh ist die beginnende Heimkehr.“³³

Diese Erfahrung der Fremdheit der Existenz ist aber beileibe nicht bloß als negativ zu werten; sie hat in ihrem Auszeichnungscharakter eine durchaus positive Seite. Denn das Fremde, an das sich der Wissende zurückzuerinnern vermag, hat einen majestätischen Charakter und ist ein außerordentliches Attribut Gottes. Das Existenzgefühl des Gnostikers ist also gemischt aus Leid und Überlegenheit. Ein wesentlicher Zug kommt hinzu: Die Herkunft ist selber in sich gespalten. Gott ist – insbesondere im iranischen Strang der *Gnosis* – selber in Licht und Finsternis³⁴ gespalten:

³⁰ Hans Jonas, *Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes*, hrsg. und mit einem Nachwort versehen von Christian Wiese (Frankfurt a. M. 1999) 78.

³¹ Simone Pétrement, *Le dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens* (Paris 1947); Ioan P. Couliano, *Les Gnosés dualistes d'Occident. Histoire et mythes* (Paris 1990).

³² Jonas, (wie Anm. 30) 76. Vgl. auch Eduard Norden, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede* (1912, Darmstadt 1956); Adolf von Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom Fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche* (1924, Darmstadt 1996) 118–120; Yuri Stoyanov, *The Other God. Dualist Religions from Antiquity to the Cathar Heresy* (New Haven, London 2000).

³³ Jonas, (wie Anm. 30) 76 f.

³⁴ Die Thematik von Licht und Finsternis hat natürlich auch ihren Widerhall im christlichen

„Das ‚erste fremde Leben‘ ist der ‚Lichtkönig‘, seine Welt ist ‚eine Welt des Glanzes und des Lichtes ohne Finsternis, eine Welt der Sanftheit ohne Auflehnung, eine Welt der Rechtlichkeit ohne Wirrsal und Trubel, eine Welt des Lebens in Ewigkeit ohne Vergehen und Tod, eine Welt der Güte ohne Schlechtigkeit ... Eine reine Welt ist es, ohne schlechte Mischung‘. Ihr steht die ‚Welt der Finsternis‘ gegenüber, ‚die ganz von Schlechtigkeit voll ist, ... voll verzehrenden Feuers, ... voll Lug und Trug... Eine Welt der Wirrsal und des Trubels ohne Festigkeit, eine Welt der Finsternis ohne Licht, ... eine Welt des Todes ohne Leben in Ewigkeit, eine Welt, in der die guten Dinge vergehen und die Pläne sich nicht erfüllen.‘³⁵

Zudem bedeutet Finsternis Zerstreuung in die Vielheit, Mischung und Zersplitterung. Wenn hier von Erlösung die Rede ist, so bedeutet sie in solchem Kontext Einswerdung und „Prozeß des Einbringens und Wiedereinsammelns dessen, was auf diese Weise zerstört wurde, und die Erlösung zielt auf die Wiederherstellung der ursprünglichen Einheit“³⁶. Die innere Einswerdung ist die Vereinigung mit dem Einen selbst; dabei werden auch mystische Tendenzen in der Gnosis wirksam. So heißt es im ‚Evangelium Veritatis‘:

„In der ‚Einheit‘ wird jeder einzelne sich selbst empfangen. Durch Erkenntnis wird er sich selbst reinigen von der Vielheit zur Einheit, indem er die Materie in sich selbst – einer Flamme gleich – verschlingt [verzehrt], und (wie) die ‚Finsternis‘ durch ‚Licht‘, der ‚Tod‘ durch ‚Leben‘ (verzehrt) wird.“³⁷

In allem gnostischen Denken gehört die fundamental konzipierte Andersheit des Ganz Anderen, Göttlichen, zum grundlegendsten Welt- und Existenzgefühl des Menschen. Er steht diesem Anderen als der grundsätzlich Entfremdete völlig perplex und verängstigt gegenüber. Dieses Gefühl, kombiniert mit dem der Flüchtigkeit, Vergänglichkeit und Ungeborgenheit des Daseins, hat die Menschheit seit der Lebensphilosophie bis zum Existentialismus³⁸ und Heidegger nie mehr verlassen; bis heute ist die Gnosis als Weltdeutungsmuster allgegenwärtig und geistert in tausend Verkleidungen durch unsere Kultur als der Versuch, allenfalls über die Erkenntnisleistung einen Ausweg aus der grundsätzlichen Heimatlosigkeit zu entdecken. Gerade die Postmoderne³⁹ vermag darüber Rechnung abzulegen. Man wird sich nicht wundern dürfen, daß das Thema von ‚Entfremdung und Versöhnung‘ als Grundstruktur und Grundthema des abendländischen Denkens in allen

Denken, vgl. das Johannesevangelium. Dazu: *Otto Schwankl*, Licht und Finsternis. Ein metaphorisches Paradigma in den johanneischen Schriften (Freiburg u. a. 1995) besonders 50–73.

³⁵ Ebd. 85.

³⁶ Ebd. 87.

³⁷ Evangelium Veritatis 25, 10–19; zitiert bei *Jonas*, (wie Anm. 30) 88.

³⁸ *Otto Friedrich Bollnow*, Die Lebensphilosophie (Berlin u. a. 1958) 25 ff.; *ders.*, Existenzphilosophie (Stuttgart u. a. 1955) 39 ff.; *ders.*, Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus (Stuttgart 1955).

³⁹ Vgl. *Luca Di Blasi*, Der Geist in der Revolte. Der Gnostizismus und seine Wiederkehr in der Postmoderne (München 2002); *Albert Franz* (Hrsg.), Glaube – Erkenntnis – Freiheit. Herausforderungen der Gnosis in Geschichte und Gegenwart (Paderborn u. a. 1999); *Albert Franz*, *Thomas Rentsch* (Hrsg.), Gnosis oder die Frage nach Herkunft und Ziel des Menschen (Paderborn u. a. 2002).

Spielarten durch alle christlichen Jahrhunderte hindurch fungieren wird⁴⁰. Zwar besagt die berühmte Gnosisthese Hans Blumenbergs⁴¹, daß die Gnosis (erst) in der Neuzeit endgültig zugunsten eines pluralen Weltverstehens, das mit einer „Welt von Welten“ rechnet, verwunden worden sei. Daß dem im Blick auf die wirkungsgeschichtlich feststellbare Fortdauer der Gnosis nicht so ist⁴², sondern daß der „Grenzgang des Subjektes zwischen Negativierung der Welt und Positivierung der Weltfremdheit“⁴³ gerade auch im Modell Blumenbergs selbst weiterhin gegenwärtig ist, haben Kritiker wie Odo Marquard und andere gezeigt und damit ein gnostisches Rezidiv statuiert, dessen Virulenz auch heute kaum aufzuheben ist.

In der *frühchristlichen Theologie*⁴⁴ wurde gleichzeitig mit der Gnosis und schon vor ihr ein philosophischer Gottesgedanke vorgetragen, in dessen Zentrum das Ganz-Anders-Sein Gottes unter mehrfacher Begründung stand. Am Anfang des frühen griechischen Denkens wurde das Thema des *geistigen Ursprungs* der Ordnung der Welt aus Gottes eigener Geistigkeit mitsamt seiner *Einheit* bedeutsam auch für das Christentum. Xenophanes hat es gegen jeden Polytheismus so formuliert:

„Ein Gott ist der größte unter Göttern und Menschen; er ist weder an Gestalt noch an Geist den Sterblichen ähnlich.“⁴⁵

Eine „zunehmende Einsicht in seine (= Gottes) Unzugänglichkeit für menschliches Begreifen“⁴⁶ ergab sich aus der grundsätzlichen Unerkennbarkeit des göttlichen Ursprungs, der per definitionem – vorausgesetzt, daß er der alles tragend-begründende Ursprung des Seiendem im Ganzen ist! – andersartig als alles abgeleitet Seiende sein mußte. Auch Platon mit seiner Festlegung der Gottheit in einem Rang selbst über dem Sein (*epékeina tēs ousias*)⁴⁷ gehört auktorial in diese Geschichte der göttlichen Transzendenz, die im mittleren Platonismus und im Neuplatonismus eifrig fortgesetzt wurde: Gott als die Hyperoché (Übermaß,

⁴⁰ Jürgen Hüllen, *Entfremdung und Versöhnung als Grundstruktur der Anthropologie* (München 1982).

⁴¹ Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* (Frankfurt a. M. 1966). Vgl. Ulrich Barth, *Religion in der Moderne* (Tübingen 2003) 127–165; Philipp Stoellger, *Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont* (Tübingen 2000) 413–415.

⁴² Markus Hundek, *Welt und Zeit. Hans Blumenbergs Philosophie zwischen Schöpfungs- und Erlösungslehre* (Würzburg 2000) 76–79, 245–307.

⁴³ Nach Hundek, ebd. 78, mit Verweis auf Odo Marquard, *Das gnostische Rezidiv der Gegenwart. Ultrakurztheorem in lockerem Anschluß an Blumenberg*, in: Jakob Taubes (Hrsg.), *Religionstheorie und Politische Theologie*, Bd. 2: Gnosis und Politik (München 1984) 31–36, hier 34 f.

⁴⁴ Wolfhart Pannenberg, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, in: ders., *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze* (Göttingen 1967) 296–346.

⁴⁵ Xenophanes, frgm. 23, zitiert bei Pannenberg, (wie Anm. 44) 302, Anm. 28.

⁴⁶ Pannenberg, (wie Anm. 44) 303.

⁴⁷ Respubl. VI 509C.

excellencia) schlechthin wird insbesondere durch die Vermittlung des Dionysius Areopagita (um 500) hinfort durchs ganze Mittelalter hindurch die Formel sein, auf die hin die Bezeichnung Gottes gravitiert⁴⁸. Augustinus (354–430) hat Gott als *aliquid quo nihil melius sit atque sublimius* (De doct. Christ. I, 7; De lib. arb. 2, 6 n. 14; Conf. 7, 4), und Anselm von Canterbury (1033/34–1109) faßt die Meinung von tausend Jahren christlicher Theologie zusammen, wenn er seinem berühmten ontologischen Gottesbeweis den Begriff des denkbar größterhabenens Wesens unterlegt: *id quo maius cogitari nequit* (Prosl. c. 2). Auch Nikolaus von Kues (1400–1464) schließt sich diesen Meinungen zum Teil wörtlich an (siehe unten)⁴⁹. Die Scholastik des 13. Jahrhunderts wird sich nicht mehr mit einem ebenbürtigen Aufwand an die göttliche Hyperoché halten⁵⁰; gleichwohl wird der Gedanke von Gottes Verborgenheit, Unermeßlichkeit und völliger Andersartigkeit gegenüber seinen Geschöpfen nie mehr aus der Gedankenwelt des Abendlandes verschwinden, sondern sich immer wieder an bestimmten neuralgischen Stellen seiner spirituellen Neuorientierung bemerkbar machen. Zum Beispiel in der Reformation bei Martin Luther (1483–1546)⁵¹ oder in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg in der sog. Dialektischen Theologie Karl Barths und seiner Gesinnungsgenossen: Sie versuchten mit einer unerhörten Intensität die nicht nachvollziehbare Größe, Allmacht⁵² und jenseitige Andersartigkeit Gottes⁵³ als höchste und verpflichtende

⁴⁸ Vgl. *Thomas A. Carlson*, *Indiscretion. Finitude and the Naming of God* (Chicago, London 1999) 175–108.

⁴⁹ Siehe für diese Zusammenhänge die kurze, aber völlig zutreffende Zusammenfassung wichtigster Stellen bei *Paul Wilpert* (Hrsg.), *Nikolaus von Kues, Vom Nichtanderen* (De li non aliud) (Hamburg ²1976) 126 f., Anm. zu 4, 2.

⁵⁰ Immerhin ist aber darauf hinzuweisen, daß die von Dionysios Areopagita inaugurierte mystische Tradition auch im 13. Jahrhundert an den Universitäten nicht abbricht. Dionysios gehört bei Thomas von Aquin und anderen Theologen des Hohen Mittelalters zu den meistzitierten Autoren. Vgl. *L. Michael Harrington*, *A Thirteenth-Century Textbook of Mystical Theology at the University of Paris. The Mystical Theology of Dionysius the Areopagite in Eriugena's Latin Translation with the Scholia translated by Anastasius the Librarian and Excerpts from Eriugena's Periphyseon*. Edition, Translation, and Introduction by *L. M. Harrington* (Paris u. a. 2004) 22, 28–31. Vgl. auch *Thomas Gallus* (Abbas Vercellensis, † 1246) und *Robert Grosseteste* (ca. 1168–1253) mit ihren Kommentaren und Glossen zu Dionysios' ‚Theologia mystica‘: *James McEvoy*, *Mystical Theology: The Glosses by Thomas Gallus and the Commentary of Robert Grosseteste on De Mystica Theologia*. Edition, Translation, and Introduction by *J. McEvoy* (Paris u. a. 2003); dazu: *Théologiens et mystiques au Moyen âge. La Poétique de Dieu, Ve–XVe siècles. Choix présenté et traduit du latin par Alain Michel* (Paris 1997).

⁵¹ *Reinhold Weier*, *Das Thema vom verborgenen Gott von Nikolaus von Kues zu Martin Luther* (Münster i. W. 1967).

⁵² *Jan Bauke-Ruegg*, *Die Allmacht Gottes. Systematisch-theologische Erwägungen zwischen Metaphysik, Postmoderne und Poesie* (Berlin u. a. 1998), siehe Personenregister s.v. ‚Karl Barth‘. Daß eine barthsche Gotteskonzeption Gefahr laufen könnte, einen im gnostischen Sinn ‚weltfremden‘, d. h. der Welt so transzendenten Gott, daß er ihr passiv enthoben ist, zu entwerfen, wird deutlich im Blick auf die religionsgeschichtliche Überlieferung von Gottes Weltfremdheit. Vgl. *Leo Kaplan*, *Die göttliche Allmacht. Ein religionspsychologischer und psychoanalytischer Vergleich* (Heidelberg 1928) 103–111.

⁵³ Vgl. *Jüngel*, (wie Anm. 5) 205–221.

Zuwendung Gottes an den Menschen deutlich zu machen. Karl Barth etwa zu Röm 5, 7–8:

Das „Sterben des Christus“ bringt den Menschen folgende Kunde: „Mit diesem Sterben *beweist Gott seine Liebe gegen uns*⁵⁴. Es ist die radikalste Aufhebung und eben damit der Inbegriff und die Begründung aller Lebenswerte, es ist die absolute (nicht bloß relative) Andersheit Gottes uns gegenüber und eben damit die unzertrennbare Gemeinschaft zwischen ihm und uns, es ist die Enthüllung der letzten Möglichkeit des göttlichen Zornes und eben damit die Enthüllung der göttlichen Barmherzigkeit, die Aufrollung der Gottesfrage in ihrem schärfsten, unausweichlichsten Sinn und eben damit ihre Beantwortung. Hier ist Immanuel, Gott mit uns.“⁵⁴

Man kann in Weiterführung dieser barthschen Gedanken Jüngels Schlüssel hinsichtlich des Umgangs des Menschen mit seinen Nächsten durchaus zustimmend zur Kenntnis nehmen:

„erst *aufgrund* des dem menschlichen Ich *zugute* kommenden Andersseins Gottes als eines Seins pro nobis, vermag das menschliche Ich dann auch seinerseits *für Andere* dazusein. Die heute gängige Auffassung, daß Menschsein *primär* Sein für Andere ist, daß also das menschliche Ich dazu bestimmt ist, zuerst und vor allem für Andere dazusein, ist ein den Menschen hoffnungslos überfordernder Moralismus, durch den die Moral zur Pseudomoral verkommt. Denn für Andere dazusein vermag nur, wer einen Anderen für sich dasein läßt. In der Perspektive des christlichen Glaubens ist dieser Andere primär und in unüberbietbarer Weise der menschgewordene Gott. Und weil und insofern der menschgewordene Gott für mich da ist und ich ihn für mich dasein lasse, kann dann auch ich für andere Menschen dasein.“⁵⁵

Diesen wichtigen Festlegungen will ich nichts mehr beifügen, gebe aber zu bedenken, daß sie gerade im Kontext etwa der heute laufenden Diskussion um Levinas' Konzept des philosophisch primären Anderen vor dem Ich zu diskutieren wären. Theologiegeschichtlich ist bedeutsam, daß hinter solchen Äußerungen die längst erfolgte Anknüpfung philosophischer Überlegungen an den biblischen Gottesglauben steht⁵⁶. Dazu kommt die Wiederaufnahme patristischer Theologumena⁵⁷ der ersten christlichen Jahrhunderte. In diesem Vorgang bildet sich eine Tradition, in der unverzichtbare Offenbarungsaussagen, Denkformen der Spätantike und daran sich anschließende Philosopheme *zusammen* ein unauflösbares Konglomerat von Aussagen über die auf seiner Geistigkeit, Unbegreiflichkeit und Unausprechlichkeit aufruhende Andersartigkeit⁵⁸ Gottes hinterlassen haben. Eine ganze Sondertradition der christlichen Spiritualitätsgeschichte – die christliche Mystik – hat sich gewissermaßen darauf spezialisiert, Gottes Unausprechlichkeit, die mit seinem innersten *Geheimnis* identisch ist, in einer eigentlichen Sondersprache zu umwerben. Es ist dies eine Weiterführung einer rhetorischen Sprach-

⁵⁴ Karl Barth, *Der Römerbrief*. (Zweite Fassung) 1922 (Zürich 161999) 151. Zu Rang und Form dieser Gott und Mensch ineinander verlegenden Dialektik vgl. *Hans Urs von Balthasar*, Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie (Einsiedeln 1976) 71–93; *Eberhard Jüngel*, Barth-Studien (Zürich, Köln 1982) 36–47.

⁵⁵ *Jüngel*, (wie Anm. 5) 218.

⁵⁶ Vgl. *Pannenberg*, (wie Anm. 44) 308–312.

⁵⁷ Ebd. 312–318.

⁵⁸ Ebd. 318–325.

form, die von den Kirchenvätern neben ihrer Sprache der Belehrung (das ‚Didaktikón‘) entwickelt wurde; gemeint ist das sog. ‚Telestikón‘, das ein Reden meint, das initiatisch ist, also nicht bloß belehrt, sondern in das Geheimnis des Göttlichen einführt. Das ‚Didaktikón‘ ist eine Rede, die sich ans Ohr des lernwilligen Menschen wendet, ihm jene Wissenschaft vermittelt, die ihn das Leben bestehen läßt. Das ‚Telestikón‘ dagegen richtet sich als Unterweisung an den an der inneren Erleuchtung interessierten Menschen, der sich vom Gottesgeheimnis ergreifen und affizieren läßt. Es ist dies die Sprache der Mystik mit ihren eigenwilligen Sonderformen⁵⁹.

An drei Beispielen seien im folgenden solche *modi loquendi* mystischen Umgangs mit dem Ganz Anderen vorgeführt. Das erste betrifft den Zugang zum Ganz Anderen über die *intellektuale* Sprache einer mystisch orientierten Philosophie und Theologie, wie sie der *Kardinal Nikolaus von Kues* (1401–1464) meisterlich beherrschte. Das zweite betrifft den Zugang zu Gott über die *erotische* Sprache, wie sie *Juan de la Cruz* (1542–1591) geläufig war. Und die dritte Form richtet sich aus an der mittelalterlichen Mystikerin *Marguerite Porete* (1250/60–1310), die auf wagemunige Weise weltliche und geistliche Sprache zu einem mystischen Lehrbuch verwendete.

III.

Nikolaus von Kues (1401–1464) hat im 15. Jahrhundert ein sehr eigenständiges philosophisch-theologisches Denkgebäude errichtet, das bis heute in vielerlei Hinsichten befruchtend und anregend wirkt⁶⁰. Unter anderem ist er auch einer der wichtigsten Denker der Andersheit, deren platonische und neuplatonische Wurzeln⁶¹ er in sein Denken integriert hat. Burkhard Mojsisch hat mit Nachdruck

⁵⁹ Vgl. *Marguerite Harl*, Le langage de l'expérience religieuse chez les Pères grecs, in: *dies.*, Le déchiffrement du sens. Études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse (Paris 1993) 29–58, 31. Mannigfaltig sind die – letztlich wohl wegen der unendlichen Spannweite inhaltlich-formaler Möglichkeiten mystischen Sprechens – scheinenden Versuche einer theoretischen Konzeptualisierung dieser Sondersprache. Vgl. den jüngsten beachtlichen Versuch in der Richtung von *Jörg Seelhorst*, Autoreferentialität und Transformation. Zur Funktion mystischen Sprechens bei Mechthild von Magdeburg, Meister Eckhart und Heinrich Seuse (Tübingen u. a. 2003).

⁶⁰ *Klaus Kremer*, Nikolaus von Kues (1401–1464). Einer der größten Deutschen des 15. Jahrhunderts (Trier 1999); *Werner Beierwaltes*, Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Nicolaus Cusanus, in: MFCG 28 (2003) 65–102.

⁶¹ *Josef Koch*, Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues (Köln, Opladen 1956) 18–25; *Reinhold Weier*, Das Thema vom verborgenen Gott von Nikolaus von Kues zu Martin Luther (Münster 1967); *Siegfried Dangelmayr*, Gotteserkenntnis und Gottesbegriff in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (Meisenheim a. Glan 1969) 226–259; *Egil A. Wyller*, Zum Begriff ‚non aliud‘ bei Cusanus, in: Facoltà di Magistero dell'Università di Padova, *Nicolo Cusano agli inizi del mondo moderno* (Firenze 1970) 419–443; *Gerhard Schnei-*

auf einen bemerkenswerten Tatbestand hingewiesen, der bis zu Nikolaus von Kues das Denken über die Andersheit Gottes geprägt hat: Dieses Denken habe nach ihm Gottes Eigenart nie mit dem *Begriff* der Andersheit (*heterotes*) in Zusammenhang gebracht, sondern habe im Gegenteil die innere Substanz des Gedankens der Andersheit Gottes durchwegs im Begriff der *Einheit* Gottes aufgehen lassen⁶². Dem ist mit Werner Beierwaltes im Grundsätzlichen zuzustimmen: Die philosophische Thematik von Identität und Differenz, in die der Begriff der Andersheit hineingehört, muß „unter dem allgemeinen Horizont des Bezugs von Einheit und Vielheit“ reflektiert werden⁶³. Der Begriff ‚Andersheit‘ hat „ontologisch und logisch negative Funktion: er sagt, daß Etwas eine bestimmte Aussage von sich ausschließt, weil es Bestimmtes *nicht* ist“⁶⁴. Andersheit ist – und das ist deren positive Seite – umgekehrt Identität des ‚Anderen‘ mit sich selbst. Nur was eine eigene Identität hat, „läßt Anderes im selben Bereich des Seins allererst erscheinen“⁶⁵. Bezogen auf den Gottesgedanken heißt das, daß die Identität Gottes auf seiner allem andern Sein gegenüber herausgehobenen Position beruht: Gott ist, wie schon gesagt, nach Platon *epékeina tês ousías* (Respubl. VI 509C), jenseits des Seins angesiedelt, was ihm eine Transzendenz über alles vermittelt, die später im mittleren und Neuplatonismus immer mehr verstärkt wurde. Gottes Hyperoché bezeugt sich darin, daß *er* als der „überhimmlische Gott“ (Albinos) über alle Tugenden und alles Wissen erhoben (nach Didaskalikos, Plotin, Simplikios), ja über die Idee des Guten und Schönen als dem Menschen unerschwingbare Einheit gestellt wird. Christlich wird dieser Transzendenzgedanke von Augustin, Anselm von Canterbury und vielen andern übernommen. Thomas von Aquin (1224/25–1274) urteilte ähnlich⁶⁶, und Cusanus faßt diese Tradition der Andersheit Gottes zusammen, wenn er festhält: „Alle Theologen haben in Gott etwas über alles Begreifen Großes gesehen.“ Und dieses Große ist seine Einheit, die alle Denkformen übersteigt.

der, Gott – das Nichtandere. Untersuchungen zum metaphysischen Grunde bei Nikolaus von Kues (Münster 1970); Aldo Bonetti, *La ricerca metafisica nel pensiero di Nicolò Cusano* (Brescia 1973) 147–154; Karl Bormann, *Zur Lehre des Nikolaus von Kues von der ‚Andersheit‘ und deren Quellen*, in: MFCG 10 (1973) 130–137; Detlev Pätzold, *Einheit und Andersheit. Die Bedeutung kategorialer Neubildungen in der Philosophie des Nicolaus Cusanus* (Köln 1981); Jasper Hopkins, *Nicolas of Cusa on God as Not-other. A Translation and an Appraisal of de li non aliud* (Minneapolis 31987); Paul Bolberitz, *Philosophischer Gottesbegriff bei Nicolaus Cusanus in seinem Werk ‚De non aliud‘* (Leipzig 1989); Gerda von Bredow, *Gott der Nichtandere – Erwägungen zur Interpretation der cusanischen Philosophie*, in: *dies.*, *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues. Gesammelte Aufsätze 1948–1993* (Münster 1995) 51–19; Egil A. Wyller, *Einheit und Andersheit. Eine historische und systematische Studie zur Henologie (I–III)* (Würzburg 2003) 53–59, 99–112.

⁶² Vgl. Burkhard Mojsisch, *The Otherness of God as Coincidence, Negation, and Not-Otherness in Nicholas of Cusa: An Explication and Critique*, in: *Summerell* (Hrsg.), (wie Anm. 17) 60–77, 60f.

⁶³ Werner Beierwaltes, *Identität und Differenz* (Frankfurt a. M. 1980) 24.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Vgl. die Stellen, die Wilpert zitiert, wie Anm. 49, 127.

Thematisch wird die Andersheit in Nikolaus' Spätschrift von Januar 1462, *De li non aliud*⁶⁷ abgehandelt. Es ist ein Vierergespräch, an dem der Platon- (und Proklos)kenner Abt Johannes Andreas (Platoniker), der Humanist und Proklosübersetzer Petrus Balbus aus Pisa (Neuplatoniker), der portugiesische Leibarzt Nikolaus' Ferdinand Matim (Aristoteliker) und Nikolaus von Kues, der gerade fasziniert mit der Lektüre des Dionysius beschäftigt ist, teilnehmen. Nacheinander ins Gespräch kommend führen die drei Gesprächspartner mit Cusanus faktisch drei Dialoge aus diversen philosophischen Perspektiven⁶⁸.

Bei dem *non aliud* geht es um eine philosophisch zu begründende Gottesbezeichnung oder gar eine Wesensdefinition Gottes, wie sie Cusanus zeit seines Lebens immer wieder neu konzipiert und bedacht hat. Die Definition Gottes lautet: *non aliud est non aliud quam aliud* („Das Nicht-Andere ist nichts anderes als das Nicht-Andere.“) Mit andern Worten: „Es definiert sich selbst *und* alles Andere, indem es *in* diesem jeweils als nicht-andernd (non-aliare) [4, 29f.] wirkt.“⁶⁹

Die cusanische Bestimmung Gottes, welche ganz auf dessen *unitas* (zu dessen Gegenteil alle *alteritas* gehört) abstellt, gehört in den Katalog seiner lebenszeitlich stattfindenden Versuche, Gott spekulativ zu erfassen. Im Horizont dieses Katalogs sind die Gottesnamen zu erwähnen: „neben der Bestimmung Gottes als ‚Sein selbst‘ (*esse ipsum*) oder ‚absolutes Sein‘ (*entitas absoluta*), als *bonitas*, *veritas*, *sapientia*, *causa essendi*, *forma formarum* und *creator* sind dies vor allem die Prädikate des ‚absoluten Begriffes‘ (*conceptus absolutus*), der ‚Un-Endlichkeit‘ (*infinitas*), die ihn von allem Endlichen, Bestimmten und in sich Begrenzten unterscheidet, und der ‚Einheit‘ (*unitas*)“⁷⁰. Dazu kommen „mit gleicher oder sich steigender Intensität an der Klärung derjenigen Gottes-Namen oder *„aenigmata“* (Denk-Bildern, die den conjecturalen Vorbehalt anzeigen), die Cusanus über die traditionellen Benennungen hinaus als die für sein eigenes Denken besonders charakteristischen entwickelt hat: Gott ist ‚Ineinsfall der Gegensätze oder der Widersprüche‘ (*coincidentia oppositorum sive contradictoriorum*), er ist ‚Der Selbe selbst‘ (*idem*), das ‚Können-Ist‘ (*possest*), das ‚Können selbst‘ (*posse ipsum*) und das ‚Nicht-Andere‘ (*non aliud*)“⁷¹.

Was soll nun dieser Gottesname *non aliud* im Kontext unserer Fragestellung heißen? Besagt er etwa im Gegensatz zu dem, wovon wir ausgingen, daß Gott gerade *nicht* der Andere ist, sondern der uns Gleiche? Es gehört zu den Vorausset-

⁶⁷ Nikolaus von Kues, Vom Nichtandern (*De li non aliud*). Übersetzt und mit Einführung und Anmerkungen hrsg. von Paul Wilpert (Hamburg 31987) wie Anm. 49; den lat. Text zitiere ich (da die große Heidelberger Ausgabe die entscheidenden Texte von ‚*De docta ignorantia*‘ und ‚*De li non aliud*‘ leider nie nachgedruckt hat!) nach Hopkins, (wie Anm. 61) oder nach: Nikolaus von Kues, Philosophisch-Theologische Schriften, hrsg. und eingeführt von Leo Gabriel. Übersetzt und kommentiert von Dietlind und Wilhelm Dupré, 3 Bände (Wien 1964–1967, hier: II 1966) 444–565.

⁶⁸ Zu diesen und andern Informationen vgl. G. Wilpert in seiner Übersetzung, wie Anm. 49, V–XXVIII.

⁶⁹ Werner Beierwaltes, Platonismus im Christentum (Frankfurt a. M. 1998) 162.

⁷⁰ Beierwaltes, (wie Anm. 63) 84.

⁷¹ Ebd. 85.

zungen des cusanischen Gottesbildes⁷², daß in ihm Gott als der völlig Erhabene gesehen wird, der mit keinem seiner Geschöpfe in einen Vergleich gesetzt werden könnte. Er ist Schöpfer und einzige Ursache der Welt; seine Alleinursächlichkeit ist unbestritten. Als solcher ist er unvergleichlich, auch wenn er in seiner Explikation nach ausen dem Geschaffenen sein Bild einprägt. Gottes Erhabenheit erweist sich für Cusanus darin, daß er unter anderem gleichzeitig als das Größt- und Kleinstdenkbare gedacht werden kann; und gerade darin enthebt er sich aller Vergleichbarkeit. Damit ist Nikolaus, obwohl er Gottes Schöpfertum, Erhabenheit und Dreifaltigkeit immer positiv anerkennt, zu einem wichtigen Vertreter der negativen Theologie geworden, denn jenseits aller Analogie zwischen ihm und seiner Schöpfung ist eine je größere Differenz zwischen beiden wahrzunehmen. Letztlich läßt sich von Gott nur behaupten, daß wir über ihn begrifflich nichts auszumachen vermögen. Mit andern Worten: Ohne in unserem modernen Sinn den Begriff ‚Andersheit‘ zu gebrauchen, signalisiert er die totale Andersheit Gottes gegenüber dem Geschaffenen. Auf der andern Seite ist Cusanus vom neuplatonischen Einheitsgedanken durchdrungen; er privilegiert in seiner Theologie zuhöchst den göttlichen Ineinsfall der Gegensätze, den er auch religionspolitisch in seinen Schriften vertritt: Er entwirft eine *religio una in rituum diversitate*⁷³, genauso, wie er immer wieder der *theologia mystica* zugeneigt eine unvordenkliche und in *praegustationes* erfahrbare Vereinigung mit Gott verteidigt. Im selben Atemzug redet er davon, daß Gott durch den Begriff *non aliud* in seinem Wesen benannt werden kann und muß. Was meint er damit? Er meint, daß es gerade die Eigenschaft des *non aliud* ist, welche die göttliche Erhabenheit ausmacht.

„*Non aliud* – das oder der ‚Nicht-Andere‘ – hebt als eine ihm [Gott] immanente ‚Negation der Negation‘ zunächst die Freiheit Gottes von aller Andersheit und Differenz in ihm selbst heraus und unterscheidet ihn so im Sinne absoluter Transzendenz von allem Anderen (eben als das *Nicht-Andere*), zugleich begründet es – analog der Aktivität des Selben – das Nicht-Anders-Sein oder die Identität jedes Einzel-Seienden, indem es als *dessen* Nicht-Anderes in ihm wirkt und es jeweils zu einem Nicht-*Anderen* macht; in dieser dialektischen Perspektive auf sich selbst *und* auf das durch es selbst Andere gedachte sagt das ‚*non aliud*‘ differenzierter, was das Gottesprädikat des *Einen* sagen will und kann.“⁷⁴

Mit andern Worten: Die völlige Andersheit Gottes beruht zentral auf seiner göttlichen Nicht-Andersheit in und mit sich selbst, in dem das Größte und Kleinste zusammenfallen. Weil solche Gedanken menschlich nicht zu fassen oder als Paradoxa zu bezeichnen sind, rekurriert Cusanus immer wieder auf eine nicht aufheb- bare Verborgenheit Gottes⁷⁵. Diese aber ist eine nicht aufschlüsselbare Selbstidentität Gottes in sich selbst. Der gegenüber definiert sich alles in der Schöpfung Gegebene als ‚Anderes‘, das das ‚Nicht-Anders-Sein‘ Gottes in sich selbst zur absoluten Voraussetzung hat:

⁷² Vgl. *Wilpert*, (wie Anm. 49) IX–XVII.

⁷³ Vgl. *Mojsisch*, (wie Anm. 62) 66.

⁷⁴ *Beierwaltes*, (wie Anm. 60) 86.

⁷⁵ *Nikolaus von Kues*, Drei Schriften vom verborgenen Gott, hrsg. von *E. Bohnenstaedt* (Hamburg 31958) Vom verborgenen Gott 9, 4–6.

„Da nämlich das Andere nichts anderes ist als eben das Andere, so hat es unbedingt das ‚Nicht-andere‘ zur Voraussetzung, ohne das es nicht das Andere wäre.“⁷⁶

Es ergibt sich daraus eine unvordenkliche Einheit zwischen dem Nicht-Anderen Gottes und dem Anderen des Geschöpfes, des Menschen. Wer sich der Erkenntnis des Anderen überläßt, muß des Nicht-Anderen ansichtig werden, da es als Identität alle Nicht-Identität überhaupt erst ermöglicht und somit das Andere in sich umfaßt. Und da alles, was ist, in Gott implikativ eins ist, vermag das Andere niemals außerhalb des Nicht-Anderen zu sein:

„Würdest du mich ... fragen, was das Andere im ‚Nichtanderen‘ sei, so müßte ich sagen: das ‚Nicht-andere‘.“⁷⁷

Das göttliche Nicht-Andere ist der Kern einer Einheitsmetaphysik, die durch ihre Nicht-Andersheit alle denkbare Andersheit im geschöpflichen Bereich unterfängt und relativiert:

„VII. Wer erkennt, daß mit dem Verschwinden des ‚Nichtanderen‘ es auch kein Anderes mehr gibt, noch ein Nichts – ist doch das ‚Nichtandere‘ das Nichts des Nichts – der erkennt klar, daß das ‚Nichtandere‘ in allem alles ist und nichts im Nichts.

VIII. Unmöglich kann etwas von einem Menschen gedacht werden ohne die Mithilfe des ‚Nichtanderen‘, da es das Denken des Denkens ist.“⁷⁸

So ist, und diesen Schluß zieht Cusanus selbst, Gott als das ‚Nichtandere‘ der Grund alles Denkens, „das Denken des Denkens“.

„Was das Denken erkennt, erkennt es nur durch das ‚Nichtandere‘. Es würde doch kein Anderes erkennen, wäre nicht das ‚Nichtandere‘ das Anderssein des Anderen. Ebenso würde es kein Sein erkennen, wäre nicht das ‚Nichtandere‘ das Sein des Seienden, und das gleiche gilt bei allem, was man auch nennen mag. So erkennt das Denken alles andere durch das Andere, das eben das ‚Nichtandere‘ ist ...“⁷⁹.

Damit ist diese denkerische Paradoxie vollkommen und unrückführbar Grund allen Denkens. Das Nichtandere als total Anderes ist insofern grundlegender Denkanreiz, als es sich radikal unterscheidet von allem, was sich allenfalls mittels Ähnlichkeiten der Nichtandersheit zu nähern, aber nie die volle Identität mit dem Anderen zu erlangen vermag, das göttliche Nichtandere ist die letztdenkbare Aufhebung der Differenz der Andersheit, die alles Geschöpfliche durchherrscht.

IV.

Johannes vom Kreuz hat in seinem ‚Cántico‘ sein Gottesgeheimnis auf einzigartige Weise in geistliche Erotik umgesetzt⁸⁰. In unserer Titelüberschrift: „... die

⁷⁶ Übersetzung *Wilpert*, (wie Anm. 49) Kap. 2, 5 f.

⁷⁷ Ebd. Kap. 7, 23.

⁷⁸ Ebd. Kap. 24 (88 Sätze) 88.

⁷⁹ Ebd. Kap. 24 (88 Sätze) Satz IX, 88.

⁸⁰ Vgl. jetzt die breite Phänomenologie solcher geistlicher Erotik bei *Bernhard Teuber*,

durch wundersame Inseln geht...“ ist von der bräutlichen Seele die Rede, wie sie der Mystiker Juan de la Cruz (1542–1591) in seinem ‚Cántico Espiritual‘ (= ‚Geistlicher Gesang‘, Fassung A) in ihrer liebenden Begegnung mit ihrem göttlichen Bräutigam schildert. Es handelt sich dabei um ein dem biblischen ‚Hohelied‘ nachempfundenen Liebeslied, in dem Braut (= Seele) und Bräutigam (= Gott/Christus) einander in dialogischer Konfrontation begegnen und gegenseitig ihre Sehnsucht nach dem/der Geliebten bekennen. Voneinander getrennt und einander suchend geben beide ein Sinnbild der bis in die Intimität hineinreichenden Fremdheit ab, die erst am Schluß des Lieds – allerdings bloß in der Möglichkeitsform einer in die Zukunft verlegten Vision – aufgehoben werden kann. In vielerlei Bildern spricht sich dabei das libidinöse Streben nach Vereinigung aus, das als „un no sé qué“, ein „Ich-weiss-nicht-was“ (Str. 7) den rätselhaften Antrieb der Sehnsucht abgibt. Vereinigung als Identifizierung zweier Verschiedener in Einem, das erstrebt die Seele als Braut, z. B. in diesem unnachahmlichen Bild:

11. ¡oh cristalina fuente:
si en esos tus semblantes plateados
formases de repente
los ojos deseados
que tengo en mis entrañas dibujados!

12. Apártalos, Amado,
que voy de vuelo!⁸¹

11. O kristallklare Quelle,
wenn du in deinem silbrigen Mienenspiel
doch plötzlich gestalten wolltest
die ersehnten Augen,
die ich in meinem Innern eingezeichnet trage!

12. Wende sie ab, Geliebter,
denn ich fliege auf.

Ein uralter Wunschtraum Liebender erfüllt sich hier als die Sehnsucht nach einer unvordenklich gegebenen, „de repente“ (plötzlich) aber wirklich eintretenden Identität der beiden einander fremden und getrennten Blicke. Es wäre letztlich eine christliche Überbietung des Narzißmythus (im Quellenmotiv angedeutet): Das ersehnte Ich ist der göttliche Andere, der immer schon im innersten Ich eingezeichnet ist: *Deus interior intimo meo et superior summo meo* (Augustinus)⁸²! Oder mit dem Wunsch- und Traumbild Meister Eckharts:

Sacrificium Litterae. Allegorische Rede und mystische Erfahrung in der Dichtung des heiligen Johannes vom Kreuz (München 2003).

⁸¹ Zitiert nach *Obras Completas* (wie Anm. 1) 864; deutsche Übersetzung nach GW 3 (wie Anm. 1) 29.

⁸² Zum thematisch-literargeschichtlichen und sprachlich-motivlichen Hintergrund siehe die reichen Hinweise von *Teuber*, (wie Anm. 80) 275–334; dazu *Augustinus*, Conf. III, 6, 11; vgl. auch (nach *Augustine*, Confessions, Vol. II: Commentary on Books 1–7 [Oxford 1992] 183): vera rel. (*summa et intima veritas*); ep. 101, 3 (*superna intima veritatis*); trin. 12, 3, 3 (*supernam et intverniam... veritatem*); en. in Psalmos 118, 22, 6 (*tu interior intimis meis*); Gn. litt. 8, 26, 48 (*ipse... et interior omni re*); vgl. R. A. Marcus, Interiorità e orizzonte dei segni, in: *Luigi*

„Das Auge, mit dem ich Gott sehe, das ist dasselbe Auge, darin mich Gott sieht; mein Auge und Gottes Auge das ist *ein* Auge und *ein* Erkennen und *ein* Lieben.“⁸³

Eine ähnliche Augenmystik indischer Herkunft ließe sich hier anfügen: Nach den Upanishaden ist das Auge das „Wesen der Wahrheit“, denn Wahrheit entsteht nur für den, der „es gesehen“ hat. „Damit entsteht Wahrheit.“⁸⁴ Das Auge ist der Aufenthaltort des Brahman, „das Auge ist die in den Menschen gelegte Wahrheit.“ Im Vorgang der Wahrheitsfindung teilt sich das Selbst als das Brahman mit. Denn „das Selbst ist jener Mann, den man im Auge sieht, ... der ist das Unsterbliche, das Ungefährdete, der ist das *brahman*“⁸⁵. Wie schon in Platons ‚Alkibiades‘ ist das winzige Spiegelbild in der Pupille (= Püppchen) des Gesprächspartners dessen Seele, sein Selbst:

„Was ist das Selbst? – Dieser [Seelen-]Mann (= ‚Seelenbild‘), der aus Erkenntnis besteht, das innere Licht in den Sinnesorganen, im Herzen ... Nachdem er zum Traum geworden ist, schreitet er hinaus über diese Welt.“⁸⁶

Damit wird das Auge zum Einheitspunkt von Brahman und Atman erklärt: Kosmos und Selbst – das ist die entscheidende brahmanische Erkenntnis – sind letztlich eins!, genauso wie der absolute Gott und die menschliche Seele im Silberblick der Quelle eins sind.

Zum Hohelied und unserem ‚Cántico espiritual‘ gehört eine inhaltliche Konstante, die dem Vereinigungsgedanken widerständig ist: Die beiden Liebenden – Seele (Braut) und Gott (Bräutigam) – befinden sich in einem Wechselzustand von gegenseitiger Verborgenheit und gegenwärtiger Erkennbarkeit der Liebe, bis sich mit aller Deutlichkeit herausstellt, was die Braut immer schon hören möchte, daß nämlich der Bräutigam zugunsten größerer Exklusivität für die Braut auf sein pastorales Officium verzichtet („Ya no guardo ganado, / ni ya tengo otro oficio, / que ya sólo en amar es mi ejercicio“ – „ich hüte keine Herde mehr / noch habe ich eine andere Beschäftigung“, Str. 19), um sich ganz seiner Liebe zu widmen (als *ejercicio!*)⁸⁷. Die Einheitsphantasie scheint in den Bereichen der christlichen mystischen Erfahrung über alle Barrikaden der Andersheit zwischen Gott und Mensch zu triumphieren.

So ist es in der Tat, wenn wir die Zielvorstellungen der christlichen Mystiker und Mystikerinnen ins Auge fassen. Gleichwohl gilt es genauer hinzusehen. Denn der Weg zur mystischen Vereinigung – von der im übrigen *in statu viae* völlig un-

Alici u. a. (Hrsg.), *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità. Atti del IV Seminario internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia* (Roma 1993) 13–24; zu Augustinus und Juan de la Cruz vgl. ebd. *R. Florez, Interioridad y abismo* 41–69.

⁸³ *Meister Eckehart, Deutsche Predigten und Traktate*, hrsg. und übersetzt von *Josef Quint* (Zürich 1979) Pr. 13, 216 = Pr. 12 in DW 1, 201, 5–8: *Daz ouge, da inne ich got sibe, daz ist daz selbe ouge, da inne mich got sibet; min ouge und gotes ouge daz ist ein ouge und ein gesiht und ein bekennen und ein minnen.*

⁸⁴ Upanischaden (Stuttgart 1999) 21 f.

⁸⁵ Ebd. 29.

⁸⁶ Ebd.

⁸⁷ *Teuber*, (wie Anm. 80) 359 f.

gewiß ist, ob sie gelingen kann – ist durch unerhörte Spannungen und Differenzereignisse – bis hin zur *resignatio ad infernum* (Höllenerfahrung als Gottesferne) – geprägt, die den möglichen Einheitserfahrungen gegenüber einen nicht aufheb-
baren Kontrapunkt setzen. Schon in der konkreten Existenz leben die Menschen in der *regio dissimilitudinis*, in der schlechthinnigen Entfremdung zu Gott, die sich für Juan in der ‚Nacht des Körpers und des Geistes‘ dokumentiert – eine Negativerfahrung, die unerhörte Kräfte der Sehnsucht nach der Rückkehr in Gott freimacht –, nein auch im Jenseits droht eine Entfremdung, deren Negativität unaufhebbar und verderblich in alle Ewigkeit bleibt⁸⁸.

Trotz der Offenbarungsgestalt der christlichen Tradition, deren Intention ja die Offenlegung der Heilsabsichten Gottes in seinem Sohn ist, bleibt die Tatsache, daß Gott der Ganz Andere ist, bestehen. Gottes Andersheit ist unaufhebbar. Grundgelegt ist sie in seiner (christlichen) Wesensbestimmung als der, den „niemand ... je gesehen hat“ (Joh 1, 18a)⁸⁹, was seine apriorische „Unzugänglichkeit“ und „Unverfügbarkeit“ für den Menschen beinhaltet. Gleich aber im Folgesatz wird ein neuer Spannungsbezug hergestellt, wenn gesagt wird: Die Gottesoffenbarung findet in Ausschließlichkeit in Jesus Christus statt: „der einziggeborene Gott, der an der Brust des Vaters ist, der hat Kunde (von ihm) gebracht“ (Joh 1, 18b). Und verschiedene weitere Folgesätze (14, 8f.; 12, 45 und 14, 9)⁹⁰ machen deutlich, daß bei an sich bestehen bleibender Unverfügbarkeit und Unzugänglichkeit des Vaters nur der Sohn den Zugang zum Vater eröffnet⁹¹. Also ist mit aller Deutlichkeit ein doppelter Sachverhalt in dialektischer Verschränkung hinsichtlich der christlichen Gotteserfahrung festzuhalten: Es geht um *Glauben* und doch *Wissen*, um Sehnsucht und Erfüllung dieser Sehnsucht. Die Mystiker reden von einer möglichen *praegustatio*, da die endgültige Umwandlung von Glauben in Wissen ein eschatologisches Geschehen ist, von dem gar nicht klar ist, ob die Glaubenshaltung dabei völlig in eine des Wissens überführt werden kann. Es gibt Mystiker wie Gregor von Nyssa, bei denen die Sehnsuchthaltung noch das jenseitige Leben prägen wird – als eine ins göttliche Geheimnis hinein offene Sehnsucht nach Erfüllung⁹²!

Bei Juan de la Cruz und seinem Werk gilt es einem Tatbestand Rechnung zu tragen, den kürzlich Bernhard Teuber nachdrücklich in Erinnerung gerufen hat: die Tatsache nämlich, daß in den Gedichten Juans Gott nie explizit genannt wird, obwohl er im Zentrum der dichterischen Sehnsucht steht. Daher gilt:

⁸⁸ Vgl. *Gervais Dumeige*, *Dissemblance (REGIO DISSIMILITUDINIS)*, DSp. III (Paris 1957) 1330–1346; *Margot Schmidt*, *Regio dissimilitudinis. Ein Grundbegriff mittelhochdeutscher Prosa im Lichte seiner lateinischen Bedeutungsgeschichte*, in: *Freiburger Zs. f. Phil. u. Theol.* 15 (1968) 63–108.

⁸⁹ *Rudolf Bultmann*, *Das Evangelium des Johannes*, KEK II (unver. Nachdruck der 10. Aufl., Göttingen 1968) 55; *Stolina*, (wie Anm. 18) 111 f.

⁹⁰ *Stolina*, (wie Anm. 18) 112.

⁹¹ Ebd. 113.

⁹² *Hans Urs von Balthasar*, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse* (Paris 1988); *Bernard Pottier*, *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse* (Bruxelles 1994).

„In der Dichtung des Johannes vom Kreuz werden Textwelten entworfen und dargestellt, die trotz ihrer Kohärenz doch nicht für sich selber stehen, sondern für etwas ganz und gar Anderes, das seinerseits nicht Sache der Philologie sein kann.“⁹³

Nur eine ‚mystische‘ Poetik – mithin „eine Ästhetik der Absenz und der Dunkelheit...“, wie sie etwa Maurice Blanchot in seinen literarkritischen Essays formuliert hat⁹⁴ – kann diesem Tatbestand gerecht werden. Juans Texte müssen so „als Schrift einer unsichtbaren Absenz zu verstehen“ sein, „als Spur... einer Theomachie“⁹⁵. Konkret schlägt sich diese Tendenz in der Absenz des Wortes ‚Gott‘ nieder, das in den Gedichttexten, die doch die zentrale Aussage zu vermitteln haben, gänzlich fehlt. Dieser Kunstgriff – ob aus Instinkt oder Absicht – läßt die grundsätzliche Intention Juans auf Apophase in seinem „Programm mystischer Theologie“ sichtbar werden⁹⁶. Gottes Unaussprechlichkeit betrifft in Juans scholastischer Anthropologie die ganze Breite der höheren menschlichen Erfahrungsvermögen: „Erkenntnisvermögen / Verstand (entendimiento), Empfindungsvermögen / Wille (voluntad), Erinnerungsvermögen (memoria)“⁹⁷, so daß er folgendes Fazit ziehen kann:

„Porque todo lo que puede entender el entendimiento, y gustar la voluntad, y fabricar la imaginación, es muy disímil y desproporcionado... a Dios... Ni el entendimiento con sus inteligencias [podrá entender cosa semejante al él, ni la voluntad podrá] gustar deleite y suavidad que se parezca a la que es Dios, ni la memoria pondrá en la imaginación noticias y imágenes que le representen.“⁹⁸

„Was auch immer das Erkenntnisvermögen verstehen, das Empfindungsvermögen schmecken und die Einbildungskraft hervorbringen mag, ist... Gott sehr unähnlich und unangemessen... Weder vermag das Erkenntnisvermögen mit seinem Scharfsinn etwas zu erkennen, was Gott ähnlich ist, noch kann das Empfindungsvermögen süßes Wohlgefühl genießen, das Gott gleichkäme, noch das Erinnerungsvermögen die Einbildungskraft zu Begriffen und Bildern anregen, die ihn darstellen.“⁹⁹

Die Feststellung: „no hay proporción de semejanza“ („es besteht kein Verhältnis aufgrund von Ähnlichkeit“)¹⁰⁰ diagnostiziert Gott als einen grundsätzlich Unaus-sprechbaren, der aber doch als solcher mitgeteilt werden kann. Aber auch „in seiner Mitteilung bleibt Gott transzendent und für den Menschen unfaßbar“¹⁰¹.

⁹³ Teuber, (wie Anm. 80) 19.

⁹⁴ Ebd. 23. Blanchot hat eine solche ‚Ästhetik der Absenz‘ in seinen beiden Publikationen ‚L’espace littéraire‘ (Paris 1955) und ‚L’entretien infini‘ (Paris 1969) entwickelt. Zur Rolle der Negativität in seinem Denken vgl. Françoise Collin, Maurice Blanchot et la question de l’écriture (Paris 1971) 190–221 (Bezüge zu Hegel, Proust, Freud, Heidegger, Bataille, Levinas und Derrida).

⁹⁵ Ebd.

⁹⁶ Vgl. Stolina, (wie Anm. 19) 27–48.

⁹⁷ Ebd. 29.

⁹⁸ 2 S 8,5; Obras Compl. (wie Anm. 1) 230.

⁹⁹ Gesammelte Werke (wie Anm. 1) 163. Stolina, nach der ich zitiere, hält sich an eine andere deutsche Übersetzung.

¹⁰⁰ 2 S 8,3; Obras Compl. (wie Anm. 1) 229; Gesammelte Werke (wie Anm. 1) 160.

¹⁰¹ Stolina, (wie Anm. 18) 32.

Das Besondere nun der sanjuanistischen theopoetischen Ästhetik¹⁰² ist, daß sie sich ganz an die Voraussetzungen des Dionysios Areopagita (um 500) hält¹⁰³ und damit einen besonderen, gerade in der postmodernen Philosophie (Jean-Luc Marion, Derrida, Levinas) gesuchten und intendierten Denk- und Identifikationszusammenhang gewissermaßen vorwegnimmt; gemeint ist die ‚Hyperoché‘ Gottes, die absolute, auch über alle Seinsspekulationen triumphierende Vorrangigkeit Gottes, die durch keinerlei ontologisch-metaphysische Spekulationen erreichbar ist. Gott ist „jenseits des Seins“, jenseits aller Metaphysik, ja jenseits seiner selbst; er ist nach Angelus Silesius die ‚Über-Gottheit‘:

„DIE ÜBER-GOTTHEIT.

Was man von Gott gesagt, das gnüget mir noch nicht:

Die Über-Gottheit ist mein Leben und mein Licht.“¹⁰⁴

In diesem – nach der kataphatischen und apophatischen Redeweise – dritten Schritt werden diese in der *via eminentiae* (griech. ‚Hyperoché‘) überholt, so daß es letztlich der areopagitischen Theologie „um die Erforschung dessen, was außerhalb des Seins überhaupt steht und es von außen her verursacht, weil es nicht mit ihm identisch, sondern sein Anderes ist“¹⁰⁵. Mit andern Worten: Nicht die *negative* Aussage über Gott ist das entscheidende Ziel einer ‚*theologia mystica*‘, sondern die *überschwengliche*, in der Negativität und Positivität sich beidseitig ins Unabsehbare dehnend. Damit sind dem Interesse für die Methode der negativen Theologie als „einer Art neuen Religion in der Moderne, in denen die Hauptrollen durch Simone Weil, Franz Kafka, Martin Heidegger und die Gnosis [und viele andere! A.H.]¹⁰⁶ besetzt sind“¹⁰⁷, klare Grenzen gesetzt, wenn andererseits auch

¹⁰² Den Ausdruck der ‚Theopoetik‘ übernehme ich von *Teuber*, (wie Anm. 80) 25 f., der ihn in Absetzung von der als überdeutlich empfundenen Charakterisierung der sanjuanistischen Dichtung als ‚Theologie‘ durch *Hans Urs von Balthasar* (Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik II/2 [Einsiedeln 1962] 463–531) mit dem Bemerkten einführt: „Sofern ‚Theologie‘ (spätestens seit der Scholastik) rational verantwortete Rede von Gott sein will, kann sie dort nicht in einem üblichen Sinne stattfinden, wo die Rede – statt von Gott – immerzu von etwas Anderem spricht? Bei Johannes vom Kreuz spricht die Dichtung nur von diesem Andern, nicht aber von Gott, und gerade darin provoziert sie – zumindest zum Nachdenken.“ Allerdings wäre schon hier der Hinweis auf die vom Autor gewollte, also nicht nur rhetorisch, sondern auch interpretatorisch bedeutsame Doppelung gott-loser Liebesrede und deutender ‚*theologischer*‘ Erklärung dieses erotischen Diskurses am Platz, was die Gesamtheit des ‚*Werkes*‘ durchaus rationalen Deutungsstrategien der zünftigen Theologie zugänglich macht. Das ‚*Neue*‘ an Juans Diskurs ist allerdings gerade der Schock des Gedichts, das Gott ausspart. Daß sich ‚*Neuheit*‘ in Poesie und Theologie gegenseitig nicht ausschließen, hat *Günter Bader* zugunsten von Hans Urs von Balthasar (Alles neu – Eine poetisch-theologische Reflexion über Schöpfung und Neuschöpfung, in: *Maria Moog-Günnewald* [Hrsg.], Das Neue. Eine Denkfigur der Moderne [Heidelberg 2002] 159–171) magistral gezeigt.

¹⁰³ Vgl. Teubers ausführliche und bedachtsame Darstellung dieses Sachverhalts (wie Anm. 80) 67–87.

¹⁰⁴ *Johannes Angelus Silesius*, Cherubinischer Wandersmann oder Geistreiche Sinn- und Schlußreime, hrsg. von *Louise Gnädinger* (Zürich 1986) I, 15, 35.

¹⁰⁵ *Teuber*, (wie Anm. 80) 80.

¹⁰⁶ Carlo Ossola hat jüngst anlässlich einer Tagung in der letzten Maiwoche 2004 in der Universität Pompeu Fabra in Barcelona ähnliche Gedanken geäußert und sie mit einem Hinweise

nicht zu bestreiten ist, daß die Hyperoché ohne gewichtigen Anteil der apophatischen Theologie kaum denkbar wäre. Das Thema ist auch zwischen jüdischen und christlichen Denkern nicht ausdiskutiert (z. B. in der Diskussion zwischen J. Derrida und J.-L. Marion). Tatsache ist in jedem Fall, daß die negative Anstrengung in der Rhetorik über Gott immer im Blick auf das Andere Gottes, das als das schlechthin „Je-Größere“ gedeutet werden muß, erfolgt, daß also mit andern Worten die Apophase notwendigerweise auf die *via eminentiae* hin offen ist.

Wenn man den Vorrang der Hyperoché angemessen in Rechnung stellt, dann stellt sich mit einer gewissen Evidenz die Vermutung ein, daß die Ausparung des Gottesgedankens aus dem erotischen Zusammenhang der Gedichte, nicht nur im Kontext der Apophase und Negativität gelesen werden muß, sondern auch in dem der *via eminentiae*. Wenn Menschen – Mystiker(innen) – ihren Gottesbezug in Formen rein menschlich-erotischer Zuneigung und Vereinigungsphantasien zelebrieren, dann ist das im Grunde kein Kraftakt, der freudianischer Interpretationskonstrukte bedürfte, sondern ein vitaler Vorgang religiöser Metathese, wie er nahezu in allen Religionen selbstverständlich ist. Simone Weil hat diese Selbstverständlichkeit schon früh in großer Klarheit ausgesprochen:

„Le freudisme serait absolument vrai si la pensée n’y était pas orientée d’une telle manière qu’il est absolument faux. – Reprocher à des mystiques d’aimer Dieu avec la faculté d’amour sexuel, c’est comme si on reprochait à un peintre de faire des tableaux avec des couleurs qui sont composées de substance matérielles. Nous n’avons pas autre chose avec quoi d’aimer. On pourrait d’ailleurs aussi bien faire le même reproche à un homme qui aime une femme. Le freudisme tout entier est imprégné du préjugé même qu’il se donne pour mission de combattre, à savoir que tout ce qui est sexuel est vil. – Pourquoi la volonté de combattre un préjugé est-elle un signe certain qu’on en est imprégné? Elle procède nécessairement d’une obsession. Elle constitue un effort tout à fait stérile pour s’en débarrasser. La lumière de l’attention en pareille affaire est seule efficace, et elle n’est pas compatible avec une intention polémique. – Il y a une différence essentielle entre le mystique qui tourne violemment vers Dieu la faculté d’amour et de désir dont l’énergie sexuelle constitue le fondement physiologique, et la fausse imitation de mystique, qui, laissant à cette faculté son orientation naturelle, et lui donnant un objet imaginaire, imprime à cet objet, comme étiquette, le nom de Dieu. La discrimination entre ces deux opérations, dont la seconde est encore au-dessous de la débauche, est difficile, mais elle est possible. – Tout attachement à un objet est émission d’énergie (comment s’opère cette émission, physiologiquement, dans les attachements autres que l’attachement proprement amoureux?); l’objet restitue une partie de l’énergie émise sur lui (peut-être dégradée?). Quand l’objet disparaît, l’énergie, gardant la même orientation, est émise à vide, dans le vide d’en bas, le vide irréel, le néant. C’est une mort partielle. – Le détachement, c’est l’émission de la totalité de l’énergie vers Dieu. Image hindoue (ce n’est peut-être pas seulement une image?) du nerf nouveau que produit la chasteté véritable, le détachement, qui fait monter l’énergie sexuelle jusqu’au sommet de la tête.“¹⁰⁸

auf Pascals ‚Mystère de Jésus‘ begründet: „Jésus sera en agonie jusqu’à la fin du monde: il ne faut pas dormir pendant ce temps-là“ (*Pascal, Pensées et Opuscules*, ed. L. Brunschvicg [Paris 1990] n. 553, 575).

¹⁰⁷ Vgl. den interessanten Versuch von Sigrid Weigel, Zwischen Religionsphilosophie und Kulturgeschichte. Susan Taubes zur Geburt der Tragödie und zur negativen Theologie der Moderne, in: *dies., Literatur als Voraussetzung der Kulturgeschichte. Schauplätze von Shakespeare bis Benjamin* (München 2004) 127–145, hier 127.

¹⁰⁸ *Simone Weil, Œuvres Complètes VI: Cahiers* (février 1942–juin 1942) La porte du trans-

Man kann sich fragen, ob es von solchen grundsätzlichen Überlegungen her überhaupt noch intensiverer Nachweise dafür bedarf, daß erotisches und religiöses Verhalten anthropologisch in innigster Verbindung miteinander gesehen werden müssen. Denn wenn ‚Natur‘ sowohl mit Eros wie Religion zu tun hat, dann ist eine Bewegung vom Eros zur Religion (wie es das Interesse der Mystiker ist) oder umgekehrt (wie es Georges Bataille¹⁰⁹ suggeriert) keinesfalls so spektakulär, wie es dem gebrochenen Bewußtsein postmoderner Interpreten scheint. Allerdings muß dann auch der Bezug ohne große Tabus anerkannt werden, der körperliche und mystische Anstrengungen dialektisch ineinander verhängt¹¹⁰. Teuber hat hierin großartige Aufschlüsse geliefert.

endant (Paris 2002) 170f. (Cahier IX [K9]). Deutsche Übersetzung: *Simone Weil*, *Cahiers Aufzeichnungen*. Dritter Band (München 1996) 152f.: „Der Freudianismus wäre vollkommen wahr, wenn das Denken in ihm nicht auf eine Weise ausgerichtet wäre, die vollkommen falsch ist. – Mystikern vorzuwerfen, sie liebten Gott mit der Kraft der sexuellen Liebe, das ist so, als würde man einem Maler vorwerfen, Bilder mit Farben zu malen, die aus materiellen Substanzen bestehen. Wir haben nichts anderes, womit wir lieben können. Übrigens wäre es genauso möglich, einem Mann, der eine Frau liebt, denselben Vorwurf zu machen. Der gesamte Freudianismus ist mit ebenjenem Vorurteil durchtränkt, das zu bekämpfen er sich zur Aufgabe macht, nämlich daß alles Sexuelle schmutzig macht. – Warum ist das Bestreben, ein Vorurteil zu bekämpfen, ein sicheres Zeichen dafür, daß man von ihm durchtränkt ist? Es entspringt notwendigerweise einer Obsession. Es stellt eine ganz und gar unfruchtbare Anstrengung dar, sich von ihr zu befreien. Allein das Licht der Aufmerksamkeit wirkt in einem solchen Fall, und dieses ist mit einer polemischen Absicht nicht vereinbar. – Es gibt einen wesentlichen Unterschied zwischen dem Mystiker, der seine Kraft der Liebe und des Verlangens, deren physiologische Grundlage die sexuelle Energie darstellt, mit aller Heftigkeit Gott zuwendet, und der falschen Nachahmung des Mystikers, die, indem sie dieser Kraft ihre natürliche Ausrichtung beläßt und ihr einen imaginären Gegenstand gibt, diesem Gegenstand als Etikett den Namen Gott verleiht. Die Unterscheidung zwischen diesen beiden Verfahren, wobei das zweite noch unterhalb des Lasters steht, ist schwierig, aber sie ist möglich. – Jede Bindung an einen Gegenstand ist Ausschüttung von Energie (wie geht diese Ausschüttung, physiologisch gesehen, in Bindungen vor sich, die etwas anderes sind als Liebesbindungen im eigentlichen Sinn?); der Gegenstand gibt einen Teil der auf ihn ausgeschütteten Energie zurück (vielleicht degradiert?). Wenn der Gegenstand verschwindet, wird die Energie, während sie dieselbe Ausrichtung beibehält, ins Leere ausgeschüttet, in die Leere weiter unten, die irrealen Leere, das Nichts. Das ist ein teilweiser Tod. – Die Loslösung ist die Ausschüttung aller Energie auf Gott. Hinduistisches Bild (vielleicht ist es nicht nur ein Bild?) vom neuen Nerv, den die wirkliche Keuschheit hervorbringt, die Loslösung, welche die sexuelle Energie bis in die Spitze des Kopfes steigen läßt.“ Auf die Stelle hat *Bernard McGinn* hingewiesen: *Tropics of Desire: Mystical Interpretation of the Song of Songs*, in: *Michael F. Cusato, F. Edward Coughlin* (Hrsg.), *That Others may Know and Love. Essays in Honor of Zachary Hayes*, OFM, Franciscan, Educator, Scholar (New York 1997) 133–158, hier 133.

¹⁰⁹ Vgl. dazu *Andreas Hetzel, Peter Wiechens* (Hrsg.), *Georges Bataille*. Vorreden zur Übersetzung (Würzburg 1999); *Peter Tracey Connor*, *Georges Bataille and the Mysticism of Sin* (Baltimore, London 2000); *Alexander Irvin*, *Saints of the Impossible. Bataille, Weil, and the Politics of the Sacred* (Minneapolis, London 2002). Vgl. unten Anm. 118 die Arbeiten von Amy Hollywood.

¹¹⁰ *Bernhard Teuber*, *Saint Jean de la Croix lecteur de Bataille*. Ein Versuch zur erotischen Transgression im Lied von der dunklen Nacht, in: *Helga Finter, Georg Maag* (Hrsg.), *Bataille lesen: Die Schrift und das Unmögliche* (München 1992) 73–100, 95: „In der mystischen Dichtung (Johannes’ vom Kreuz) wird der menschlichen Natur nicht trotz des Fleisches, sondern

V.

Die am 1. Juni 1310 in Paris wegen Häresie hingerichtete Marguerite Porete tritt in ihrem kontroversen mystischen Lehrbuch ‚Le miroir des simples âmes‘¹¹¹ eine Mystik des Ganz Anderen Gottes¹¹². Man sieht heute mit Recht die außerordentliche Bedeutung dieses Buches, das sich – in die europäischen Volkssprachen übersetzt – langsam als ein Schlüsseltext spätmittelalterlicher esoterischer Mystik durchsetzt. Zu dieser Erkenntnis hat eine Fülle von Arbeiten beigetragen – von Romana Guarnieri¹¹³, Louise Gnädinger¹¹⁴, Kurt Ruh¹¹⁵, Bernard McGinn¹¹⁶, Michael A. Sells¹¹⁷, Amy Hollywood¹¹⁸, Irene Leicht¹¹⁹ und vielen anderen¹²⁰.

vielmehr dank dem Fleisch und dank der Fleischeslust Zutritt zum Göttlichen gewährt.“ Eingerechnet die Tatsache, daß der Bezug ‚Fleisch‘ – ‚Göttliches‘ keinesfalls unilateral, sondern dialektisch gelesen werden muß, stimmt der Satz.

¹¹¹ *Margaretæ Porete*, *Speculum simplicium animarum*. Ed. v. *Paul Verdeyen* (CC, *Continuatio Mediaevalis* 69, Turnholt 1986); *Margareta Porete*, *Der Spiegel der einfachen Seelen*. Aus dem Altfranzösischen übertragen und mit einem Nachwort und Anmerkungen von *Louise Gnädinger* (Zürich, München 1987). Ich zitiere im folgenden jeweils die lat./franz. Ausgabe (Spec., mit Kap. und Zeilenangabe des franz. Texts und Seitenzahl), danach die deutsche (Spiegel, mit Seitenzahl). Weitere Ausgaben und Übersetzungen vgl. in den Studien, die unten in den Anm. 112–119 zitiert werden.

¹¹² Vgl. *Bernard McGinn*, *Die Mystik im Abendland*. Bd. 3: *Blüte. Männer und Frauen der neuen Mystik (1200–1350)*. Aus dem Englischen übersetzt von *Bernardin Schellenberger* (Freiburg u. a. 1999) 431–465.

¹¹³ *Romana Guarnieri*, *Il movimento del Libero Spirito dalle origini al secolo XVI. Testi e documenti*, *Archivio Italiano per la Storia della Pietà* 4 (1965) 350–708.

¹¹⁴ *Louise Gnädinger*, *Die Lehre der Margareta Porete von der Selbst- und Gotteserkenntnis. Eine Annäherung*, in: *B. Acklin Zimmermann* (Hrsg.), *Denkmodelle von Frauen im Mittelalter* (Freiburg CH 1994) 125–148. Vgl. ihre Übersetzung in Anm. 111.

¹¹⁵ *Kurt Ruh*, *Geschichte der abendländischen Mystik*. Zweiter Band: *Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit* (München 1993) 338–371 (mit Lit.).

¹¹⁶ Vgl. oben Anm. 112. Dazu *Bernard McGinn* (Hrsg.), *Meister Eckhart and the Beguine Mystics. Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete* (New York 1994).

¹¹⁷ *Michael A. Sells*, *Mystical Languages of Unsayng* (Chicago and London 1994).

¹¹⁸ Im Kontext meiner Fragestellung nach der Dialektik von Nähe und Ferne Gottes in der Mystikgeschichte möchte ich auf das verheißungsvolle Werk Amy Hollywoods hinweisen. Vgl. *Amy Hollywood*, *The Soul as Virgin Wife. Mechthild of Magdeburg, Marguerite Porete, and Meister Eckhart* (Notre Dame, London 2001) widmet ihr wichtiges Buch der ‚Beginnenmystik‘ – ein Begriff, den sie meiner Meinung nach zu Recht akzeptiert! – und einem von deren hervorragendsten Sympathisanten: Meister Eckhart. Hollywoods große Kompetenz zeigt sich besonders deutlich, wo sie ‚moderne‘ Gesichtspunkte – etwa die Genderproblematik oder feministische Überlegungen – in ihre Deutungen miteinbezieht. Gerade bei der Beurteilung Eckharts kommt ein vernunftgeleiteter Standpunkt zum Tragen, der einen naiv vergleichenden Einbezug heutiger Fragestellungen verbietet und damit vorschnellen Verurteilungen wie voreiligen Zustimmungen unter Hinweis auf anachronistische (Miß-)Deutungen einen Riegel vorschleibt. Auch in theologiegeschichtlicher Hinsicht vernachlässigt Hollywood nichts, was die poetischen und oft nicht in der Form klassischer Summen verfaßten Texte Mechthilds, Marguerites und Eckharts (die Predigten!) charakterisiert: die mystischen Sprech- und Sprachschwierigkeiten zwischen Erfahrung und Interpretation, die Dreifaltigkeitsproblematik, die Frage nach *actio* und *contemplatio* und die Geschlechtsthematik Frau-Mann, alles ist in sublimer und subtiler Darstellungsform eingefangen und interpretatorisch

In unserem Zusammenhang ist vor allem Poretés Gotteslehre von Bedeutung. Gott ist in jedem Fall mehr als alle Rede, die ihn begreifend festhalten möchte. Ähnlich wie bei Gilbert von Poitiers und Meister Eckhart entzieht sich der trinitarische Gott in die Sprachlosigkeit seiner Einheit, in den „Überhang Gottes jenseits seiner trinitarischen Einheit“¹²¹. Gott ist die Liebe, deren Unbegreiflichkeit sich sprachlich im Schweigen ausdrückt, das auch das Leben der (vernichteten) Seele einbeschließt¹²². Der henologische Duktus dieser mystischen Rhetorik¹²³ ist in jeder Hinsicht dominant und verbindet die Denkform Poretés mit der Eckharts und seiner Vorgänger¹²⁴.

zu sinnvollen Konsequenzen ausgeformt. Das Buch ist ein Bijou an überlegener, sensibler und stringenter, wissenschaftlich begründeter Argumentation; es ist ein außerordentlicher Beitrag zur Deutung von ein paar der schwierigsten Autor(inn)en der sog. Deutschen Mystik! – Ihr zweites Buch – *Sensible Ecstasy. Mysticism, Sexual Difference, and the Demands of History* (Chicago 2002) – widmet *Amy Hollywood* der Moderne; thematisch fokussiert sie ihre Untersuchungen auf Simone de Beauvoir, Jean-Paul Sartre und Georges Bataille (und deren Mystikdebatte), auf Jacques Lacan und Luce Irigaray. Was schon für eine oder zwei Generationen vor den Genannten zutrifft – eine seit Beginn des 20. Jahrhunderts intensive intellektuelle Attraktion durch auffällig spektakuläre Formen christlicher Mystik (bei Huysmans, Valéry, Mauthner, Hofmannsthal, Rilke und vielen anderen) – ereignet sich während und am Ende des Zweiten Weltkriegs zum Beispiel im intensiven Erotizismus Batailles besonders in Frankreich. Es dürfte diese faszinierende Persönlichkeit gewesen sein, die H. die Wahl ihres Untersuchungsthemas, d. h. das explizite Eindringen mystischen Gedankenguts in die intellektuelle Diskussion im Nachkriegs-Frankreich suggeriert hat. Sie vermag bei der Verfolgung dieser Thematik ihre außerordentlichen Fähigkeiten exzellenter historischer Recherche, hochrangiger philosophisch-gedanklicher Durchdringung ihres Gegenstands und effizient sprachlicher Umsetzung ihrer Ergebnisse in eine ausgezeichnete wissenschaftliche Prosa in jeder Hinsicht glänzen zu lassen. Dabei läßt sie eine denkbare theologische oder theologiegeschichtliche Argumentation zugunsten der Anliegen einer „feminist philosophy“ immer mehr zurücktreten. Es ist Amy Hollywood gelungen, die Mystikforschung in eine gewissermaßen nach-christliche Ära zu öffnen, indem sie die Funktion von Rang und Namen der spätmittelalterlichen Mystikerinnen im neuen Kontext feministischen, existentialistischen und psychoanalytischen Gedankenguts überhaupt erst historisch erschließt und sie sodann in der noch zu schreibenden (post-)modernen Befreiungsgeschichte zum Erscheinen bringt. Ihr wissenschaftliches Werk ist überdurchschnittlich perspektivenreich, welthaltig und spannend zu lesen.

¹¹⁹ Irene Leicht, Marguerite Poreté – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition (Freiburger theol. Studien 163, Freiburg u. a. 1999).

¹²⁰ Alle in den Anmerkungen 113 ff. Genannten bieten ausführliche Bibliographien.

¹²¹ Spec. (wie Anm. 111) Kap. 69, 50 ff. (*Ipse est una deitas, unus solus Deus in tribus personis. Iste Deus est ubique totus et ibi, dicit Ipsa [Anima], inuenio eum*); 196 f.; Spiegel, 108; Leicht, (wie Anm. 119) 258, Anm. 348.

¹²² „Die Sprache eines solchen Lebens aus dem göttlichen Leben ist im Schweigen der göttlichen Liebe einbeschlossen“ (Spiegel, Kap. 94, 142); „Le langage de telle vie de divine vie est close silence de l’amour divine“ (Spec., Kap. 94, 1 f.; 262 f.).

¹²³ Vgl. Alois M. Haas, *Mystische Henologie als Denkform*, in: *Philotheos 2* (2002) 116–127; *Frederick Copleston, Religion and the One. Philosophies East and West* (London 1982); *Bruno Forte, Sui sentieri dell’Uno. Metafisica e teologia* (Brescia 2002); vor allem aber *Egil A. Wyller, Einheit und Andersheit. Eine historische und systematische Studie zur Henologie (I–III)* (Würzburg 2003).

¹²⁴ Vgl. Leicht, (wie Anm. 119) 263–267.

Henologie aber liebt das Paradox, da es als in sich widersprüchliche Aussage ein Jenseits aller planen Semantik, mithin in jedem Fall eine Einheit über dem sichtbaren Widerspruch anvisiert, die aus der gleichzeitigen Geltung des in sich Widersprüchlichen in der Gesamtaussage als ein Surplus hervortritt. Die Epiphanie des Paradoxons ist die nachvollziehbar gewordene Einheit, die nur im Widerspruch und nicht außerhalb seiner greifbar ist. Der Lebensbereich, in dem Paradoxa eine besondere Rolle spielen, ist immer schon der vitale und emotionale Bereich der menschlichen Erotik und Liebe gewesen. Es wird hier eine Erfahrungsebene angezielt, die in vielfacher Weise in Opposition zur Vernunft und zu ihren Strategien steht. Jenseits von sub- oder suprarationalen Dimensionen des Lebens gehören die Domänen von Eros, Religion und Kunst nach Karen Gloy¹²⁵ einem „transrationalen“ Vermögen an, das häufig nur in Antithese zum Vernunftbegriff der (philosophischen) Tradition zu formulieren war, obwohl es dem ‚Vernünftigen‘ – oft gerade bei den Vernunftorientierten wie Kant – zwillingshaft verbunden blieb¹²⁶. Der Vernunft gegenüber artikuliert sich die kritische Haltung mit Vorliebe in polemischen Gegenpositionen, in denen der Wahnsinn und die Verrücktheit als eine gesündere und lebenskräftigere Haltung erscheinen mußten¹²⁷. Sprachlich bedeutete dies eine Parteinahme fürs lebendige Paradox, das der ‚Vernunft‘ gegenüber notwendigerweise als Torheit mit positiver Konnotation (als *sana et sancta insania*)¹²⁸ erscheinen mußte.

Die Mystik privilegiert diese Haltung in ihrer Vorliebe für paradoxe Gottesnamen, die bei wähernder Beanspruchung der Vernunft immer wieder deren Brückierung zu inszenieren unternimmt. Insbesondere fällt dabei das Verhältnis Gottes zur Welt und zum Menschen ins Gewicht – eine Beziehung, die im Blick auf Gottes Doppelrolle als Erschaffer der Welt und als deren Ganz Anderes den paradoxen Zusammenfall der Gegensätze provoziert. Meister Eckhart umschreibt das folgendermaßen:

„Got ist in allen dingen. Ie m̄er er ist in den dingen, ie m̄er er ist üz den dingen: ie m̄e inne, ie m̄e üze, und ie m̄e üze, ie m̄e inne.“

„Gott ist in allen Dingen. Je mehr er *in* den Dingen ist, um so mehr ist er außerhalb der Dinge; je mehr *drinnen*, um so mehr draußen, und je mehr draußen, um so mehr drinnen.“¹²⁹

¹²⁵ Karen Gloy, *Vernunft und das Andere der Vernunft* (Freiburg, München 2001) 19–21.

¹²⁶ Hartmut und Gernot Böhme, *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants* (Frankfurt a. M. 31996) 251 (am Beispiel Kant und Swedenborg). Vgl. auch die Mystikkritik Kants: Alois M. Haas, *Mystik im Kontext* (München 2004) 427–431.

¹²⁷ Vgl. Alois M. Haas, *Parzivals tumphheit bei Wolfram von Eschenbach* (Berlin 1964) 169 ff.; Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Hermeneutik. Dritter Band/ Erster Teil: Im Raum der Metaphysik* (Einsiedeln 1965) 492–551; Frédéric Le Gal, *La folie saine et sauve. Pour une théologie catholique de la folie sainte* (Paris 2003).

¹²⁸ Nach Ives in seinem Brief an Severinus, zitiert bei Haas, (wie Anm. 127) 300, Anm. 53.

¹²⁹ Meister Eckharts Predigten, hrsg. und übersetzt von Josef Quint, Bd. II (Stuttgart 1971) Predigt 30 (*Praedica verbum*) 94, 6 ff.; zitiert bei Leicht, (wie Anm. 119) 267.

An dieser Feststellung hängt für Eckhart sehr viel: die fortgesetzte göttliche Schöpferfähigkeit und die Aufhebung der Dimension der Zeit. Gottes schöpferische Präsenz in allen Dingen zeigt anschaulich, daß deren Nichtigkeit durch ihr „Schweben“ im göttlichen Sein unaufhörlich aufgehoben wird, daß der Schöpfungsprozeß, solange es Sein gibt, nie aufhört, daß aber andererseits Gott doch immer nur als der Ganz Andere diese Schöpferfähigkeit gegenüber dem nichtigen Geschöpf ausüben kann. Gott ist damit seiner Schöpfung gleichzeitig ganz nahe (in ihrem Kern, in ihrer Spitze, in ihrem Innersten) und ganz fern (als der Ganz Andere). Gott entspricht mithin der Rolle eines Geliebten, der gleichzeitig der Liebenden (= Seele) ganz nahe und ganz fern ist. Differenz und wärender Versuch, die Differenz aufzuheben, charakterisiert jede innige Liebesbeziehung. Marguerite Porete redet daher von Gott als dem *Loingprés*, dem Fernnahen, der beides ist: gleichzeitig fern und nah. Damit erfüllt er die Voraussetzungen eines Schöpfergottes wie eines Geliebten in einem. Mit Gewißheit ist anzunehmen, daß die Troubadourlyrik und der Alexanderroman¹³⁰ – neben der Dynamik der religiösen Erfahrung Margaretas¹³¹ – dieser Figuration des Liebenden Gestalt gegeben hat¹³². Das Edelfräulein Candacis verliebt sich in fernem Land, nachdem sie von Alexander hat erzählen hören, in den König Alexander wegen seines Edelsinns und beginnt, da sie ihm nicht nahe sein kann, ihn sich vorzustellen. Sie läßt sich ein Bild malen und kann sich so den König nach Belieben vorstellen. Die Seele übernimmt diese Situation in ihre Beziehung zu Gott und stellt fest:

„Ich hörte berichten von einem großmächtigen König, der war an Vornehmheit, ja an ganz großer adeliger Vornehmheit und Großmut ein edler Alexander. Jedoch befand er sich so weit von mir und ich von ihm, daß ich mir nicht zu helfen wußte. Und um mich an ihn zu erinnern, gab er mir dieses Buch, das gewissermaßen seine Liebe darstellt. Aber wenn ich nun auch sein Bildnis habe, so bin ich dennoch in fremdem Lande und weit entfernt vom prachtvollen Land, in dem die überaus edlen Freunde dieses Herrn wohnen, die alle unverstellt, geläutert und frei geworden sind durch die Gaben dieses Königs, mit dem sie zusammen wohnen.“¹³³

Ratifiziert wird dieser Vorgang in Kap. 58, wo erstmals vom *Loingprés* die Rede ist. Er wirkt wie ein Blitz nach Art seines Auftuns und seines Sich-Schließens und versetzt die Seele von der fünften in die sechste Stufe¹³⁴. Im 61. Kapitel – die genaue Mitte des gesamten Texts – wird vom ‚Unterpfund‘ der göttlichen Herrlichkeit gesprochen, das der Fernnahe der Seele in der sechsten Stufe gewährt:

¹³⁰ Prolog, Spec. 1, 16 ff.; 11 f.; Spiegel 17 f. Vgl. Kurt Rub, Transzendenzerfahrung im *Miroir des simples âmes* der Marguerite Porete, in: Walter Haug, Dietmar Mieth (Hrsg.), Religiöse Erfahrung. Historische Modelle in christlicher Tradition (München 1992) 189–203, hier 197. ¹³¹ Ebd. 197–201.

¹³² Vgl. dazu Rub, (wie Anm. 115) 357 f.: „Der *Loingprés* war für Marguerite eine religiöse Erfahrung, aber sie verband diese mit der höfischen Vorstellungswelt, dem Alexanderroman und der Troubadourpoesie mit ihrer Fernliebe (*amour lointaine* 1, 25). Auch die Liebestermiologie verrät Bekanntschaft mit der weltlichen Liedkunst“ (357).

¹³³ Spiegel 18; Spec. 1, 16 ff.; 11 f.

¹³⁴ Spiegel Kap. 58, 95; Spec. Kap. 58, 6 ff., 168 f.

„Ich (der Bräutigam) habe euch durch meinen Fernnahen dieses Unterpand zukommen lassen. Doch niemand fragt mich, wer dieser Fernnahe sei, noch nach den Werken, die er tut und wirkt, wenn er der Seele die Herrlichkeit kund tut. Man vermag zwar darüber nichts auszusagen als nur dies: Dieser Fernnahe ist die Dreieinigkeit selbst, und sie macht von sich eine Kundgebung, die wir Blitzstrahl nennen. Nicht etwa darum, weil sich die Seele oder die Dreieinigkeit in Bewegung setzen würde, sondern darum, weil die Dreieinigkeit für die Seele das Aufscheinen ihrer Herrlichkeit bewirkt.“¹³⁵

Damit ist nichts weniger als die je maximale Immanenz und Transzendenz des ‚fernnahe‘ dreieinigen Gottes auf paradoxe Weise – und in *einem* Begriff – signalisiert. Gott als der Ineinsfall der Gegensätze wird hierin als Thema präludiert, das dann von Meister Eckhart und Nikolaus von Kues mit der ganzen Orchestrierung theologischer und philosophischer Gelehrsamkeit ausgestaltet werden wird. Es ist ein Letztbegriff für den christlichen Gott, der hier im Blick auf einen mystischen Exemplarismus konzipiert wird:

„Der *Loingprés* ist die Mitteilung des innersten Kerns der Liebe der göttlichen Güte, mit andern Worten der Ausdruck Gottes schlechthin, das *exemplar* in dem jedes einzelne Geschöpf mit ausgedrückt ist. In das von Ewigkeit her bestimmte einfache Sein der Gottheit zurückzugelangen entspricht dem neuplatonischen Weg aus dem Vielen ins Eine: „Nun ist diese Seele im Zustand des ursprünglichen Seins, das ihr Sein ist. Und somit hat sie die drei gelassen und aus zweien eins gemacht. Wann aber ergab sich dieses Eine? Diese Eins ergibt sich, wenn die Seele in jene einfache Gottheit zurückgekehrt ist, die ein einziges im Genießen verströmtes Sein ist, ohne Empfindung in vollständigem Wissen über allem Denken.“¹³⁶

Daß ein solches Konzept für die mystische Anthropologie Margaretas gewichtige Konsequenzen hat, liegt auf der Hand, denn ihre Form der Gottwerdung hat die Selbstvernichtung der Seele zu ihrer Voraussetzung. Die ‚Seele‘ ist nicht ebenbürtige Partnerin Gottes, sondern sie ist ein ‚Nichts‘, ein ‚Abgrund der Demut‘ und ‚die Summe aller Schlechtigkeit‘, mithin ein ‚betendes Menschenkind‘¹³⁷. Sie verwirklicht damit zu Lebzeiten Eckharts dessen Ideal eines ‚nackten‘ Menschen, „der nichts will, nichts weiß und nichts hat“.

* * *

Das mystische Potpourri über Gottes grundsätzliche Andersartigkeit mag hier sein (vorläufiges) Ende finden. Nach einem Ausblick in die Religionsphilosophie Rudolf Ottos, in die dialektische Theologie Karl Barths und einem Rückblick auf die Analogieformel des Laterankonzils von 1215 (I.) weitete sich der Blick zurück auf die Gnosis und die frühchristliche Theologie (die thematisch durchaus in die Lebens- und die Existenzphilosophie und auf Levinas bezogen werden können). Die Andersartigkeit Gottes, die menschliche Entfremdung und die Tendenz zur Versöhnung dieser Entfremdung erwiesen sich als Grundoptionen unseres Denkens über Jahrhunderte hinweg. Gott ist in diesem Kontext gegenwärtig als die Hyperoché, als der nie überwindbare Ganz Andere.

¹³⁵ Spiegel Kap. 61, 99 f.; Spec. Kap. 61, 24 ff.

¹³⁶ Spiegel Kap. 138, 210; Spec. Kap. 138, 400 f., 3 ff.; Zitat: *Leicht*, (wie Anm. 119) 271.

¹³⁷ Vgl. dazu *Rub*, (wie Anm. 132) 202.

Die Geschichte der Mystik ist wie kein anderes Moment in den Religionen die Trägerin einer Dialektik von Ferne und Andersartigkeit Gottes zusammen mit dem Versuch, diese zu überwinden in Nähe, in Liebe, in Vereinigung. Das konnte, meine ich, an Nikolaus von Kues, Juan de la Cruz und Maguerite Porete gezeigt werden. Gott als der Ganz Andere ist und bleibt für die Mystik ‚die wundersame Insel‘, in welcher der Mensch sich – erfüllt von Nähegefühlen – ergehen möchte. Diese Sehnsucht hat ihm niemand auszutreiben vermocht.

Index

Prepared by Michael Meerson

1. Index of Subjects

- Agricultural year see *Calendar*
Angel/s 28, 29
– as God's messengers 54, 55
– as gods (*elohim, elim*) 46, 48, 50, 60
– as ministers of the face 46
– as priests in heavenly temple 30, 47
– communion of a. with Israel 40
– communion of a. with Qumran sectarians 38 ff.
– divine knowledge of 42, 65
– in God's palace (Christian) 77
– in Muslim philosophy 103
– of the Presence 8, 13, 41
– sound of the wings of 53
– worship of God by 46
Angelic spirits, description of 52
Anthropomorphism 52, 70–71
Apocalypse of Abraham 20–21, 30
Apocrypha, Christian
– *Apophthegmata Patrum* 79
– *Proto-Gospel of James* 76
– *Questions of Bartholomew* 76
– *Shepherd of Hermas* 77
– *Vision of Dorotheos* 76, 77
Apocrypha, Jewish 11, 17
Aristotelian philosophy 101–102
Audian heresy 71

Batini 99–100
Blessings 44, see also *Scroll of...*
Bnei Zadok see *Zadok* (index of names)
Body of God see *Visio Dei, as...*
Book
– Astronomical 24, 25, 27–28
– of Creation see *Sefer Yetzira*
– of Dreams 30
– of Elchasai 74
– of Enoch 11, 13, 14, 35–36
– of Ezekiel see *Songs...*, and *Commentaries...*
– of Giants 12, 13
– of Jubilees 11, 13, 24, 25, 27–28
– of Revelation 30
– of Watchers 24, 28
Bridal mysticism 88, 114, 117–120, 122, 146

Calendar
– astronomic divisions of see *Merkabot bashamaim*
– Julian solar (365 days) 11, 16, 35
– personal see *Fertility, feminine*
– priestly solar (364 days), brought by Enoch, of the angels 6, 12, 14, 16, 24–27, 45–46
– rabbinic
– of the Sages, lunar 11–12
– Seleucid lunar 10–11, 16, 25, 27, 28
– Structure of 7–9
– vs. agricultural year 26
– vs. moon phase 30
Carmelite renunciation 97
Chariot of the Cherubim, or Divine
– in Christian tradition see *Visio Dei, as...*
– in Jewish tradition see *Merkabah*
Cherubim 3, 32
Commentaries, Christian
– on *Ezekiel* 77–78
– on *Song of Songs* 77
Creation
– Jewish vs. Muslim tradition 109

Description of God
– as blinding light or absolute darkness 91
– in Christian tradition see *Visio...*
– in Jewish tradition see *Merkabah*
– in philosophy see *Negative dialectic*

- Devir 49
 Dialectical theology 136
 Duality 136
- Ekstasis* 123
 – in the philosophy of Plotinus 87
 Elim 46, 48
Elohim 46, 48
 Enthronement see *Throne*
Epistle of Enoch 30
 Eschatology 39, 63
- Fertility, feminine 31–32
- Genesis Apocryphon* 13
Gevura 43
 Giants see *Book of...*
 Glory, divine
 – in Christian tradition 79
 – in Jewish tradition 32, 57–59
 Gnosis 136
 God passim, esp. see *Description...*,
Vision..., and *Oneness...*, *Names...*
Goral 40, 41
- Hasmoneans see *Priests, Hasmonean*
 Heavenly Sanctuaries see *Heikhalot*
Heikhalot 2–3, 35
 – literature passim
 High Priesthood see *Priests*
Hodayot see *Hymns, Thanksgiving*
 Holy place 13, 14 see also *Merkabah*
 Holy time 13, 14 see also *Calendar, priestly*
 Hymn/s
 – Self-Glorification 59–64
 – Thanksgiving 22
- Images
 – in Christian art 68
 Intellect, Divine see also *Soul...*
 – as the essence of the world 138
- Jubilees see *Book of...*
- Kalam* 101
Kavod passim, esp. 43
- Library
 – Nag Hammadi 21
 – of the Qumran community 10, 17
 – of the Temple 10–11, 13, 17
 – Qumran vs. Hekhalot 65–66
 Liturgy
- Christian 74
 – Jewish 5–6, 38ff., 46
 Love, spiritual see *Bridal mysticism*
- Mal'akh panav* 42, see also *Angels of...*
 Marriage, sacred
 – in Christian tradition see *Bridal mysticism*
 – in Jewish tradition, symbolism of 32–33
 Marriages between priests and women 33
 Masoretic canon 16
 Merkabah 2–4, 30
 – ascend/descend to 57–58, 78
 – radiance of 4
 – vision of 4, 35
 Merkabah texts passim
 – structure of 6
Merkabot hashamaim 7, 13
Mesbarete panim 46, 48
 Messiah 63
Mishmeret Yedayah 14 see also *Priests, Hasmonean*
Mishmeret Yehoyariv 14 see also *Priests, Hasmonean*
 Missionaries
 – Fatimid 100
 – Ismailid 110
 Monasticism 70, 117–118
 – Benedictines 118, 125
 – Cistercians 118
 – Dominicans 121
 – in late antique Egypt 70
 – in late Middle Ages 119
 Morning stars 40
 Mu'tazila 99
 Mysticism, Christian
 – among Egyptian monks see *Monasticism*
 – definition for Catholic Middle Ages 114
 – esoteric trends 71, 153
 – in France see *France*
 – in Germany see *Germany*
 – in poetry 129, 131, 146, 149
 – in Spain see *Spain*
 – non-clerical 118–120, 122
 Mysticism, Jewish
 – communal 56
 – evolution of 17–18, 19–20, 23, 37, 70, 72
 Mysticism, Muslim
 – evolution of 111
- Names and attributes of God 104–105
 – in Sunni Islam 105
 – Shiite vs. Jewish tradition 105

- Negative dialectic 85, 91, 92–93, 150
 Neo-Platonism
 – in Christian philosophy 97, 141
 – in Muslim philosophy 89, 98, 101–102
 Number
 – 365 35–36
- Offerings 46
 – by angels 53–56, 65
 – heavenly o. by angels vs. earthly o. by humans 59
- Oneness of God
 – as the absolute dissimilarity 84, 92, 129ff.
 – as the absolute unity 85, 137
 – as the essence of a soul 86
 – as infinity 143
 – incomprehensible by senses 86
 – as the thing in itself 85
 – as the ultimate Good 82, 143
 – vs. plurality 82, 84, 137
 – unthinkable and unspeakable 85
- Origenist controversy 70
- Otherness of God see also *Oeness as...*
 – in the dogma of the catholic church 135
- Ovulation, the cycle of see *Fertility, feminine*
- Palace/s of God
 – in Christian tradition see *Visio Dei, as...*
 – in Jewish tradition see *Heikhalot*
- Pesher Habakuk* 12
- Pharisees see *Sages*
- Philosophy
 – Christian see *Neo-Platonism, Platonism, and Plotinus*
 – Muslim see *Aristotelian ph., Neo-Platonism, Ibn Massara, Mu'tazila, and Sufism*
- Platonism in Christian philosophy 69, 72, 141
- Praise of God 40
 – by angels 48, 53
- Priests and Priesthood
 – and angels 44
 – Divine origin of 10
 – Hasmonean 4, 10, 13, 16, 25, 28
 – Hellenized 4, 10, 13
 – Hierarchy of 4
 – in the Biblical tradition 9
 – Ritual cycles of see *Calendar*
 – Ritual of see *Liturgy*
 – Secessionist 30, 33
 – Zadokite see *Zadok (index of names)*
- Prushim* see *Pharisees*
- Purity laws or purification 30, 31
- Qumran sect 25, 29, 37, 44–45, 56 see also *Library*
- Quranic revelation
 – in the letter *alif* 107–108
 – in letters of 106
- Reformation 139
- Sabbath see *Calendar*
 – Muslim comments on 109
- Sacrifices see *Offerings*
- Sages 16, see also *Calendar of...*
- Salvation see *Eschatology*
- Sanctification of oneself
 – by piety 121
 – by preaching 120
 – by struggle with heretics 120
- Scroll/s
 – Dead Sea 1–2, 10, 13, 21
 – of the Blessings 10, 43
 – of the Community Rule 42, 43
 – of the Priestly Courses 10
 – of the Priestly Watches 7
 – of the War... 11, 39, 43, 59
 – Psalm 7, 10
 – Temple 7, 10, 24, 25, 31
 – Thanksgiving 38–39
- Seasons 7–8, 14
- Sedaqab* 42, 43
- Sefarim Hitzonim* see *Apocrypha*
- Sefer Heikhalot* see *Book of Enoch*
- Sefer Yetzira* 32
 – commentary by Isaac Israeli 110
 – Muslim commentaries on 108, 111
- Sexual relations see *Fertility, feminine*
- Shavu'ot 32, 57
- Shi'ur Qomah* 73
- Social history
 – of the birth of individualism 117
 – of the concept of heresy 119
 – of Middle Ages 116–117
 – of monasticism see *Monasticism*
- Sod ha-ibur* 16
- Songs of the Sabbath Sacrifice 2, 7, 10, 22, 24, 45ff.
 – vs. the book of Ezekiel 49–52
- Sons
 – of Evil/Darkness against S. of Light/Justice 11, 14, 16, 17

- Soul
- as the bride of Christ 146
 - as/and intellect 82-83, 85
 - in the philosophy of Plotinus 82 ff.
 - the true self of 82
 - the unity of s. and God 114-115
- Stigmatization 121
- Suffering Servant 61
- Sufism 99
- Tabernacle 3
- Talmud, Babylonian 32, 55
- Tannaim 34
- Teacher of Righteousness 62-63
- Temple 3, 5
- architectural aspect of 46-47, 48, 50
 - erotic interpretation of 32
 - Holy of Holies 32, 46, 48, 57
 - in heavenly Jerusalem 43, 55, 57
 - on earth vs. heavenly 29, 30, 44, 55-56
- Teragrammaton 107
- Testament/s
- of the Twelve Tribes 11, 13
 - of Levi 55, 64
- Throne, God's divine 34, 37, 48, 74
- as a female party 32
 - as a type of the Virgin 79
 - of Glory 49
 - in Muslim philosophy 103
- Transcendentalism 136
- Translation of
- Scroll of the Blessings 44
 - Scroll of the Community Rule 42
 - Self-Glorification Hymn 60
- Songs of the Sabbath Sacrifice 5, 22, 29, 48, 50, 51-52, 54, 56
 - Thanksgiving Hymns 38, 40-41
- Tzadokim* see *Zadok* (index of names)
- Unity of God See *Oneness*
- Visio Angeli* 74
- Visio Christi 74, 75, 88
- Visio Dei 71
- as divine palaces 76-77
 - as God's body 73 ff.
 - as God's chariot 77-79
 - by women 121-123
 - Christian vs. Jewish concept 72, 74, 78
 - in Christ 75, 88
 - in oneself 75
 - in the philosophy of Plotinus 87
 - socio-psychological factor 126
- Vision of God
- in Christian mysticism see *Visio Dei*, *V. Angeli*, and *V. Christi*
 - in Jewish mysticism see *Merkabah* and *Moses*
 - in Muslim mysticism see *Quranic revelation* and *Throne, in Muslim...*
- Watchers 26, 29, 31, 33, see also *Book of...*, and *Angels*
- Wisdom of ben Sira* 24
- Women
- as visionaries see *Visio Dei by...*
- Yahad* 39, 41
- Yabud* 109

2. Index of Personal Names and Places

- Aaron, brother of Moses 9–10, 16, 54
Aelred of Rievaulx 119
Akiva (Rabbi) 1, 34
Alexander Balas 14
Alexandria 73
al-Jazir, Amr b. Bahr
– *Pseudo-Jabiz* 100–101
al-Khurasani, Yusuf ibn ahya 110
Alkimos (High Priest) 4, 10, 14
al-Mahdi, Abdallah 110
al-Nasir, Abd al-Rahman III 98
al-Razi, Abu Hatim 104
al-Tustari, Sahl 102
Amaury of Bene 119
Andalusia 98
Anselm of Aosta 118, 122
Anselm of Canterbury 139, 142
Antiochus IV 10, 14
Augustine of Hippo 139
Averroes 101
- Basra 98
Ben Sira, Yehoshua 4
Bernard of Clairvaux 118
Birgitta of Sweden 122–124
Blannbekin, Agnes 122
- Cassian, John 70
Christina of Markyate 121
Christina of St. Trond 123
Clement of Alexandria 75
Cordoba 98
Cusanus, Nicolaus 89
Cyril of Jerusalem 78
- David, house of 63
Demetrius II 14
Derrida, Jacques 150
Dionysius Areopagita 88, 139
Dorothea of Montau 122–123
Dorotheus, son of Quintus 76–77
- Eckhart, Meister 89, 115, 121, 146, 154–155
Elazar, son of Aaron 9
Elisabeth of Schoenau 121
Enoch, son of Jared 6, 12, 13, 17, 26 see also
Book of...
– as Metatron 14, 15, 35
Ezekiel see *Songs...* and *Commentaries...*
- France 119
Francis of Assisi 121
- Germany 121
Gertrud of Helfta 122
Gilbert of Hoyland 119
Gregory of Nyssa
– *Epistle to Diognetus* 76
– first *Homily* of 78
– *Vita Mosis* 76
Gregory the Great 78
- Heidegger, Martin 150
Hildegard of Bingen 121
- Iberian peninsula 98
Ibn al-Haytham 110
Ibn Arabi, Muhyi al-Din
– *Meccan Revelations* 103
Ibn Massara 97 ff.
– *The Book of the Properties of Letters* 100
– *The Epistle on Contemplation* 100–101
– *The Properties of Letters* 102, 104–105
Ibn Tufayl 101
Ishmael (Rabbi) 1, 34
Israeli, Issac 110
- Jacob of Sarug 79
Jacopone of Todi 121
Jason (High Priest) 4, 10, 14
Jerome
– *Commentary on Ezekiel* 78
Jesus 63
Joachim of Fiore 122
Johannes vom Kreuz 89, 145
John Hyrkanus 10
John of the Cross see *Juan de la Cruz*
Jonathan (Hasmonean) 10
Juan de la Cruz
– *Cantico Espiritual* 129, 141, 146
Judah ha-Levi 109
Julian of Norwich 122
- Kafka, Franz 150
Katherine of Siene 122, 123
- Levi (High Priest) 15
Levinas, Emmanuel 150
Luitgard of Wittichen 122
Lull, Ramon 121
Luther, Martin 139

- Maimonides 101
 Marcus Gnosticus 73
 – *Body of Truth* 74
 Marion, Jean-Luc 150
 Mecca 98
 Mechtild of Magdeburg 122
 Menelaus (High Priest) 4, 10, 14
 Michael, archangel 55, 62
 Moses, son of Amram 8
 – as a paradigm for the vision of God 90–91

 Nikolaus of Kues 139, 141

 Onias III (High Priest) 10
 Origen
 – *Commentary on the Song of Songs* 77
 – *Peri Archon* 75

 Paul 63
 Peter Damian 118
 Philo 72
 Photinus of Cappadocia 70
 Pinchas, son of Elazar 9
 Plato
 – *Alkibiades* 147
 – *Republic* 138, 142
 Plotinus
 – vs. Plato 95
 – vs. Proclus 90
 – vision of God in the philosophy of 68, 81 ff.

 Porete, Marguerite 141, 153
 Proclus, the philosopher 89
 Pseudo-Dionysius see *Dionysius Areopagita*
 Pseudo-Empedocles 97
 – school of 100

 Rupert of Deutz 118
 Ruusbroec, Johannes 89

 Sahariel, angel 28
 Shamsiel, angel 28
 Simon (Hasmonean) 10
 Spain 129

 Tauler, Johannes 89
 Tertullian 76
 Theodore bar Koni 79
 Theodoretus of Cyrus 78
 Theophilus, Patriarch of Alexandria 70
 Thomas Aquinas 142

 Uriel, angel 13

 Valentinus 73

 Wilhelm of St. Thierry 119

 Xenophanes 138

 Zadok, son of Ahituv 10
 – house of 4, 7, 8 (note 31), 10–11, 14–15

Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien

- 1 *Heinrich Lutz* (Hrsg.): Das römisch-deutsche Reich im politischen System Karls V., 1982, XII, 288 S. ISBN 3-486-51371-0 vergriffen
- 2 *Otto Pflanze* (Hrsg.): Innenpolitische Probleme des Bismarck-Reiches, 1983, XII, 304 S. ISBN 3-486-51481-4 vergriffen
- 3 *Hans Conrad Peyer* (Hrsg.): Gastfreundschaft, Taverne und Gasthaus im Mittelalter, 1983, XIV, 275 S. ISBN 3-486-51661-2 vergriffen
- 4 *Eberhard Weis* (Hrsg.): Reformen im rheinbündischen Deutschland, 1984, XVI, 310 S. ISBN 3-486-51671-X
- 5 *Heinz Angermeier* (Hrsg.): Säkulare Aspekte der Reformationszeit, 1983, XII, 278 S. ISBN 3-486-51841-0
- 6 *Gerald D. Feldman* (Hrsg.): Die Nachwirkungen der Inflation auf die deutsche Geschichte 1924–1933, 1985, XII, 407 S. ISBN 3-486-52221-3 vergriffen
- 7 *Jürgen Kocka* (Hrsg.): Arbeiter und Bürger im 19. Jahrhundert. Varianten ihres Verhältnisses im europäischen Vergleich, 1986, XVI, 342 S. ISBN 3-486-52871-8 vergriffen
- 8 *Konrad Repgen* (Hrsg.): Krieg und Politik 1618–1648. Europäische Probleme und Perspektiven, 1988, XII, 454 S. ISBN 3-486-53761-X vergriffen
- 9 *Antoni Mączak* (Hrsg.): Klientelsysteme im Europa der Frühen Neuzeit, 1988, X, 386 S. ISBN 3-486-54021-1
- 10 *Eberhard Kolb* (Hrsg.): Europa vor dem Krieg von 1870. Mächtikonstellation – Konfliktfelder – Kriegausbruch, 1987, XII, 216 S. ISBN 3-486-54121-8
- 11 *Helmut Georg Koenigsberger* (Hrsg.): Republiken und Republikanismus im Europa der Frühen Neuzeit, 1988, XII, 323 S. ISBN 3-486-54341-5
- 12 *Winfried Schulze* (Hrsg.): Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität, 1988, X, 416 S. ISBN 3-486-54351-2
- 13 *Johanne Autenrieth* (Hrsg.): Renaissance- und Humanistenhandschriften, 1988, XII, 214 S. mit Abbildungen ISBN 3-486-54511-6
- 14 *Ernst Schulin* (Hrsg.): Deutsche Geschichtswissenschaft nach dem Zweiten Weltkrieg (1945–1965), 1989, XI, 303 S. ISBN 3-486-54831-X
- 15 *Wilfried Barner* (Hrsg.): Tradition, Norm, Innovation. Soziales und literarisches Traditionsverhalten in der Frühzeit der deutschen Aufklärung, 1989, XXV, 370 S. ISBN 3-486-54771-2
- 16 *Hartmut Boockmann* (Hrsg.): Die Anfänge der ständischen Vertretungen in Preußen und seinen Nachbarländern, 1992, X, 264 S. ISBN 3-486-55840-4
- 17 *John C. G. Röhl* (Hrsg.): Der Ort Kaiser Wilhelms II. in der deutschen Geschichte, 1991, XIII, 366 S. ISBN 3-486-55841-2 vergriffen

Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien

- 18 *Gerhard A. Ritter* (Hrsg.): Der Aufstieg der deutschen Arbeiterbewegung. Sozialdemokratie und Freie Gewerkschaften im Parteiensystem und Sozialmilieu des Kaiserreichs, 1990, XXI, 461 S. ISBN 3-486-55641-X
- 19 *Roger Dufraisse* (Hrsg.): Revolution und Gegenrevolution 1789–1830. Zur geistigen Auseinandersetzung in Frankreich und Deutschland, 1991, XX, 274 S. ISBN 3-486-55844-7
- 20 *Klaus Schreiner* (Hrsg.): Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge, 1992, XII, 411 S. ISBN 3-486-55902-8
- 21 *Jürgen Miethke* (Hrsg.): Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert, 1992, IX, 301 S. ISBN 3-486-55898-6
- 22 *Dieter Simon* (Hrsg.): Eherecht und Familiengut in Antike und Mittelalter, 1992, IX, 168 S. ISBN 3-486-55885-4
- 23 *Volker Press* (Hrsg.): Alternativen zur Reichsverfassung in der Frühen Neuzeit? 1995, X, 254 S. ISBN 3-486-56035-2
- 24 *Kurt Raaflaub* (Hrsg.): Anfänge politischen Denkens in der Antike. Die nahöstlichen Kulturen und die Griechen, 1993, XXIV, 461 S. ISBN 3-486-55993-1
- 25 *Shulamit Volkov* (Hrsg.): Deutsche Juden und die Moderne, 1994, XXIV, 170 S. ISBN 3-486-56029-8 vergriffen
- 26 *Heinrich A. Winkler* (Hrsg.): Die deutsche Staatskrise 1930–1933. Handlungsspielräume und Alternativen, 1992, XIII, 296 S. ISBN 3-486-55943-5 vergriffen
- 27 *Johannes Fried* (Hrsg.): Dialektik und Rhetorik im früheren und hohen Mittelalter. Rezeption, Überlieferung und gesellschaftliche Wirkung antiker Gelehrsamkeit vornehmlich im 9. und 12. Jahrhundert, 1997, XXI, 304 S. ISBN 3-486-56028-X
- 28 *Paolo Prodi* (Hrsg.): Glaube und Eid. Treueformeln, Glaubensbekenntnisse und Sozialdisziplinierung zwischen Mittelalter und Neuzeit, 1993, XXX, 246 S. ISBN 3-486-55994-X
- 29 *Ludwig Schmugge* (Hrsg.): Illegitimität im Spätmittelalter, 1994, X, 314 S. ISBN 3-486-56069-7
- 30 *Bernhard Kölver* (Hrsg.): Recht, Staat und Verwaltung im klassischen Indien/ The State, the Law, and Administration in Classical India, 1997, XVIII, 257 S. ISBN 3-486-56193-6
- 31 *Elisabeth Fehrenbach* (Hrsg.): Adel und Bürgertum in Deutschland 1770–1848, 1994, XVI, 251 S. ISBN 3-486-56027-1
- 32 *Robert E. Lerner* (Hrsg.): Neue Richtungen in der hoch- und spätmittelalterlichen Bibelexegese, 1996, XII, 191 S. ISBN 3-486-56083-2
- 33 *Klaus Hildebrand* (Hrsg.): Das Deutsche Reich im Urteil der Großen Mächte und europäischen Nachbarn (1871–1945), 1995, X, 232 S. ISBN 3-486-56084-0

Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien

- 34 *Wolfgang J. Mommsen* (Hrsg.): Kultur und Krieg. Die Rolle der Intellektuellen, Künstler und Schriftsteller im Ersten Weltkrieg, 1995, X, 282 S.
ISBN 3-486-56085-9 *vergriffen*
- 35 *Peter Krüger* (Hrsg.): Das europäische Staatensystem im Wandel. Strukturelle Bedingungen und bewegende Kräfte seit der Frühen Neuzeit, 1996, XVI, 272 S.
ISBN 3-486-56171-5
- 36 *Peter Blickle* (Hrsg.): Theorien kommunaler Ordnung in Europa, 1996, IX, 268 S.
ISBN 3-486-56192-8
- 37 *Hans Eberhard Mayer* (Hrsg.): Die Kreuzfahrerstaaten als multikulturelle Gesellschaft. Einwanderer und Minderheiten im 12. und 13. Jahrhundert, 1997, XI, 187 S. ISBN 3-486-56257-6
- 38 *Manlio Bellomo* (Hrsg.): Die Kunst der Disputation. Probleme der Rechtsauslegung und Rechtsanwendung im 13. und 14. Jahrhundert, 1997, X, 248 S.
ISBN 3-486-56258-4
- 39 *František Šmahel* (Hrsg.): Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter, 1998, XV, 304 S. ISBN 3-486-56259-2
- 40 *Alfred Haverkamp* (Hrsg.): Information, Kommunikation und Selbstdarstellung in mittelalterlichen Gemeinden, 1998, XXII, 288 S. ISBN 3-486-56260-6
- 41 *Knut Schulz* (Hrsg.): Handwerk in Europa. Vom Spätmittelalter bis zur Frühen Neuzeit, 1999, XX, 313 S. ISBN 3-486-56395-5
- 42 *Werner Eck* (Hrsg.): Lokale Autonomie und römische Ordnungsmacht in den kaiserzeitlichen Provinzen vom 1. bis 3. Jahrhundert, 1999, X, 327 S.
ISBN 3-486-56385-8
- 43 *Manfred Hildermeier* (Hrsg.): Stalinismus vor dem Zweiten Weltkrieg. Neue Wege der Forschung / Stalinism before the Second World War. New Avenues of Research, 1998, XVI, 345 S. ISBN 3-486-56350-5
- 44 *Aharon Oppenheimer* (Hrsg.): Jüdische Geschichte in hellenistisch-römischer Zeit. Wege der Forschung: Vom alten zum neuen Schürer, 1999, XII, 275 S.
ISBN 3-486-56414-5
- 45 *Dietmar Willoweit* (Hrsg.): Die Begründung des Rechts als historisches Problem, 2000, VIII, 345 S. ISBN 3-486-56482-X
- 46 *Stephen A. Schuker* (Hrsg.): Deutschland und Frankreich. Vom Konflikt zur Aussöhnung. Die Gestaltung der westeuropäischen Sicherheit 1914–1963, 2000, XX, 280 S. ISBN 3-486-56496-X
- 47 *Wolfgang Reinhard* (Hrsg.): Verstaatlichung der Welt? Europäische Staatsmodelle und außereuropäische Machtprozesse, 1999, XVI, 375 S. ISBN 3-486-56416-1
- 48 *Gerhard Besier* (Hrsg.): Zwischen „nationaler Revolution“ und militärischer Aggression. Transformationen in Kirche und Gesellschaft während der konsolidierten NS-Gewaltherrschaft 1934–1939, 2001, XXVIII, 276 S.
ISBN 3-486-56543-5

Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien

- 49 *David Cohen* (Hrsg.): Demokratie, Recht und soziale Kontrolle im klassischen Athen, 2002, VI, 205 S. ISBN 3-486-56662-8
- 50 *Thomas A. Brady* (Hrsg.): Die deutsche Reformation zwischen Spätmittelalter und Früher Neuzeit, 2001, XXI, 258 S., ISBN 3-486-56565-6
- 51 *Harold James* (Hrsg.): The Interwar Depression in an International Context. 2002, XVII, 192 S., ISBN 3-486-56610-5
- 52 *Christof Dipper* (Hrsg.): Deutschland und Italien, 1860–1960. Politische und kulturelle Aspekte im Vergleich (mit Beiträgen von F. Bauer, G. Corni, Chr. Dipper, L. Klinkhammer, B. Mantelli, M. Meriggi, L. Raphael, F. Rugge, W. Schieder, P. Schiera, H.-U. Thamer, R. Wörsdörfer) 2005, X, 284 S. ISBN 3-486-20015-1
- 53 *Frank-Rutger Hausmann* (Hrsg.): Die Rolle der Geisteswissenschaften im Dritten Reich 1933–1945, 2002, XXV, 373 S. ISBN 3-486-56639-3
- 54 *Frank Kolb* (Hrsg.): Chora und Polis (mit Beiträgen von J. Bintliff, M. Brunet, J. C. Carter, L. Foxhall, H.-J. Gehrke, U. Hailer, Ph. Howard, B. İplikçioğlu, M. H. Jameson, F. Kolb, H. Lohmann, Th. Marksteiner, P. Ørsted, R. Osborne, A. Şanlı, S. Saprykin, Ch. Schuler, A. Thomsen, M. Wörrle) 2004, XVIII, 382 S. ISBN 3-486-56730-6
- 55 *Hans Günter Hockerts* (Hrsg.): Koordinaten deutscher Geschichte in der Epoche des Ost-West-Konflikts (mit Beiträgen von A. Doering-Manteuffel, E. François, K. Gabriel, H. G. Hockerts, S. Kott, Ch. S. Maier, H. Möller, J. Paulmann, D. Pollack, M. Sabrow, H.-P. Schwarz, H. Siegrist, M. Szöllösi-Janze, D. Willoweit, H. F. Zacher) 2004, XVIII, 339 S. ISBN 3-486-56768-3
- 56 *Wolfgang Hardtwig* (Hrsg.): Utopie und politische Herrschaft im Europa der Zwischenkriegszeit, 2003, IX, 356 S. ISBN 3-486-56642-3
- 57 *Diethelm Klippel* (Hrsg.): Naturrecht und Staat. Politische Funktionen des europäischen Naturrechts (17.–19. Jahrhundert) (mit Beiträgen von H. Brandt, W. Brauneder, W. Demel, Ch. Dipper, M. Fitzpatrick, S. Hofer, S. Rus Rufino, W. Schmale, J. Schröder, D. Schwab, B. Stollberg-Rilinger) 2006, XI, 231 S. ISBN 3-486-57905-3
- 58 *Jürgen Reulecke* (Hrsg.): Generationalität und Lebensgeschichte im 20. Jahrhundert, 2003, XV, 300 S. ISBN 3-486-56747-0
- 59 *Klaus Hildebrand* (Hrsg.): Zwischen Politik und Religion. Studien zur Entstehung, Existenz und Wirkung des Totalitarismus. Kolloquium der Mitglieder des Historischen Kollegs, 23. November 2001, 2003, XIV, 155 S. ISBN 3-486-56748-9
- 60 *Marie-Luise Recker* (Hrsg.): Parlamentarismus in Europa. Deutschland, England und Frankreich im Vergleich (mit Beiträgen von A. Biefang, A. Kaiser, A. Kimmel, M. Kittel, M. Kreuzer, H. Oberreuter, W. Pyta, M.-L. Recker, U. Thaysen, A. Wirsching) 2004, XVIII, 232 S. ISBN 3-486-56817-5

Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien

- 61 *Helmut Altrichter* (Hrsg.): *GegenErinnerung. Geschichte als politisches Argument im Transformationsprozeß Ost-, Ostmittel- und Südosteuropas* (mit Beiträgen von H. Altrichter, C. Bethke, K. Brüggemann, V. Dumbrava, R. Eckert, U. von Hirschhausen, J. Hösler, I. Iveljić, W. Jilge, C. Kraft, H. Lemberg, R. Lindner, B. Murgescu, A. Nikžentaitis, A. Pók, H. Sundhaussen, S. Troebst, M. Wien) 2006, XXII, 326 S. ISBN 3-486-57873-1
- 62 *Jürgen Trabant* (Hrsg.): *Sprache der Geschichte* (mit Beiträgen von T. Borsche, G. Cacciatore, K. Ehlich, H. D. Kittsteiner, B. Lindorfer, Ch. Meier, T. B. Müller, W. Oesterreicher, St. Otto, U. Raulff, J. Trabant) 2005, XXIV, 166 S. ISBN 3-486-57572-4
- 63 *Anselm Doering-Manteuffel* (Hrsg.): *Strukturmerkmale der deutschen Geschichte des 20. Jahrhunderts* (mit Beiträgen von E. Conze, A. Doering-Manteuffel, M. Geyer, H.-G. Haupt, H. James, G. Koenen, D. van Laak, M. Niehuss, L. Raphael, J. Reulecke, J. Rückert, M. Ruck, A. von Saldern, A. Schildt, A. Wirsching, M. Zimmermann) 2006, VIII, ca. 280 S. ISBN 3-486-58057-4
- 64 *Jan-Dirk Müller* (Hrsg.): *Text und Kontext: Fallstudien und theoretische Begründungen einer kulturwissenschaftlich angeleiteten Mediävistik* (mit Beiträgen von G. Althoff, H. Bleumer, U. von Bloh, U. Friedrich, B. Jussen, B. Kellner, Ch. Kiening, K. Krüger, St. G. Nichols, P. Strohschneider, Ch. Withhöft) 2007, ca. 290 S. ISBN 3-486-58106-5
- 65 *Peter Schäfer* (Hrsg.): *Wege mystischer Gotteserfahrung. Judentum, Christentum und Islam/Mystical Approaches to God. Judaism, Christianity, and Islam* (mit Beiträgen von W. Beierwaltes, P. Dinzelbacher, R. Elior, A. M. Haas, M. Himmelfarb, P. Schäfer, G. G. Stroumsa, S. Stroumsa), 2006, IX, 164 S. ISBN 3-486-58006-X
- 66 *Friedrich Wilhelm Graf* (Hrsg.): *Intellektuellen-Götter. Das religiöse Laboratorium der klassischen Moderne* (mit Beiträgen von C. Arnold, K. Große Kracht, H. Haury, G. Hübinger, V. Krech, Ch. Nottmeier, M. Pyka, A. Reuter, U. Sieg) (in Vorbereitung)
- 67 *Werner Busch* (Hrsg.): *Verfeinertes Sehen. Optik und Farbe im 18. und frühen 19. Jahrhundert* (mit Beiträgen von U. Boskamp, W. Busch, E. Fioretini, J. Gage, B. Gockel, U. Klein, C. Meister, J. Müller-Tamm, A. Pietsch, H. O. Sibum, M. Wagner, M. Wellmann) (in Vorbereitung)
- 68 *Kaspar von Greyerz* (Hrsg.): *Individualisierungsweisen in interdisziplinärer Perspektive* (mit Beiträgen von J. S. Amelang, P. Becker, M. Christadler, R. Dekker, S. Faroqi, K. v. Greyerz, V. Groebner, G. Jancke, S. Mendelson, G. Piller, R. Ries) (in Vorbereitung)
- 69 *Wilfried Hartmann* (Hrsg.): *Recht und Gericht in Kirche und Welt um 900* (mit Beiträgen von C. Cubitt, R. Deutinger, S. Hamilton, W. Hartmann, E.-D. Hehl, K. Herbers, W. Kaiser, L. Körntgen, R. Meens, H. Siems, K. Ubl, K. Zechiel-Eckes) 2007, ca. 320 S. ISBN 3-486-58147-3

Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien

- 70 *Heinz Schilling* (Hrsg.): Konfessioneller Fundamentalismus. Religion als politischer Faktor im europäischen Mächtesystem um 1600 (mit Beiträgen von R. Bireley, H.-J. Bömelburg, W. Frijhoff, A. Gotthard, H. Th. Gräf, W. Harms, Th. Kaufmann, A. Koller, V. Leppin, W. Monter, B. Roeck, A. Schindling, W. Schulze, I. Tóth, E. Wolgast) 2007, ca. 320 S. ISBN 3-486-58150-3
- 71 *Michael Toch* (Hrsg.): Wirtschaftsgeschichte der mittelalterlichen Juden. Fragen und Einschätzungen (mit Beiträgen von D. Abulafia, R. Barzen, A. Holtmann, D. Jacoby, M. Keil, R. Mueller, H.-G. von Mutius, J. Shatzmiller, M. Toch, G. Todeschini, M. Wenniger) (in Vorbereitung)
- 72 *Tilman Nagel* (Hrsg.): Der Koran und sein religiöses und kulturelles Umfeld (in Vorbereitung)
- 73 *Karl-Joachim Hölkeskamp* (Hrsg.): Eine politische Kultur (in) der Krise? Die „letzte Generation“ der römischen Republik (in Vorbereitung)
- 74 *Karl Schlögel* (Hrsg.): Mastering Space. Raum und Raumbewältigung als Probleme der russischen Geschichte (in Vorbereitung)

Sonderveröffentlichungen

Horst Fuhrmann (Hrsg.): Die Kaulbach-Villa als Haus des Historischen Kollegs. Reden und wissenschaftliche Beiträge zur Eröffnung, 1989, XII, 232 S. ISBN 3-486-55611-8

Lothar Gall (Hrsg.): 25 Jahre Historisches Kolleg. Rückblick – Bilanz – Perspektiven, 2006, 293 S. ISBN 3-486-58005-1

Oldenbourg

Schriften des Historischen Kollegs: Vorträge

- 1 *Heinrich Lutz*: Die deutsche Nation zu Beginn der Neuzeit. Fragen nach dem Gelingen und Scheitern deutscher Einheit im 16. Jahrhundert, 1982, IV, 31 S. vergriffen
- 2 *Otto Pflanze*: Bismarcks Herrschaftstechnik als Problem der gegenwärtigen Historiographie, 1982, IV, 39 S. vergriffen
- 3 *Hans Conrad Peyer*: Gastfreundschaft und kommerzielle Gastlichkeit im Mittelalter, 1983, IV, 24 S. vergriffen
- 4 *Eberhard Weis*: Bayern und Frankreich in der Zeit des Konsulats und des ersten Empire (1799–1815), 1984, 41 S. vergriffen
- 5 *Heinz Angermeier*: Reichsreform und Reformation, 1983, IV, 76 S. vergriffen
- 6 *Gerald D. Feldman*: Bayern und Sachsen in der Hyperinflation 1922/23, 1984, IV, 41 S. vergriffen
- 7 *Erich Angermann*: Abraham Lincoln und die Erneuerung der nationalen Identität der Vereinigten Staaten von Amerika, 1984, IV, 33 S. vergriffen
- 8 *Jürgen Kocka*: Traditionsbindung und Klassenbildung. Zum sozialhistorischen Ort der frühen deutschen Arbeiterbewegung, 1987, 48 S. vergriffen
- 9 *Konrad Repgen*: Kriegslegitimationen in Alteuropa. Entwurf einer historischen Typologie, 1985, 27 S. vergriffen
- 10 *Antoni Mączak*: Der Staat als Unternehmen. Adel und Amtsträger in Polen und Europa in der Frühen Neuzeit, 1989, 32 S. vergriffen
- 11 *Eberhard Kolb*: Der schwierige Weg zum Frieden. Das Problem der Kriegsbeendigung 1870/71, 1985, 33 S. vergriffen
- 12 *Helmut Georg Koenigsberger*: Fürst und Generalstände. Maximilian I. in den Niederlanden (1477–1493), 1987, 27 S. vergriffen
- 13 *Winfried Schulze*: Vom Gemeinnutz zum Eigennutz. Über den Normenwandel in der ständischen Gesellschaft der Frühen Neuzeit, 1987, 40 S. vergriffen
- 14 *Johanne Autenrieth*: „Litterae Virgilianae“. Vom Fortleben einer römischen Schrift, 1988, 51 S. vergriffen
- 15 *Tilemann Grimm*: Blickpunkte auf Südostasien. Historische und kulturanthropologische Fragen zur Politik, 1988, 37 S.
- 16 *Ernst Schulin*: Geschichtswissenschaft in unserem Jahrhundert. Probleme und Umrisse einer Geschichte der Historie, 1988, 34 S. vergriffen
- 17 *Hartmut Boockmann*: Geschäfte und Geschäftigkeit auf dem Reichstag im späten Mittelalter, 1988, 33 S. vergriffen
- 18 *Wilfried Barner*: Literaturwissenschaft – eine Geschichtswissenschaft? 1990, 42 S. vergriffen

Schriften des Historischen Kollegs: Vorträge

- 19 *John C. G. Röhl*: Kaiser Wilhelm II. Eine Studie über Cäsarenwahnsinn, 1989, 36 S. *vergriffen*
- 20 *Klaus Schreiner*: Mönchsein in der Adelsgesellschaft des hohen und späten Mittelalters. Klösterliche Gemeinschaftsbildung zwischen spiritueller Selbstbehauptung und sozialer Anpassung, 1989, 68 S. *vergriffen*
- 21 *Roger Dufraisse*: Die Deutschen und Napoleon im 20. Jahrhundert, 1991, 43 S.
- 22 *Gerhard A. Ritter*: Die Sozialdemokratie im Deutschen Kaiserreich in sozialgeschichtlicher Perspektive, 1989, 72 S. *vergriffen*
- 23 *Jürgen Miethke*: Die mittelalterlichen Universitäten und das gesprochene Wort, 1990, 48 S. *vergriffen*
- 24 *Dieter Simon*: Lob des Eunuchen, 1994, 27 S.
- 25 *Thomas Vogtherr*: Der König und der Heilige. Heinrich IV., der heilige Remaklus und die Mönche des Doppelklosters Stablo-Malmedy, 1990, 29 S. *vergriffen*
- 26 *Johannes Schilling*: Gewesene Mönche. Lebensgeschichten in der Reformation, 1990, 36 S. *vergriffen*
- 27 *Kurt Raaflaub*: Politisches Denken und Krise der Polis. Athen im Verfassungskonflikt des späten 5. Jahrhunderts v. Chr., 1992, 63 S.
- 28 *Volker Press*: Altes Reich und Deutscher Bund. Kontinuität in der Diskontinuität, 1995, 31 S.
- 29 *Shulamit Volkov*: Die Erfindung einer Tradition. Zur Entstehung des modernen Judentums in Deutschland, 1992, 30 S.
- 30 *Franz Bauer*: Gehalt und Gestalt in der Monumentalsymbolik. Zur Ikonologie des Nationalstaats in Deutschland und Italien 1860–1914, 1992, 39 S.
- 31 *Heinrich A. Winkler*: Mußte Weimar scheitern? Das Ende der ersten Republik und die Kontinuität der deutschen Geschichte, 1991, 32 S. *vergriffen*
- 32 *Johannes Fried*: Kunst und Kommerz. Über das Zusammenwirken von Wissenschaft und Wirtschaft im Mittelalter vornehmlich am Beispiel der Kaufleute und Handelsmessen, 1992, 40 S.
- 33 *Paolo Prodi*: Der Eid in der europäischen Verfassungsgeschichte, 1992, 35 S.
- 34 *Jean-Marie Moeglin*: Dynastisches Bewußtsein und Geschichtsschreibung. Zum Selbstverständnis der Wittelsbacher, Habsburger und Hohenzollern im Spätmittelalter, 1993, 47 S.
- 35 *Bernhard Kölver*: Ritual und historischer Raum. Zum indischen Geschichtsverständnis, 1993, 65 S.
- 36 *Elisabeth Fehrenbach*: Adel und Bürgertum im deutschen Vormärz, 1994, 31 S.

Schriften des Historischen Kollegs: Vorträge

- 37 *Ludwig Schmugge*: Schleichwege zu Pfründe und Altar. Päpstliche Dispense vom Geburtsmakel 1449–1533, 1994, 35 S.
- 38 *Hans-Werner Hahn*: Zwischen Fortschritt und Krisen. Die vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts als Durchbruchphase der deutschen Industrialisierung, 1995, 47 S.
- 39 *Robert E. Lerner*: Himmelsvision oder Sinnendelirium? Franziskaner und Professoren als Traumdeuter im Paris des 13. Jahrhunderts, 1995, 35 S.
- 40 *Andreas Schulz*: Weltbürger und Geldaristokraten. Hanseatisches Bürgertum im 19. Jahrhundert, 1995, 38 S.
- 41 *Wolfgang J. Mommsen*: Die Herausforderung der bürgerlichen Kultur durch die künstlerische Avantgarde. Zum Verhältnis von Kultur und Politik im Wilhelminischen Deutschland, 1994, 30 S.
- 42 *Klaus Hildebrand*: Reich – Großmacht – Nation. Betrachtungen zur Geschichte der deutschen Außenpolitik 1871–1945, 1995, 25 S.
- 43 *Hans Eberhard Mayer*: Herrschaft und Verwaltung im Kreuzfahrerkingreich Jerusalem, 1996, 38 S.
- 44 *Peter Blickle*: Reformation und kommunaler Geist. Die Antwort der Theologen auf den Wandel der Verfassung im Spätmittelalter, 1996, 42 S.
- 45 *Peter Krüger*: Wege und Widersprüche der europäischen Integration im 20. Jahrhundert, 1995, 39 S.
- 46 *Werner Greiling*: „Intelligenzblätter“ und gesellschaftlicher Wandel in Thüringen. Anzeigenwesen, Nachrichtenvermittlung, Raisonement und Sozialdisziplinierung, 1995, 38 S.

Schriften des Historischen Kollegs: Dokumentationen

- 1 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft: Erste Verleihung des Preises des Historischen Kollegs. Aufgaben, Stipendiaten, Schriften des Historischen Kollegs, 1984, VI, 70 S., mit Abbildungen *vergriffen*
- 2 Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung: Horst Fuhrmann, Das Interesse am Mittelalter in heutiger Zeit. Beobachtungen und Vermutungen – Lothar Gall, Theodor Schieder 1908 bis 1984, 1987, 65 S. *vergriffen*
- 3 Leopold von Ranke: Vorträge anlässlich seines 100. Todestages. Gedenkfeier der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und der Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft am 12. Mai 1986, 1987, 44 S. *vergriffen*
- 4 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft: Zweite Verleihung des Preises des Historischen Kollegs. Aufgaben, Stipendiaten, Schriften des Historischen Kollegs, 1987, 98 S., mit Abbildungen
- 5 Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung: Thomas Nipperdey, Religion und Gesellschaft: Deutschland um 1900, 1988, 29 S. *vergriffen*
- 6 Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung: Christian Meier, Die Rolle des Krieges im klassischen Athen, 1991, 55 S. *vergriffen*
- 7 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft: Dritte Verleihung des Preises des Historischen Kollegs. Aufgaben, Stipendiaten, Schriften des Historischen Kollegs, 1991, 122 S., mit Abbildungen *vergriffen*
- 8 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft: Historisches Kolleg 1980–1990. Vorträge anlässlich des zehnjährigen Bestehens und zum Gedenken an Alfred Herrhausen, 1991, 63 S.
- 9 Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung: Karl Leyser, Am Vorabend der ersten europäischen Revolution. Das 11. Jahrhundert als Umbruchszeit, 1994, 32 S.
- 10 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft: Vierte Verleihung des Preises des Historischen Kollegs. Aufgaben, Stipendiaten, Schriften des Historischen Kollegs, 1993, 98 S., mit Abbildungen
- 11 Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung: Rudolf Smend, Mose als geschichtliche Gestalt, 1995, 23 S.
- 12 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft: Über die Offenheit der Geschichte. Kolloquium der Mitglieder des Historischen Kollegs, 20. und 21. November 1992, 1996, 84 S.

Vorträge und Dokumentationen sind nicht im Buchhandel erhältlich; sie können, soweit lieferbar, über die Geschäftsstelle des Historischen Kollegs (Kaulbachstraße 15, 80539 München) bezogen werden.

Schriften des Historischen Kollegs: Jahrbuch

Jahrbuch des Historischen Kollegs 1995:

Arnold Esch

Rom in der Renaissance. Seine Quellenlage als methodisches Problem

Manlio Bellomo

Geschichte eines Mannes: Bartolus von Sassoferrato und die moderne europäische Jurisprudenz

František Šmahel

Das verlorene Ideal der Stadt in der böhmischen Reformation

Alfred Haverkamp

„... an die große Glocke hängen“. Über Öffentlichkeit im Mittelalter

Hans-Christof Kraus

Montesquieu, Blackstone, De Lolme und die englische Verfassung des 18. Jahrhunderts

1996, VIII, 180 S. 4 Abb. ISBN 3-486-56176-6

Jahrbuch des Historischen Kollegs 1996:

Johannes Fried

Wissenschaft und Phantasie. Das Beispiel der Geschichte

Manfred Hildermeier

Revolution und Kultur: Der „Neue Mensch“ in der frühen Sowjetunion

Knut Schulz

Handwerk im spätmittelalterlichen Europa. Zur Wanderung und Ausbildung von Lehrlingen in der Fremde

Werner Eck

Mord im Kaiserhaus? Ein politischer Prozeß im Rom des Jahres 20 n. Chr.

Wolfram Pyta

Konzert der Mächte und kollektives Sicherheitssystem: Neue Wege zwischenstaatlicher Friedenswahrung in Europa nach dem Wiener Kongreß 1815

1997, VI, 202 S. 1 Abb. ISBN 3-486-56300-9

Schriften des Historischen Kollegs: Jahrbuch

Jahrbuch des Historischen Kollegs 1997:

Eberhard Weis

Hardenberg und Montgelas. Versuch eines Vergleichs ihrer Persönlichkeiten und ihrer Politik

Dietmar Willoweit

Vom alten guten Recht. Normensuche zwischen Erfahrungswissen und Ursprungslegenden

Aharon Oppenheimer

Messianismus in römischer Zeit. Zur Pluralität eines Begriffes bei Juden und Christen

Stephen A. Schuker

Bayern und der rheinische Separatismus 1923–1924

Gerhard Schuck

Zwischen Ständeordnung und Arbeitsgesellschaft. Der Arbeitsbegriff in der frühneuzeitlichen Policey am Beispiel Bayerns

1998, XXI, 169 S. ISBN 3-486-56375-0

Jahrbuch des Historischen Kollegs 1998:

Peter Pulzer

Der deutsche Michel in John Bulls Spiegel: Das britische Deutschlandbild im 19. Jahrhundert

Gerhard Besier

„The friends ... in America need to know the truth ...“

Die deutschen Kirchen im Urteil der Vereinigten Staaten (1933–1941)

David Cohen

Die Schwestern der Medea. Frauen, Öffentlichkeit und soziale Kontrolle im klassischen Athen

Wolfgang Reinhard

Staat machen: Verfassungsgeschichte als Kulturgeschichte

Lutz Klinkhammer

Die Zivilisierung der Affekte. Kriminalitätsbekämpfung im Rheinland und in Piemont unter französischer Herrschaft 1798–1814

1999, 193 S. 5 Abb. ISBN 3-486-56420-X

Schriften des Historischen Kollegs: Jahrbuch

Jahrbuch des Historischen Kollegs 1999:

Jan Assmann

Ägypten in der Gedächtnisgeschichte des Abendlandes

Thomas A. Brady

Ranke, Rom und die Reformation: Leopold von Rankes Entdeckung des Katholizismus

Harold James

Das Ende der Globalisierung? Lehren aus der Weltwirtschaftskrise

Christof Dipper

Helden überkreuz oder das Kreuz mit den Helden. Wie Deutsche und Italiener die Heroen der nationalen Einigung (der anderen) wahrnahmen.

Felicitas Schmieder

„... von etlichen geistlichen leyen wegen“. Definitionen der Bürgerschaft im spätmittelalterlichen Frankfurt

2000, VI, 199 S. 7 Abb. ISBN 3-486-56492-7

Jahrbuch des Historischen Kollegs 2000:

Winfried Schulze

Die Wahrnehmung von Zeit und Jahrhundertwenden

Frank Kolb

Von der Burg zur Polis. Akkulturation in einer kleinasiatischen „Provinz“

Hans Günter Hockerts

Nach der Verfolgung. Wiedergutmachung in Deutschland: Eine historische Bilanz 1945–2000

Frank-Rutger Hausmann

„Auch im Krieg schweigen die Musen nicht“. Die ‚Deutschen Wissenschaftlichen Institute‘ (DWI) im Zweiten Weltkrieg (1940–1945)

Ulrike Freitag

Scheich oder Sultan – Stamm oder Staat? Staatsbildung im Hadramaut (Jemen) im 19. und 20. Jahrhundert

2001, VI, 250 S. 16 Abb. ISBN 3-486-56557-5

Schriften des Historischen Kollegs: Jahrbuch

Jahrbuch des Historischen Kollegs 2001:

Michael Stolleis

Das Auge des Gesetzes. Materialien zu einer neuzeitlichen Metapher

Wolfgang Hardtwig

Die Krise des Geschichtsbewußtseins in Kaiserreich und Weimarer Republik und der Aufstieg des Nationalsozialismus

Diethelm Klippel

Kant im Kontext. Der naturrechtliche Diskurs um 1800

Jürgen Reulecke

Neuer Mensch und neue Männlichkeit. Die „junge Generation“ im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts

Peter Burschel

Paradiese der Gewalt. Martyrium, Imagination und die Metamorphosen des nachtridentinischen Heiligenhimmels

2002, VI, 219 S. 16 Abb. ISBN 3-486-56641-5

Jahrbuch des Historischen Kollegs 2002:

Wolfgang Reinhard

Geschichte als Delegitimation

Jürgen Trabant

Sprache der Geschichte

Marie-Luise Recker

„Es braucht nicht niederreißende Polemik, sondern aufbauende Tat.“
Zur Parlamentskultur der Bundesrepublik Deutschland

Helmut Altrichter

War der Zerfall der Sowjetunion vorauszusehen?

Andreas Rödder

„Durchbruch in Kaukasus“? Die deutsche Wiedervereinigung und die Zeitgeschichtsschreibung

2003, VI, 179 S. 2 Abb. ISBN 3-486-56736-5

Oldenbourg

Schriften des Historischen Kollegs: Jahrbuch

Jahrbuch des Historischen Kollegs 2003:

Jochen Martin

Rom und die Heilsgeschichte. Beobachtungen zum Triumphbogenmosaik von S. Maria Maggiore in Rom

Jan-Dirk Müller

Imaginäre Ordnungen und literarische Imaginationen um 1200

Peter Schäfer

Ex oriente lux? Heinrich Graetz und Gershom Scholem über den Ursprung der Kabbala

Anselm Doering-Manteuffel

Mensch, Maschine, Zeit. Fortschrittsbewußtsein und Kulturkritik im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts

Bernhard Löffler

Öffentliches Wirken und öffentliche Wirkung Ludwig Erhards

2004, VI, 205 S. 20 Abb. ISBN 3-486-56843-4

Jahrbuch des Historischen Kollegs 2004:

Wolfgang Frühwald

„Wer es gesehen hat, der hat es auf sein ganzes Leben“. Die italienischen Tagebücher der Familie Goethe

Kaspar von Greyerz

Vom Nutzen und Vorteil der Selbstzeugnisforschung für die Frühneuzeit-Historie

Friedrich Wilhelm Graf

Annihilatio historiae? Theologische Geschichtsdiskurse in der Weimarer Republik

Werner Busch

Die Naturwissenschaften als Basis des Erhabenen in der Kunst des 18. und frühen 19. Jahrhunderts

Jörn Leonhard

Der Ort der Nation im Deutungswandel kriegerischer Gewalt: Europa und die Vereinigten Staaten 1854–1871

2005, VI, 182 S. 9 Abb. ISBN 3-486-57741-7

Schriften des Historischen Kollegs: Jahrbuch

Jahrbuch des Historischen Kollegs 2005:

Michael Mitterauer

Europäische Geschichte in globalem Kontext

Michael Toch

Das Gold der Juden – Mittelalter und Neuzeit

Heinz Schilling

Gab es um 1600 in Europa einen Konfessionsfundamentalismus? Die Geburt des internationalen Systems in der Krise des konfessionellen Zeitalters

Wilfried Hartmann

„Sozialdisziplinierung“ und „Sündenzucht“ im frühen Mittelalter? Das bischöfliche Sendgericht in der Zeit um 900

Peter Scholz

Imitatio patris statt griechischer Pädagogik. Überlegungen zur Sozialisation und Erziehung der republikanischen Senatsaristokratie

2006, VI, 190 S. 17 Abb. ISBN 3-486-57963-0

Jahrbuch des Historischen Kollegs 2006:

Klaus Hildebrand

Globalisierung 1900: Alte Staatenwelt und neue Weltpolitik an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert

Karl-Joachim Hölkeskamp

Pomp und Prozessionen. Rituale und Zeremonien in der politischen Kultur der römischen Republik

Tilman Nagel

Verstehen oder nachahmen? Grundtypen der muslimischen Erinnerung an Mohammed

Karl Schlögel

Moskau 1937 – eine Stadt in der Zeit des Großen Terrors

Claire Gantet

Seele und Identität in der Frühen Neuzeit. Ansätze zu einer kulturellen Wissenschaftsgeschichte im Heiligen Römischen Reich

2007 (in Vorbereitung)