

Der Mensch als Ebenbild Gottes—im Wandel der jüdischen Tradition

Karl Erich Grözinger

Lund

Im Jahre 1854 veröffentlichte Adolph Jellinek, der Leipziger Rabbiner und Gelehrte, eine hebräische Schrift des jüdischen Arztes und Astronomen Schabtai Donolo (10. Jh.), unter dem Titel *Der Mensch als Gottes Ebenbild*. In seiner kurzen Einführung zu dieser Schrift schrieb Jellinek, allerdings in sehr pathetischem Stil:

Die Lehre, dass der Mensch im Ebenbilde Gottes geschaffen ist, ist die wichtigste und fruchtbarste des Mosaismus; sie allein war mächtig genug, das Heidentum in seinen Grundvesten zu erschüttern und trägt in sich die Keime der höchsten Religionswahrheiten.¹

Diese hohe Einschätzung der Lehre vom *imago dei* teilen auch andere moderne jüdische Autoren; ich denke z.B. an Leo Baeck in seinem Buch *Das Wesen des Judentums*² oder an Samuel Belkin, der ein ganzes Buch zur jüdischen Anthropologie unter den Titel *In His Image*³ veröffentlichte; oder schließlich der weit verehrte Abraham Yehoshua Heschel in seiner Rede "What is man?"⁴

Daß dieses Thema seit Paulus auch in der christlichen Theologie eine wesentliche Rolle spielt, brauche ich ja nicht eigens zu betonen.

Die Vorstellung, dass der Mensch das Ebenbild Gottes sei, oder wenigstens werden soll, ist offenbar ein wesentliches und bedeutendes Element religiösen Denkens überhaupt, darauf hat selbst der zynische Kritiker der Re-

ligion, Ludwig Feuerbach, hingewiesen, auch wenn dies bei ihm als Kritik gemeint war. Etwa wenn er sagte:

Es liegt wohl im Interesse der Religion, daß das ihr gegenständliche Wesen ein *anderes* sei als der Mensch; aber es liegt ebenso, ja noch mehr im Interesse der Religion, daß dieses andere Wesen zugleich ein menschliches Wesen sei.⁵

Positiv hingegen bei Immanuel Kant, der meinte:

Im Grunde können wir uns Gott nicht anders denken, als wenn wir *alles* Reale, was wir bei uns selbst antreffen, *ohne alle Schranken ihm beilegen*.⁶

Das von Ludwig Feuerbach angesprochene Paradox von Gleichheit und Andersartigkeit von Mensch und Gott bestimmte schon die altisraelitische Vorstellung von der *imago dei*, worauf zum Beispiel Helmer Ringgren in seinem Buch über die 'Israelitische Religion'⁷ eigens hingewiesen hat.

Trotz dieses problematischen Paradoxes der Gleichheit des Unvergleichlichen, das sich mit der philosophischen Reflexion im Mittelalter nur noch verschärfte, ist die Einsicht von der Notwendigkeit der Ähnlichkeit zwischen Gott und Mensch, von dem die *imago*-Lehre spricht, so stark, daß sogar mehrere kabbalistische Autoren des dreizehnten Jahrhunderts das

Phänomen der Prophetie mittels der *Zelem*-Vorstellung beschrieben. Sie berichten, daß sie die prophetische Rede Gottes als die Erscheinung ihres eigenen Selbst, d.h. als die Schau des eigenen Bildes erlebten.⁸ Das heißt, wenn Gott zum Menschen spricht, tut er es in Gestalt eines Menschen. So lehrt denn auch die johanneische Rede von der Fleischwerdung des Logos nichts anderes als eine Menschwerdung der göttlichen Offenbarungsstimme.

Die biblische Lehre vom Menschen als dem *imago dei* hat demnach zwei Seiten. In ihr treffen sich Theologie und Anthropologie, die Lehre von Gott mit der Lehre vom Menschen. Die *imago*-Lehre behauptet, daß Gottesbild und Menschenbild einander entsprechen. Eine Geschichte der Entwicklung der *imago dei*-Lehre in der jüdischen Religionsgeschichte ist demnach auch ein Maßstab für die Entwicklung des jüdischen theologischen Denkens insgesamt. Und dies ist es, wovon ich hier, anhand nur weniger Beispiele, handeln will, um damit einige wesentliche Schritte und Typen der jüdischen Theologie zu skizzieren.

1. Zelem Elohim in der altrabbinisch-talmudischen Literatur

Im Zentrum der altrabbinischen Vorstellung vom Menschen als dem Ebenbilde Gottes steht die Ethik. Nehmen wir etwa die Worte des Midrasch Tanhuma:⁹

Der Heilige, E.s.g., der Gerecht und Aufrichtig heißt, hat den Menschen alleine deshalb in seinem Bilde (*zelem*) erschaffen, damit der Mensch gerecht und aufrichtig sei, wie Er selbst.

Das bedeutet, 'Gerechtigkeit' und 'Aufrichtigkeit' sind die Merkmale in denen Gott und sein Zelem sich gleichen oder sich gleichen sollen. Ebenbild Gottes sein heißt, gerecht und aufrichtig sein. Die Gottähnlichkeit ist damit ethisch begründet. Auch wenn im Midrasch der *Zelem*-Begriff nach Gen 3,5 als die Fähigkeit beschrieben wird, Gutes von Bösem zu unterscheiden,¹⁰ oder wenn das Targum sagt, daß Gott den Menschen mit 613 Sehnen und

Gliedern erschuf—nämlich um die 613 Gebote der Tora zu erfüllen¹¹—auch dann ist die Ethik die Basis für die Ähnlichkeit zwischen Gott und Mensch. Das selbe gilt für jene zahlreichen Belege, in denen der menschliche Körper mit einer Ikone, oder dem Standbild eines Königs, verglichen wird. Alle diese Ikonentexte dienen ausschließlich zur Begründung der besonderen Schutzwürdigkeit des menschlichen Lebens. Sie betonen den besonderen Wert des menschlichen Lebens und und ermahnen zu der Pflicht dieses Menschentum durch Kinderzeugung zu vermehren, und nicht durch Morden zu vermindern. Das heißt, die Gottesebenbildlichkeit der rabbinischen Ikonengleichnisse besteht in der Unantastbarkeit des menschlichen Lebens, an dessen Erhaltung und Perpetuierung.¹² Diese Gleichnisse wollen nur das Gebot begründen, und nichts über das Wesen und die Substanz von Gott und Mensch aussagen.¹³

Schließlich wird auch die Beschreibung der Ebenbildlichkeit als 'ewiges Leben' oder als 'Herrschaft über die Schöpfung'—nach Genesis 1,26¹⁴ - unter die ethische Prämisse gestellt: nur wenn der Mensch Gottes Gebote befolgt, übt er die Herrschaft aus und erlangt das ewige Leben¹⁵ in der kommenden Welt.¹⁶

Die Bindung der *imago dei*-Thematik an die Ethik, d.h. an den Gehorsam gegenüber der am Sinai offenbarten Tora, führte natürlich zwangsläufig zu dem Schluß, daß Gottes Ebenbild nur da ist, wo Toragehorsam geübt wird—nämlich in Israel.¹⁷ Es zeigt sich hier eine Einschränkung der Ebenbildlichkeit auf die Gottesgemeinde wie sie ähnlich auch Paulus vertritt. Allerdings steht bei ihm an der Stelle des Toragehorsams die Taufe und "das von Christus bestimmte" Sein des im Glauben erneuerten Menschen.¹⁸

Soweit in wenigen Strichen die anthropologische Seite der rabbinischen *imago*-Vorstellung.

Werfen wir nun einen kurzen Blick auf das rabbinische Gottesbild, um zu sehen ob es Züge aufweist, welche der gezeichneten *imago*-Anthropologie entsprechen. Dies ist in der Tat der Fall! Denn nach der rabbinisch-talmudischen Literatur, ist Gott vor allem eine Person. Eine ethisch handelnde Person, welche die Gemein-

schaft der Menschen sucht: als liebender und strafender Vater oder König. Über das Wesen Gottes, im Sinne philosophischer Substanzdefinitionen, wird in der rabbinischen Literatur nicht reflektiert, wohl aber über Gottes Handeln.

Die Fragen, ob Gott Gerechtigkeit übt, wie seine Liebe und sein Erbarmen zu gewinnen sind, wie er den Menschen und seinem Volk Israel hilft, sind zentrale Themen der rabbinischen Haggada. Hier wird ein Gott gezeichnet, der so handelt, wie die Menschen handeln sollten. Gottes Handeln ist also Vorbild für das Handeln des Menschen. Es ist daher sehr wohl gerechtfertigt, wenn einige Gelehrte die Auffassung vertreten, daß für die Rabbinen sich die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der *imitatio dei* realisiert. Der babylonische Talmud fragt einmal (bSot):

Was bedeutet das Wort der Schrift: "dem Herrn, eurem Gott, gehet nach" (Dtn 13,4)? Kann denn der Mensch der Schekhina nachfolgen, wo doch die Schrift sagt: "Denn der Herr, dein Gott, ist ein verzehrendes Feuer!" (Dtn 4,24)?

Vielmehr: Der Mensch soll den Verhaltensweisen (*Middot*) des Heiligen, Er sei gesegnet, nachfolgen: So wie Er Nackte bekleidet ... so kleide auch du die Nackten.

Der Heilige, Er sei gesegnet, besuchte die Kranken, ... so besuche auch du die Kranken.

Der Heilige, E.s.g., tröstete die Trauernden, ... so tröste auch du die Trauernden!

Der Heilige, E.s.g., bestattete die Toten ... so bestatte auch du die Toten!

Wir haben hier wiederum das Paradox von Ähnlichkeit und Verschiedenheit zwischen Gott und Mensch, von dem Ringgren sprach. Die Verschiedenheit—Gott ist Feuer—wird hier allerdings nur unterstrichen, um zu zeigen, worin der Mensch alleine Ebenbild Gottes sein kann, nämlich im ethischen Handeln, in der *imitatio dei*.¹⁹

In der frührabbinischen Literatur ist das ethische Handeln somit die Grundlage für die Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Gottesbild und Menschenbild entsprechen sich in der ethisch handelnden Person.

2. Mystisches *corpus Divinum* und *transfiguratio hominis* in der Hekhalotmystik der frühalmudischen Zeit

Wenden wir uns zunächst dem Gottesbild dieser frühjüdischen Mystik zu. Die Wesenszüge des Gottes der Hekhalotmystiker sind nicht durch ethische Kategorien bestimmt, sondern durch optische und akustische Phänomene einer mystisch geschauten himmlischen Materie der Herrlichkeit.

Der Gott des Hekhalotmystikers ist ein dem Himmelsreisenden sichtbares *corpus Divinum*, hebräisch *Schi'ur Qoma*, in menschlicher Gestalt, mit Kopf, Augen, Nase, Armen und Beinen—allerdings in ungeheuren Ausmaßen.²⁰

Dieser Gott thront inmitten einer Welt himmlischer Heerscharen, die gleichfalls aus der himmlisch-mystischen Wasser- und Feuermaterie gestaltet sind. Diese himmlische heilige und reine Materie steht nun jedoch in absolutem Gegensatz, zu der irdischen Materie des menschlichen Körpers, des weibgeborenen Menschen, die eine Materie der Unreinheit ist!²¹

Das optisch materielle Element der himmlischen göttlichen Welt wird ergänzt durch eine zweite Seinsweise—eine akustische—nämlich durch den himmlischen Gesang und Klang. Das ist der Grund weshalb ich diese göttliche Welt ein *Pleroma des Gesanges* nannte.

Der himmlische und göttliche Gesang, äussert sich nun vor allem, als der Name Gottes, oder richtiger, in einer unzählbaren Menge von permutierten Gottesnamen. Der Gottesname selbst ist Klang; und himmlischer Gesang ist nichts anderes, als klingender Name Gottes. Noch mehr: Die Gottheit selbst ist ein Gottesname, Gott ist ein machttragender klingender Gottesname, wie es wortwörtlich, in einem von Gershom Scholem²³ zuerst publizierten Text, heißt.²⁴

Er ist sein Name	und sein Name ist Er
Er ist in Sich	und Sein Name ist in Seinem Namen
Gesang ist Sein Name	und Sein Name ist Gesang

Vor allem jedoch in der Ausprägung des Gottesbildes als *Schi'ur Qoma*, mit seinem massiven Anthropomorphismus, der den späteren rabbinischen Gelehrten und Philosophen so großes Kopfzerbrechen bereitete, ist Gottes Menschenbildlichkeit mit Händen zu greifen. Einer der Texte läßt darum Rabbi Akiva erklären:²⁵

Er ist gleichsam wie wir,
nur ist Er größer als alles
und das ist seine Herrlichkeit...

Der irdische Leib des Menschen, des Weibgeborenen, ist aber ein Leib der Unreinheit und steht anscheinend in absolutem Gegensatz zu den heiligen und reinen Leibern der himmlischen Welt. Er kann darum wohl nicht das Ebenbild Gottes sein, von dem Rabbi Akiva—wenigstens andeutungsweise—spricht. Trotz dieser Diskrepanz zwischen irdisch menschlichem Leib und dem menschengestalteten *corpus Divinum*, erfüllt sich dennoch, nach der Auffassung dieser Mystiker, die Gottebenbildlichkeit des Menschen in einer leiblichen Gestalt.

Als nämlich Moses auf Geheiß Gottes einmal zu Gott in den Himmel steigen sollte, wollten ihn die Engel wegen seiner Fleischlichkeit nicht einlassen. Moses durfte die Himmel so nicht betreten. Er durfte die Himmelshallen erst betreten, nachdem sein Körper, in einer mystischen Transfiguration, zu einem himmlischen Körper verwandelt worden war, zu einem leiblichen Ebenbild der Himmlischen. Ich zitiere:²⁶

... da verwandelte er sein Fleisch in Feuersfackeln
und seine Augen in Räder der Merkava
und seine Kraft gleich der Kraft der Engel
und seine Zunge in eine Feuerslohe.

Auf diese Weise verwandelt, wurde Moses optisch und akustisch, nämlich als himmlischer Sänger mit Feuerszunge, zu einem himmlischen Menschen. Und erst jetzt konnte er die Himmelswelten betreten und mit der Gottheit kommunizieren.

Jeder Mystiker, der in die Himmel steigt, muß in dieser Weise verwandelt werden, nur so erreicht er das höchste Ziel des menschlichen Daseins, nämlich als himmlischer Mensch

vor das menschengestaltige *corpus Divinum* zu treten.²⁷

Blicken wir nochmals zurück auf die Anschauungen der rabbinischen Literatur, so ergibt sich zusammenfassend: In der talmudisch-rabbinischen Literatur bildete das moralische Handeln, gemäß der Tora, die Grundlage für die Gottebenbildlichkeit des Menschen; aber in den Schriften der Hekhalotmystiker ist die Grundlage der Gottebenbildlichkeit des Menschen seine Fähigkeit zur mystischen Transfiguration im mystischen Aufschwung in die Himmelshallen.

3. Die Krise der imago-Dei Vorstellung unter dem Aufkommen der mittelalterlichen Philosophie

Der in der altjüdischen Literatur herrschende Gleichklang von Theologie und Anthropologie, das heißt die Entsprechung von Gottesbild und Menschenbild gerät mit dem Aufkommen der mittelalterlichen jüdischen Philosophie, zunächst in die Krise. Nämlich da, wo die Gotteslehre und die Lehre vom Menschen nicht mehr im selben Takt entwickelt wurden.

Ein herausragendes Beispiel für diese Krise der imago-Lehre ist Sa'adja Ga'on (882–942), der Begründer der jüdischen philosophischen Theologie. Unter dem Einfluß der arabischen Philosophie des Kalam, war eines seiner wesentlichsten Anliegen, zu betonen, daß Gott, als körperloses Wesen, nicht mit den Kategorien der körperlich-sichtbaren Welt, zu erfassen sei.

Denn vom Schöpfer, Er sei gesegnet, haben wir ja die bestimmte Überzeugung, ... daß er kein Wesen, oder Accidenz, oder irgend Etwas ist, womit man ihn beschreiben will ... *Darum ist es unmöglich und unwahr, von ihm irgend etwas aussagen zu können wie von den Geschöpfen.*²⁸

Aus dieser Unbeschreiblichkeit Gottes folgt daher, nach Sa'adja, daß sogar die Heilige Schrift verbietet, daß man Gott auch nur mit einer der Klassen der bekannten Wesen in dieser Welt vergleichen könne.²⁹

Damit ist das Urteil über die imago-Dei Lehre gefällt. Gott ist absolut unvergleichlich, auch mit dem Menschen. Natürlich muß sich Sa'adja nun mit Gen 1,27 auseinandersetzen, und kommt dabei zu dem zu erwartenden Ergebnis:

Wenn es daher in der Schrift [bei der Menschen-Schöpfung] heißt: "Und Gott schuf den Menschen in seinem Bilde, im Bilde Gottes schuf er ihn" (Gen 1,27), so ist solches nur als Bevorzugung und Auszeichnung, zu verstehen, wie Er etwa, obwohl Ihm alle Länder gehören, eines der Länder auszeichnete und sagte ... 'dieses ist mein Land' ... und ebenso zeichnete Er eine Gestalt aus und sagte: 'dieses ist meine Gestalt'; darum darf dies nur in unkörperlicher Weise und als Auszeichnung verstanden werden, aber keineswegs in körperlicher Weise.³⁰

Der Grund, warum Sa'adja zu diesem Negativbefund der imago-Vorstellung kam, war der, daß er in seiner Anthropologie konservativ war. Für ihn blieb die menschliche Seele ein erschaffenes Geschöpf, und nicht etwa ein ewig lebender Ausfluß aus der Gottheit. Letzteres sollte die Lösung sein, welche künftigen Denkern vorbehalten blieb.

4. Die Angleichung der Psychologie an die philosophische Gotteslehre

Ein Ausweg aus dieser Krise der imago-Lehre, tat sich sodann unter dem Einfluß der neoplatonischen Seelenlehre auf. Jetzt konnte die menschliche Seele als ein direkter Emanation aus den verschiedenen Stufen der intelligiblen Weltseele begriffen werden—etwa bei Denkern wie Isaak Israeli (850–950) und Schlomo Ibn Gevirol (1020–1057), aber auch in dem weit verbreiteten Volksbuch, *Hovot Ha-Levavot*, "Von den Herzenspflichten", des Bahja ibn Paquda (Ende 11. Jh.).

Die Seele des Menschen, stammt nach der neuen Auffassung, aus den körperlosen, geistigen und intelligiblen Substanzen. In der Welt weilt diese Seele nur als Fremdling und vorübergehender Gast und sie sehnt sich nach den

ihr gleichgearteten Wesenheiten. Mit den Worten Bahjas:

Die Seele ist eine einfache geistige Wesenheit, die nach dem sich neigt, was ihr ähnlich ist, nämlich den geistigen Substanzen.³¹

Hier taucht immerhin schon wieder das Wort *domeh*, wie *demut*, Ähnlichkeit, auf.

Was Bahja hier nur andeutet, wird bei Moses Maimonides (1135–1204/5) zu Ende geführt, sowohl in seinem philosophischen Hauptwerk *More Nevukhim*, dem "Führer der Verwirrten", als auch in dem für rabbinische Leser bestimmten *Mischne Tora*. Im *More Nevukhim* widmet Maimonides dem Thema vom *Zelem Elohim*, der *imago Dei*, sogleich das erste Kapitel. Das Wort 'Zelem' der Bibel, und vor allem in Gen 1,27, bezeichnet nach ihm stets das, "was das Wesen eines Dinges ausmacht, und wodurch es das ist, was es ist".³² Und das, was den Menschen zum Menschen macht, und vom Tier unterscheidet, das ist der Verstand oder die Vernunft. Daher lautet das Resumé zum Thema Gottebenbildlichkeit des Menschen bei Maimonides wie folgt:

Und wegen dieser Vernunft wird vom Menschen gesagt "Im Ebenbilde (*zelem*) Gottes schuf er ihn".³³

Und weiter sagt Maimonides:

Die Söhne, die Adam früher [vor Gen 5,3] geboren wurden, erlangten in Wahrheit nicht die wahre Menschenform, welche ... das Ebenbild und Abbild Gottes ist. Aber in betreff Sets, den Adam unterwies, und verständlich gemacht hatte, ... sagte die Schrift: "Er zeugte ihn in seinem Ebenbild und Abbild" (Gen 5,3).

In der parallelen Erörterung, in seinem *Mischne Tora*, spricht Maimonides von der rationalen Seele als der Form im Menschen, der die Gottebenbildlichkeit eignet. Diese Seele, so fährt er fort, ist *unsterblich* und lebt ewig, und "sie erfährt die absoluten Intelligenzen, die Körperlosen Geistwesen und sie erkennt den Schöpfer des Alls".³⁴

Mit solchen Darlegungen über die Seele und das Wesen des Menschen, ist die imago-Vorstellung, wieder ins Gleichgewicht gebracht: Der absolut körperlosen und unerkennbaren

Gottheit und deren Manifestation in den separaten Intelligenzen, dem *mundus intelligibilis*, steht ein entsprechendes Ebenbild auf der menschlichen Ebene gegenüber. Die Weise des Vollzuges und der Realisierung der Ebenbildlichkeit ist dem gemäß: es ist nicht das körperliche Handeln, auch nicht eine mystische Transfiguration des Leibes. Die Realisierung der Ebenbildlichkeit ist hier das Erkennen der intelligiblen Wesenheiten, Gottes und der Intelligenzen, mittels der Vernunft.

Das Gleichgewicht zwischen Theologie und Anthropologie ist also wieder hergestellt, oder doch zumindest teilweise wieder hergestellt— aber um den Preis der Ausklammerung des menschlichen Körpers, und seines Handelns, das der altjüdischen Tradition doch so wesentlich war.

5. Die Zurückgewinnung des Körpers für die imago-Lehre bei Mosche de Leon und Schabtai Donolo

Angesichts der talmudisch-rabbinischen Tradition, war es kaum zu erwarten, daß eine so ausschließlich intellektualistische imago-Lehre, das traditionelle Judentum auf Dauer gewinnen konnte. Immerhin hat es Versuche gegeben den Ansatz des Maimonides in das rabbinische Denken einzuflechten, und die Frage der Körperlichkeit erneut zu stellen. Ein solcher Versuch war etwa die früheste Schicht des kabbalistischen Hauptwerkes *Sohar*, nämlich der *Midrasch ha-Ne'elam*, den Mosche de Leon um 1280 im spanischen Kastilien verfaßte. In diesem seinem ersten mystischen Midrasch, versuchte der Autor, die Lehre des Moses Maimonides in die Bilderwelt der altrabbinischen Haggada, einzutragen. Das Ergebnis war eine fast dualistische Anthropologie, die der Autor jedoch in den späteren Soharschichten teilweise wieder aufgegeben hat.

In Anlehnung an die alte Aggada, wonach die Worte Gottes "Lasset uns einen Menschen machen, in unserem Bilde" an Himmel und Erde gerichtet waren, sagt Mosche de Leon:

Gott hat zusammen mit Himmel und Erde

den Menschen geschaffen. Aber so, daß es Himmel, Erde und die Wasser waren, die den Körper des Menschen erschufen:

[Sohar Hadasch, S. 16b]

Als aber der sechste Tag nahte, waren alle [drei] bereit, ihr Werk wie an den übrigen Tagen auszuführen. Doch da sprach der Heilige, Er sei gesegnet, zu ihnen: 'Keiner von euch kann dieses Geschöpf [den Menschen] alleine erschaffen wie bei all den übrigen Geschöpfen bisher! Darum ihr alle, tut euch zusammen und Ich mit euch, wir wollen den Menschen machen. Denn ihr könnt ihn nicht alleine machen. Vielmehr, der Körper sei von euch dreien und die Seele von Mir!' Darum rief der Heilige, E.s.g., und sprach: "Laßt uns einen Menschen machen" (Gen 1,26), 'Ich und ihr. Ich die Seele und ihr den Körper!'

Und so kam es, daß der Körper von den drei Baumeistern der Schöpfung [Himmel, Erde und Wasser] stammte und die Seele hat der Heilige, E.s.g., hinzugegeben.

Dieser von der Schöpfung hervorgebrachte Mensch war ein belebter und lebensfähiger Naturmensch, vergleichbar den Tieren.³⁵ Erst diesem Natur-Menschen hat Gott anschließend, aus der ewigen Geistsubstanz der Engel oder des Gottesthrones,³⁶ eine Heilige Seele hinzugegeben.

Die Ebenbildlichkeit, von der der Genesistext sprach, wurde hier also zu einer doppelten Ebenbildlichkeit: In seiner naturhaften, tierischen Geschöpflichkeit, gleicht der Mensch der irdischen Natur wie die Tiere. Und nur hinsichtlich seiner Heiligen Seele ist er *Zelem Elohim*, also Ebenbild Gottes.³⁷

Wenn immer nun der Mensch, wie Adam, sündigt, verliert er die heilige Seele und vegetiert als tellurisch-irdischer Mensch. Erst durch das Befolgen der Gebote der Tora erwirbt sich dieser *Golem* die imago Dei.³⁸

In dieser Konzeption des Midrasch ha-Ne'elam, wird der Körper, als Träger der Gebotserfüllung, immerhin wieder zur Voraussetzung dafür, daß zu der *imago terrae* die *imago Dei* hinzutreten kann. Insgesamt aber bleibt hier der Leib als ein dem irdischen verhafteter doch noch negativ bestimmt.

Bevor ich einen weiteren verheißungsvollen Versuch zur Restituierung der Würde des menschlichen Körpers vorstelle, will ich kurz noch einen Autor aus dem beginnenden 13. Jh. streifen. Bei ihm wird die imago-Thematik in eine Richtung gelenkt, wie sie schon die paulinische Theologie eingeschlagen hatte, nämlich die Anbindung der imago-Lehre an die Messianologie.

Azriel aus Gerona, ein tief von der neoplatonischen Philosophie beeinflusster Kabbalist, zeichnet eine heilsgeschichtliche Konzeption, die vom ersten Adam bis zum Messias als dem *Adam restitutus*, reicht. Nach Azriels Geschichtskonzeption, hat Adam mit seiner Sünde die von Gott gewollte Einheit des Gotteswillens und Menschenwillens, und damit seine Gottebenbildlichkeit, verspielt.

In diesem Gotteswillen, dem der Erste Mensch gleich sein sollte, hatte die *coincidentia oppositorum* Raum, alle Gegensätze sind in ihm aufgehoben. Durch seine Sünde aber, fiel der Mensch aus dieser Einheit und verfiel den Gegensätzen, die nun während der Weltzeit das menschliche Leben beherrschen. Erst der Messias wird die dem Ersten Adam zuge dachte Einheit und Vollkommenheit erlangen und damit die gesamte Schöpfung aus den Gegensätzen erlösen. Der Messias stellt demnach die in der Ursünde gefallene Welt wieder her, als der vollkommene Adam restitutus—er ist dann die imago dei.³⁹

Doch kehren wir zurück zur Problematik der Ebenbildlichkeit des Leiblichen.

Den Weg für die späteren Lösungen der Kabbalisten, auch den Leib wieder als die imago Dei zu begreifen, ebnete der schon erwähnte italienisch-jüdische Arzt Schabtai Donolo (geb. 913) in seiner Schrift, vom Menschen als dem Ebenbild Gottes.

Er verband in seiner Konzeption die wissenschaftliche Anatomie des Arztes mit der neoplatonischen Lehre vom Menschen als dem Mikrokosmos und griff im übrigen auf altrabbinische Topoi zurück.

Anders als der Autor des *Midrasch ha-Ne'elam*, hält Donolo im altjüdischen Sinne fest an der Erschaffung auch des menschlichen Körpers durch Gott selbst. Allerdings, und das ist das Neue, Gott hat, nach Donolo, den Körper

des Menschen in der selben Gestalt gebildet wie den Kosmos. Oder anders ausgedrückt, der Kosmos hat die Gestalt des menschlichen Körpers, er ist ein Makroanthropos. Donolo scheut sich nicht, seine gesamten anatomischen und kosmologischen Kenntnisse aufzubieten, um die Ebenbildlichkeit zwischen dem Makroanthropos und dem Menschen bis ins Detail darzustellen. Dies ist die Ebenbildlichkeit des menschlichen Körpers von dem Gen 1,26 spricht. Der menschliche Körper ist das, von Gott gemachte, Ebenbild des Kosmos.⁴⁰

Für die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott hingegen, greift Donolo auf das alte imago-Motiv von der Herrschaft des Menschen über die Schöpfung zurück: Der Mensch herrscht in der Welt und ist kreativ, und zwar dank der ihm von Gott eingehauchten Seele. Diese Seele belebt den Körper, so wie Gott den Kosmos belebt. Dank dieser Seele vermag der Mensch, auch in der Welt zu herrschen und, Gott ähnlich, kreativ zu sein.⁴¹

Es bleibt also auch bei Donolo bei einer doppelten Ebenbildlichkeit des Menschen. Der Körper gleicht dem Kosmos, und die Seele gleicht Gott. Donolo vermeidet aber jegliche Andeutung eines anthropologischen Dualismus dadurch, daß die Erschaffung des menschlichen Körpers in Gottes Hand bleibt. Außerdem betont Donolo, daß der menschliche Körper und seine Seele von Gott zusammengefügt sind, damit die Seele den Körper belebt und im Körper, und durch den Körper, in der Welt herrscht, gerade so wie Gott den Kosmos belebt und in ihm unsichtbar herrscht.⁴²

Diese neuerliche Zuordnung des menschlichen Körpers zur imago-Dei Lehre, konnte als fruchtbare Basis für die Ausbildung der imago-Lehre im Sohar und in der nachsoharischen Kabbala dienen. In ihr hat das Leibliche und die körperliche Gestalt des Menschen eine weitere Aufwertung erfahren, wenn es auch für sie kein Zurück hinter die Zugehörigkeit der menschlichen Seele zur intelligiblen Welt mehr geben konnte. Die Seele bleibt somit der Hauptträger der Gottesebenbildlichkeit, aber auf der Grundlage von Donolos Lehre fand man weitere Wege, den Körper auch spirituell wieder aufzuwerten.

6. Die kabbalistische Aufwertung des Leiblichen für die imago-Lehre

In die imago-Lehre des Hauptteiles des Sohar und der ihm folgenden Kabbalisten, flossen eine ganze Reihe von Traditionen zusammen. Da sind zunächst, die zuletzt skizzierten philosophischen Positionen, Donolos platonisierende Mikrokosmoslehre, dann vor allem die Lehre vom mystischen *corpus Divinum* der alten Hekhalot-Mystik, samt deren Lehre von den Gottesnamen. Schließlich kam noch als entscheidender Faktor ein *gnostischer* Anthroposmythos hinzu, also eine Lehre von der Selbstoffenbarung der Gottheit als Anthropos, als *Adam Qadmon*, oder Urmensch. Mit ihr verbunden war die Thematik der Zweigeschlechtlichkeit des Adam Qadmon, und der Vielzahl seiner Offenbarungspotenzen.

Der allgemein bekannte Mittelpunkt dieser neuen kabbalistischen Vorstellung ist die Selbstoffenbarung der verborgenen, unerkennbaren Gottheit in der Offenbarungsgestalt des *Adam Qadmon*, des göttlichen *Pleroma* von zehn Gotteskräften, oder zehn *Sefirot*. Diese offenbare Gottheit ist in ihrer Zehn-Einheit der Schöpfer der Welt, und der Gott der offenbarten Religion.

Dieser mystische göttlicher Körper, der *Adam Qadmon*, erschuf nun seinerseits auf dem Wege der Emanation die Welt. Und zwar ergoß sich sein kreativer Ausfluß in zwei durchaus verschiedene Bereiche: nämlich zum einem in den *kosmisch-somatischen* Bereich, und zum andern in den *psychischen* Bereich, in den Bereich der menschlichen Seelen. Wesentlich ist nun allerdings: in beiden Bereichen gilt das Gesetz der Ebenbildlichkeit mit dem *Adam Qadmon*:

Das Bild des Menschen ist das Bild der Oberen und der Unteren ... dieses Bild umfaßt die Oberen und die Unteren—so hat der Heilige Alte seine Anordnungen (der Höhe) ... in dieser Gestalt angeordnet.

und:

Die Seele ist der oberen Seele gleichgestaltet (*dmj*) ... [und] die Gestalt des Körpers besteht im oberen Geheimnis.⁴³

Der Mensch ist nun sowohl qua *soma*, als auch qua *psyche imago Dei*!⁴⁴

Also: Der Mensch hat jetzt qua körperlicher Leib wie der gesamte Kosmos Anteil an der kosmischen und somatischen Ebenbildlichkeit mit dem *corpus Divinum*, im Sinne der Mikrokosmosvorstellung. Neu gegenüber Donolo ist nun dabei, daß der Mensch nicht nur im Bilde des Kosmos gestaltet ist, sondern daß der Kosmos und der Mensch zugleich im Bilde des *Adam Qadmon* gestaltet sind.

Weiterhin gilt jetzt, daß der Mensch, im somatischen Sinne, nur als Mann und Frau zusammen Ebenbild des göttlichen Leibes sein kann. Gerade so wie im *Adam Qadmon* gleichfalls das Männliche und das Weibliche in einer Einheit umschlossen sind. Ein Mann ohne Frau ist, somatisch gesprochen, darum nicht *imago Dei*!⁴⁵

Werfen wir noch einen Blick auf die psychische Ebenbildlichkeit des Menschen. Sie besteht zunächst in der Resonanz der menschlichen Seelentriade *Nefesch, Ruach, Neschama*, mit den Gotteskräften, mit *Hesed, Gevura* und *Tif'eret* oder *Bina, Tif'eret* und *Malkhut*.⁴⁶ Außerdem kann die seelische Ebenbildlichkeit im Sohar noch mittels der altmystischen Onomatologie, d.h. der Lehre von den Gottesnamen, beschrieben werden. Und zwar so, daß das *corpus Divinum* zugleich den Namen Gottes repräsentiert. Der *Adam Qadmon* ist eine Offenbarung des Namens Gottes, insbesondere des Tetragrammaton, YHWH. Und eben diesen Namen Gottes hat der Schöpfer in die verschiedenen Stufen der menschlichen Seele hineingegeben, so daß der *Adam Qadmon* und der irdische Mensch gleichermaßen Träger des Gottesnamens sind, beziehungsweise sein können⁴⁷—es besteht also eine onomatologische Ebenbildlichkeit zwischen Gott und Mensch.

Nehmen wir schließlich ein letztes Element der Sohartheologie hinzu, so wird deutlich in welchem Maße die Kabbalisten verstanden, die altrabbinische Hochschätzung des Leiblichen mit den neuen philosophischen Lehren zu verbinden. Ich meine damit die Fähigkeit des Menschen zur mystischen Theurgie, das heißt zur Fähigkeit des Menschen, mittels seines leiblichen Handelns in der Gebotserfüllung, auf das *corpus Divinum* einzuwirken und dort den Yi-

hud herbeizuführen—das heißt, die Einung der Gotteskräfte:

Ich habe ihn [den Menschen] erschaffen ... gemäß der oberen Anordnung, weil der Mensch auf der Erde lebt und er Meine [sefirotsche] Herrlichkeit zubereiten muß. Darum habe ich in ihn Anordnungen wie in der oberen Herrlichkeit gegeben ... All diese oberen Anordnungen gab ich in den Menschen, damit er auf Erden im Bilde der oberen Herrlichkeit sei...⁴⁸

Nach dieser Lehre braucht der Mensch auch seinen Leib, damit er mit ihm, dank der Entsprechung von Mikrokosmos und *corpus Divinum*, theurgisch-sakramentale Handlungen durchführen kann. Der Körper ist also Träger des gesamten, sakramental verstandenen, Toragehorsams, während die Seele den kontemplativen und ekstatischen Part übernimmt.

Hier, in dieser Vorstellung von der doppelten Entsprechung des Menschen und des Göttlichen *Adam Qadmon*, sind die beiden Seiten der imago-Lehre zu ihrer höchsten, wenn auch komplizierten, Blüte gebracht. Denn die Kabbalisten vermochten mit dieser Lehre sowohl die geistige wie auch die materielle Seite des irdischen Menschen in ein positives Entsprechungsverhältnis zur Gottheit zu bringen.

7. Eine soziologisch-ekklesiologische Spätform der kabbalistischen imago-Lehre aus dem osteuropäischen Hasidismus des 18. Jahrhunderts

Nur um anzudeuten, daß mit diesem Höhepunkt der spekulativen imago-Lehre die Entwicklungsmöglichkeiten der Vorstellung von der Gottebenbildlichkeit noch lange nicht erschöpft waren, will ich zum Abschluß ein relativ junges Beispiel, aus dem osteuropäischen Hasidismus anfügen.

Hier begegnen wir einer Ausformung der Vorstellung von der menschlichen Gottebenbildlichkeit, die in manchem an die ekklesiologisch verstandene *sôma Christou* Lehre des Neuen Testaments erinnert.⁴⁹ Wir finden diese gemeindetheologische Ausformung der imago-

Lehre schon bei dem ersten hasidischen Autor, dem getreuesten Schüler des Gründers der Bewegung, des Ba'al Schem Tov, nämlich bei Jakob Josef aus Polna'a (gest. 1782).

Jakob Josef folgt in seiner Theologie zunächst der kabbalistischen Tradition, hebt aber einen besonderen Akzent der kabbalistischen Gottesvorstellung hervor, nämlich die Aussage, daß im göttlichen Pleroma sich widersprechende Gegensätze in absoluter Einheit verbunden sind. Etwa die Gegensätze von Gottes strafender Gerechtigkeit einerseits, und von Gottes erbarmender Liebe andererseits. Nach dem kabbalistischen Entsprechungsgesetz, ziehen sich solche Gegensätze durch die gesamte Schöpfung, z.B. als Himmel und Erde, oder im Menschen als Materie und Form, oder als Materie und Geist.⁵⁰

In allen diesen Fällen wird nun, nach Jakob Josefs Auffassung, die Gottebenbildlichkeit nur gewahrt, wenn die gegensätzlichen Pole, wie in der Gottheit selbst, in einer Einheit zusammengehalten werden. Die gegensätzlichen Pole sollen nicht aufgelöst werden, sondern sich in einer Einheit verbinden. Da wo die Gegensätze zur Einheit verbunden sind, da ist imago Dei!

Die Besonderheit und das wirklich Neue bei Jakob Josef ist nun, daß er dieses Gesetz von den gegensätzlichen Polen auch in der Gesellschaft wirksam sieht. Hier in der menschlichen Gesellschaft sieht Jakob Josef folgende Pole: Auf der einen Seite den geistlichen Menschen, der sich dem Göttlichen zuwendet, und auf der anderen Seite die Materie-Menschen, die Masse, die nach dem dinglichen und Materiellen der Welt strebt.

Die geistlichen Menschen sind, nach Jakob Josefs Auffassung, die religiösen Führer, also die hasidischen Rebbes und Zaddikim, während ihre Gemeinde aus Materiemenschen besteht. Erst, wenn diese beiden Pole, die Geistmenschen und die Materiemenschen, als Gemeinde in einer Einheit verbunden sind, können sie, als Gemeinde, die imago Dei sein. Die Gemeinde als Leib, deren Seele der Zaddik ist, gleicht dem mystischen Leib der Gottheit:

Wenn [die Menschen] Gerechte (*Zaddikim*) genannt werden, sind sie ein Mensch, denn

dann vereinen sie sich in ihrer Wurzel, welches das *Zelem Elohim* ist. Denn obgleich es da zehn verschiedene Eigenschaften gibt, sind sie doch alle eine Einheit, ein einziges *Zelem*.

So auch der Mensch: Obwohl der eine aus der Wurzel der Huld (*hesed*) und der andere aus der Strenge (*gevura*) etc. stammt, sind sie doch allesamt die Einheit eines *Zelem*, wie es heißt: "Im *Zelem Elohim* schuf er den Menschen" ...

[so auch] wenn die beiden Teile, die Materie-Leute von den Form-Leuten getrennt sind, dann "öffnet die Scheol ihr Maul ohne Grenze" (Jes 5,14) ... nicht aber, wenn sie Frieden miteinander schließen, der Zaddik, der 'lebendig' genannt wird und der sich selbst im Feuer der Entflammung des Herrn mit Tora und Gottesdienst erwärmt ... und die Materie-Leute, die erkaltet sind im angelehrten Gesetz, mit erstorbenem Glied und in Trägheit ... wenn die beiden zusammenkommen, dann werden beide durch die Einheit vor dem Gehinnom bewahrt ...⁵¹

Diese theologische Gemeinlehre, nach welcher der Zaddik und die Materieleute als das eine *Zelem* Mensch zusammengehören und aufeinander angewiesen sind und erst so zum *Zelem Elohim* werden, war sicherlich einer der Gründe für den erstaunlichen Erfolg der hasidischen Bewegung in Osteuropa.

Damit will ich meinen kurzen Gang durch die jüdischen Entfaltungen der imago-Lehre beschließen. Ich glaube, diese wenigen Beispiele genügen, um zu zeigen, welche dynamische Kraft die Lehre, von der Gottebenbildlichkeit des Menschen auch in der jüdischen Tradition entfaltet hat. Mir scheint, die imago-Vorstellung ist, wie in der Vergangenheit, so auch in der Zukunft geeignet, kreatives theologisches Denken anzuregen. Sie kann helfen, das ganz und gar zentrale theologische und religiöse Problem zu beschreiben, nämlich die Beziehung von Gott und Mensch.

ANMERKUNGEN

1. A. Jellinek, *Ginze Hokhmat ha-Qabbala*. Leipzig (Neudruck Jerusalem 1968/9), S. VII.
2. *Das Wesen des Judentums*, Berlin (1921), S. 165.
3. Erschien 1960.
4. *Between God and man*, ed. F.A. Rothschild, S. 233-241.
5. *Das Wesen des Christentums*, Stuttgart (1978), I,5, S. 95.
6. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Leipzig 1817, S. 39; nach Feuerbach, aaO, 1,3, S. 87.
7. Stuttgart 1963, S. 112. So auch A.J. Heschel, aaO, S. 235.
8. Vgl. M. Idel, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, Albany (1988), S. 89ff; Gershom Scholem, Eine kabbalistische Erklärung der Prophetie als Selbstbegegnung, *MGWJ* (1930), S. 285-90; derselbe, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*, Frankfurt (1973), S. 251; Y. Tishby, *Mishnat ha-Zohar*, Jerusalem (1970/1-81/2), II, S. 92f.
9. *Midrasch Tanhuma*, Jerusalem (1973), bereshit §7, S. 8a; auch die eschatologische Gottebenbildlichkeit des Menschen wird in der Gerechtigkeit und im Gehorsam gegen das Gottesgebot bestehen, so *Bereshit Rabbati*, ed. Albek, Jerusalem (1940; Neudruck 1966/7), S. 18.
10. *Targum Onqelos* Gen 3,5.22; *Targum PsJonatan* Gen 3,5; *MTadsche Bet ha-Midrash*, A. Jellinek, Jerusalem (1967), III, S. 169.
11. *PsJ* Gen 1,27.
12. Ähnlich A.Y. Heschel aaO, S. 234: "This is a conception of far reaching importance to Biblical piety. What it implies can hardly be summarized. Reverence for God is shown in our reverence for man. The fear you must feel of offending or hurting a human being must be as ultimate as your fear of God. An act of violence is an act of desecration. To be arrogant toward man is to be blasphemous toward God ... And yet, Jewish tradition insisted that not only man's soul but also his body is symbolic of God. This is why even the body of a criminal condemned to death must be treated with reverence ...", *ibid.*

13. Ebenbildlichkeit zur Begründung des 1: Tötungsverbot: *ShemotR* 30.16 (S. 54d); *BereshitR* (Albek I, S. 326); *Tosefta Jeb* 8,4 (S. 250); *Bavli Jeb* 63b; *Mekhilta* Jitro ba-hodesh 8 (S. 233); *Midrasch ha-gadol* I, S. 184; *Midrasch Aggada* (Buber, S. 22). 2. zur Erhaltung der menschlichen Spezies durch Fruchtbarkeit: *BerR* 34,6 (I, S. 326); *TJeb* 8,4 (S. 250); *bJeb* 63b. In *bMQ* 15b (Bett umstürzen beim Tode); *DevR* 4,4 (S. 216a) (Engel schützen die Ikone); *bShab* 50b + Raschi (Baden des Körpers); *BerR* 8,9 (Albek, S. 63). Der "Mensch" entsteht nur aus der von Gott geheiligten Ehe und die Ebenbildlichkeit bezieht sich auf diese drei, Gatte und Gattin und Gott, darum in 'unserem' Bilde! [Hier ausgelassen sind die Stellen über die Herrlichkeit des Protoplasten, die Relikte der Gnosis und deren Abwehr darstellen: *Tanhuma tazria* §8 (S. 19b) = *Tanhuma Buber tazria* §10 (S. 19a); *BerR* 8,10 (S. 63); *Tanhuma pequde* §2 (S. 132a); *MQoh* 6,10, *mah se hayah*; *PRE* 11 (S. 28a); *MZuta* (S. 107); *bBB* 58.]
14. *PsJ* Gen 1,26.27.
15. *BerR* 8,12 (S. 65); *BemR* 16,24 (S. 71a); *DevR* 11,3 (S. 118d).
16. *Ber Rbti* 1,27 (S. 19), und vgl. *PesR* 11 (Friedmann, Wien 1880, S. 46b). Nach *ShemR* 32,1 (S. 118) hatte Israel am Sinai vorübergehend wie Adam das ewige Leben. Weniger erheblich erscheint mir die gelegentliche Erklärung des *Zelem Elohim* als 'Ebenbild der Engel', d.h. daß der Mensch nicht dem Bild Gottes, sondern nur den Engeln gleiche. Dies um so mehr als einer der wesentlichen Belege dafür, die Diskussion zwischen Akiba, Papus und den Weisen, nicht eigentlich die Frage der Ebenbildlichkeit verhandelt, sondern die Frage der Gerechtigkeit des göttlichen Gerichtes, nämlich ob es einen ihm ebenbürtigen gäbe, der seiner Entscheidung widersprechen könne; *Mekh beshallah* (S. 112); *PesR* S. 192a; *ShirR* 1,9 (S. 20b); *BerR* 20,4 (S. 200).
17. *Ber Rbti* 1,26.27 (S. 18f).
18. Kol 3,9f; Eph 4,22-24; und vgl. J. Jervell, *Imago Dei*, S. 243.334.
19. Diese Auffassung vertrat noch A.Y. Heschel in seiner 1958 gehaltenen Rede 'What is man': "The Idea of man having been created in the image of God was interpreted, it seems, not as an analogy of being but as an analogy of doing. Man is called upon to act in the likeness of God. As He is merciful be thou merciful"; aaO, S. 237. Und vgl. Grözinger, *Middat ha-din* und *Middat ha-rahamim*. *FJB* 8 (1980); A. Marmorstein, *The Imitation of God in the Haggada*, in: *Studies in Jewish Theology*, London (1950).
20. Zum *Schi'ur Qoma* vgl. M. Gaster, *Das Schiur Qomah*, *MGWJ* (1982), jetzt in: *Studies and Texts*, New York (1971); M.S. Cohen, *The Shi'ur Qoma*, New York (1983); derselbe, *The Shi'ur Qomah: Texts and Recensions*, Tübingen (1985); I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkawah Mysticism*, Leiden (1980).
21. Vgl. K.E. Grözinger, *Ich bin der Herr, dein Gott*, Frankfurt (1976), S. 145; J. Maier, *Das Gefährdungsmotiv bei der Himmelsreise in der jüdischen Apokalyptik und Gnosis*, *Kairos* 5 (1963), S. 18-40; K.E. Grözinger, *Musik und Gesang in der Theologie der frühen jüdischen Literatur*, Tübingen (1982), S. 308ff; derselbe, *Singen und ekstatische Sprache in der frühen jüdischen Mystik*, *JSJ* 11 (1980), S. 66-77.
22. Vgl. K.E. Grözinger, *The Names of God and the Celestial Powers. Their Function and Meaning in the Hekhalot Literature*, in: *Early Jewish Mysticism, Jerusalem Studies in Jewish Thought* 6, 1-2 (1987), S. 53-69; deutsche Version in: *Frankfurter Judaistische Beiträge* 13 (1985), *Die Namen Gottes und der himmlischen Mächte* ...
23. G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition* New York (1965).
24. *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, hrsg. von Peter Schäfer, Tübingen (1981).
25. Vgl. G. Scholem, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*, Frankfurt (1973), S. 14.
26. *Bate Midraschot*, ed. S. Wertheimer, Jerusalem 1967/8; K.E. Grözinger, *Musik und Gesang in der Theologie der frühen jüdischen Literatur*, Tübingen (1982), S. 311.
27. Vgl. Anm. 21.
28. *Emunot we-Deot*, II, c. 8; Übersetzung J. Fürst, Leipzig 1845, Neudruck Hildesheim 1970, S. 160 §28; Ausgabe und hebr. Übersetzung von J. Qappah, Jerusalem 1969/70, S. 96f; Übers. Ibn Tibbon, ed. J. Halevi Qitover, S. 48a.
29. Op.cit. II, C 9; Fürst S. 162; Qappah, S. 98; Ibn Tibbon, S. 48.
30. II, 9; Fürst, S. 164; Qappah, S. 99; Ibn Tibbon, S. 48b.
31. *Hovot ha-Levavot, Sha'ar X*, cap. 1; ed. M.E. Stern, Wien (1856).
32. Moses Ben Maimon, *Führer der Unschlüssigen*, Übersetzung von A. Weiss (1923) Hamburg (1972), S. 88; Übers. Ibn Tibbon, Jerusalem (1959/60), S. 12b.
33. Op.cit. S. 28; Ibn Tibbon, S. 12bf.
34. *Mishne Tora, Hilkh, Yesode Tora* 4, 8-9.
35. Vgl. *Sohar Hadasch*, S. 10c.16b.10a.
36. *Soh. had.*, S. 16b.10c; *Sohar* I, S. 113a.125b.

37. Vgl. entsprechend Mosche de Leons *Ha-nefesch ha-hakham*, Basel 1607/8, S. 2c col. c: "Der [Teil des] Menschen, welcher das Geheimnis der oberen Form [= Seele] ist, er ist *zelem elohim*, der Körper aber, der das äußerliche Gewand ist, er ist *demut* (Ähnlichkeit) dieser Welt".
38. Vgl. *Sohar* I, S. 121a; und *Soh. had.*, S. 21c; *Sohar* I, S. 121c.
39. Vgl. K.E. Grözinger, Theosophie, Historiosophie und 'Anthroposophie' des Kabbalisten Azriel aus Gerona, *FJB* 14 (1986), S. 111–151.
40. "Und so wie der Mensch ein klein wenig Gott gleicht [siehe dazu unten], so gleicht der Bau seines Körpers der ganzen Welt", S. 8.
41. *Op.cit.*, S. 7f.
42. S. 6. Die Leiblichkeit des Menschen hat nach Donolo noch die weitere gottgewollte Funktion, den Menschen um ein Geringes von Gott zu unterscheiden.
43. *Sohar* III, S. 141b; 140a; und siehe M. Idel, *Kabbalah, New Perspectives*, New Haven (1988), S. 112ff.
44. Siehe J. Tishby, *Mischnat ha-Sohar*, Jerusalem (1970/1), I, S. 156.114.146.
45. Vgl. Tishby, *op.cit.* I, S. 158; und *Sohar* III, S. 290.
46. Tishby, II, S. 13f.15; *Sohar* I, S. 206a. II, S. 142a.155a–b.
47. *Soh. had.*, S. 78c.
48. *Sohar* II, S. 155a.
49. Vgl. Jervell, S. 243.
50. Vgl. K.E. Grözinger, Artikel 'Judentum-Chasidismus' in: *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin Bd. 17, S. 383f.
51. *Ketonet, Pasim*, ed. G. Nigal, Jerusalem (1984/5), S. 283f.