



Universität Potsdam

Karl Erich Grözinger

Reuchlin und die Kabbala

first published in:

Reuchlin und die Juden / hrsg. von Arno Herzig ... - Sigmaringen :
Thorbecke, 1993, S. 175 - 187

ISBN: 3-7995-6029-7

Postprint published at the Institutional Repository of the
Potsdam University:

In: Postprints der Universität Potsdam : Philosophische Reihe ; 13

<http://opus.kobv.de/ubp/volltexte/2008/1865/>

<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:kobv:517-opus-18657>

Postprints der Universität Potsdam
Philosophische Reihe ; 13

Reuchlin und die Kabbala

KARL E. GRÖZINGER

Hundert Jahre nachdem Johannes Reuchlin sein wissenschaftliches Werk vollendet hatte, war der von ihm hinterlassene Eindruck auf die europäische Wissenschaft und das europäische Denken so nachdrücklich, daß er – liebe- oder vorwurfsvoll – einmal ›Rabbi Capnion‹ genannt wurde. Und wirklich – so meint Joseph Blau in seiner Darstellung der christlichen Kabbala – habe Reuchlin der hebräischen Literatur mehr gedient als mancher ordentliche Rabbiner¹. Ähnlich hat Gershom Scholem, der Begründer der modernen Kabbalaforschung, anlässlich der Entgegennahme des Reuchlin-Preises der Stadt Pforzheim im Jahre 1969 Reuchlin gerühmt, mit dem er die wissenschaftliche Erforschung der jüdischen Kabbala beginnen läßt². Einschränkend läßt Scholem indessen diese Auszeichnung erst für Reuchlins zweites Buch zur Kabbala gelten, für ›De arte cabalistica‹. Und in der Tat hat Reuchlin vom Erscheinen seines ersten kabbalistischen Werkes ›De verbo mirifico‹ von 1494 bis zum Erscheinen der ›Ars cabalistica‹ im Jahre 1517 beachtliche Fortschritte in seiner Kenntnis der Kabbala gemacht.

Hatte Reuchlin es bei der Niederschrift von ›De verbo mirifico‹ noch nicht vermocht, die richtige Reihenfolge der klassischen Zehn Sefirot (Gotteskräfte) aufzuzählen, so konnte er bei der Ausarbeitung seines zweiten Buches auf eine ausgedehnte Lektüre kabbalistischer Texte zurückgreifen, die er auch in großem Umfang im hebräischen Original zitiert. Ich werde mich bei meinen Überlegungen darum auf den gereiften Reuchlin beschränken und den Anfänger beiseite lassen.

Die kabbalistischen Texte, die Reuchlin bei seiner Ausarbeitung der ›Ars cabalistica‹ zu Gebote standen, von denen sich viele in der von Gershom Scholem identifizierten Quelle Reuchlins, dem Codex Halberstam, fanden³, gehörten ganz unterschiedlichen kabbalistischen Schulen an. Reuchlin waren diese Unterschiede nicht entgangen, und er erwähnt auch die schon vom Grafen Pico della Mirandola zitierte Unterscheidung zwischen einer theosophischen Kabbala, das heißt der Kabbala von den Zehn Sefirot, und einer Kabbala der Gottesnamen⁴. Im übrigen weist Reuchlin wiederholte Male auf voneinander abweichende Auffassungen verschiedener Kabbalisten hin. Alle diese Unterschiede hindern indessen Reuchlin nicht, seine eigene Kabbala, die er in ›De arte cabalistica‹ von dem Frankfurter Juden Simon vortragen läßt, eklektisch aus den verschiedenen Texten zusammenzustellen. Mit einem

1 JOSEPH L. BLAU, *The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance*, New York 1944, S. 41.

2 GERSHOM SCHOLEM, *Judaica 3. Studien zur jüdischen Mystik*, Frankfurt a. M. 1973 (1970), S. 247ff.

3 G. SCHOLEM, *Judaica 3* (wie Anm. 2), S. 251 und DERS., *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Zürich 1960, S. 248, Anm. 42. Die Kenntnis dieser Handschrift durch Reuchlin (oder einer mit ihr verwandten, vgl. MOSHE IDEL, *Studies in Ecstatic Kabbalah*, Albany 1988, S. 54) wird neben der verballhornten Lesung ›Tedacus Levi‹ von einem auch nur flüchtigen Vergleich der Handschrift mit den bei Reuchlin genannten Werken bestätigt. Die Liste im ersten Buch von ›De arte cabalistica‹ (XVIII, S. 92ff.) folgt stellenweise sogar der Reihenfolge der Handschrift.

4 Vgl. CH. WIRSZUBSKI, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Cambridge, Mass./London 1989, S. 63.60: *scientia sefirot, scientia semot*. Die Quelle dieser Unterscheidung, Abraham Abulafias Brief ›we-zot li-Jehuda‹, ist gleichfalls im Codex Halberstam vertreten.

derartigen Eklektizismus fällt er allerdings nicht aus dem Rahmen der jüdischen Kabbalisten selbst, die sich ihrerseits allerlei Gedanken und Versatzstücke von durchaus gegensätzlicher Provenienz bedienten und in ihre eigenen Systeme einfügten – sofern sie ein solches hatten.

Ich kann hier nicht all den einzelnen Motiven und Traditionen nachgehen, die Reuchlin in seiner Darstellung verwertet, sondern will versuchen, einige Grundgedanken herauszustellen, die Reuchlins Auswahl aus den ihm vorliegenden Texten sowie seine Akzentsetzung bestimmten und den roten Faden seiner Sicht der Kabbala bildeten. Dieser rote Faden in Reuchlins Darstellung der Kabbala ist, wie sich später noch herausstellen wird, offenbar von Reuchlins eigenen Grundanschauungen geprägt, und sie sind es auch, die das Gerüst für den Aufbau seines Buches bilden.

Die Reuchlin bekannten kabbalistischen Systeme und deren selektive Rezeption in ›De arte cabalistica‹

Werfen wir zunächst einen Blick auf die Reuchlin bekannt gewordenen kabbalistischen Systeme, um dadurch eine klarere Einsicht in seine geplante und behutsame Auswahl aus den verschiedenen jüdischen Traditionen zu gewinnen. Insgesamt lassen sich fünf kabbalistische Grundsysteme unterscheiden, von denen Reuchlin aufgrund seiner Quellen Kenntnis hatte.

Die gnostische Kabbala⁵

Die erste, auch dem heutigen Leser bekannteste Form der Kabbala, die Reuchlin mehrfach erwähnt, ist die im wesentlichen gnostisch geprägte Frühform der Kabbala des ›Sefer ha-Bahir‹⁶ (›Liber Bahir‹). Diese gnostische Kabbala hat den folgenden Generationen das System der Zehn Gotteskräfte oder Sefirot vererbt. Im ›Sefer ha-Bahir‹ werden die Zehn Sefirot in durchaus mythologischer Redeweise beschrieben, als Personen beiderlei Geschlechts. Diese mythisch-agnostische Grundtendenz, verstärkt durch einen ausgeprägten Dualismus, wurde von den kastilischen Kabbalisten Isaak und Jakob ha-Kohen sowie von Todros Abulafia fortgeführt. Sie alle waren Reuchlin bekannt, letzterer als der verballhornte Tedacus Levi⁷. Der mythologische Dualismus dieser provençalisch-kastilischen Schule hat schließlich auch das kabbalistische Hauptwerk des 13. Jahrhunderts, den ›Sohar‹, geprägt⁸, dessen zentrale Bedeutung Reuchlin erkannte, wiewohl er ihn in der ›Ars‹ nur nennt, nicht aber zitiert.

5 Zu allen im folgenden genannten kabbalistischen Traditionen vgl. GERSHOM SCHOLEM, Ursprung und Anfänge der Kabbalah, Berlin 1962; DERS., Kabbalah, Jerusalem 1974; DERS., Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Frankfurt a. M. 1967 (Zürich 1957), und deren Erweiterung in dem Buch von JOSEPH DAN, Gershom Scholem and the Mystical Dimension of Jewish History, New York/London 1988; MOSHE IDEL, Kabbalah. New Perspectives, New Haven/London 1988; eine Anthologie der vorsoharischen Kabbala: The Early Kabbalah, hg. und eingel. von JOSEPH DAN, übers. von R. L. KIENER (= Classics of Western Spirituality), New York/Mahwah/Toronto 1986.

6 Vgl. GERSHOM SCHOLEM, Das Buch Bahir, Darmstadt 1970 (Leipzig 1923), und insbes. DERS., Ursprung (wie Anm. 5).

7 Vgl. G. SCHOLEM, Judaica 3 (wie Anm. 2), S. 252.

8 Vgl. J. TISHBY/F. LACHOWER, The Wisdom of the Zohar, 3 Bde., Oxford 1989.

Die Platonisierung altjüdischer Kosmologie und Angelologie

Eine von der genannten dualistisch-mythologischen Konzeption abweichende Schule der frühen Kabbala, die Reuchlin mehrfach zitiert, repräsentieren die um das ›Sefer ha-Iyyun‹ gruppierten Texte. Bei Reuchlin sind sie vertreten durch das ›Buch Iyyun‹ (›Liber speculationis‹) selbst und durch die Auslegung der 32 Wege der Weisheit⁹. Diese Textgruppe, die in das beginnende 13. Jahrhundert gehört, trägt die typischen Züge der Anfänge und des Übergangs. In den Texten dieser Gruppe werden Elemente der altjüdischen Himmelfahrts- und Hallenmystik, die altjüdische Angelologie und Kosmologie mittels der Vorstellungen des damals verbreiteten Neoplatonismus neu gedeutet. Zentral ist dabei die Lehre von der Emanation mit ihren abgestuften Hypostasen. Sie werden in der Iyyun-Literatur mit dem altjüdischen kosmologischen und angelologischen Inventar identifiziert. In den Iyyun-Texten herrscht noch weitestgehende terminologische Pluralität. Dieser Begriffspluralismus dient nicht zuletzt dem Ziel, die überkommenen altjüdischen Traditionen allesamt dem neuen Welt- und Gottesbild einzufügen. Dies geschah wahrscheinlich zugleich in Form einer mystisch-meditativen Disziplin. Dabei wurde die Vielfalt der alten Vorstellungen und der zahlreichen himmlischen Personen meditativ miteinander identifiziert und so zum Jichud, das heißt zur mystischen Einheit, gebracht¹⁰.

Die Platonisierung der gnostischen Sefirotlehre

Eine solche platonisierende Neudeutung früherer Konzeptionen wurde sodann insbesondere von der Geronenser Kabbalistenschule auf das vom ›Buch Bahir‹ überkommene System der Sefirot übertragen. Hier wird das ursprünglich gnostische System der Zehn Sefirot im Sinne der platonischen Emanationslehre gedeutet, und die platonischen Emanationshypostasen werden mit den Sefirot identifiziert. Sachlich gehören zu dieser Schule neben Asriel aus Gerona¹¹ der Torakommentator Nachmanides und vor allem der bei Reuchlin oft genannte späte Joseph Gikatilla (bei Reuchlin als Joseph ben Carnitol)¹² mit seinen beiden Werken ›Scha'are Ora‹ und ›Scha'are Zedek‹, also ›Porta lucis‹ und ›Porta justitiae‹. Ein weiteres zentrales Element dieser platonisierenden Sefirotlehre ist die Theurgie, das heißt die Fähigkeit des Menschen, mit den Mitteln der Liturgie, des Ritus und der Kontemplation auf die göttliche Welt der Sefirot einzuwirken – nicht zuletzt zum eigenen Vorteil¹³.

9 Vgl. vor allem G. SCHOLEM, Ursprung (wie Anm. 5); M. W. VERMAN, Sifrei ha-Iyyun, Diss. Harvard 1984; The Early Kabbalah (wie Anm. 5); u. vgl. zum ›Sohar‹ bei J. TISHBY/F. LACHOWER, Wisdom (wie Anm. 8).

10 Dazu vgl. KARL E. GRÖZINGER, Handling of Holy Traditions as a Path to Mystical Unity According to the Kitve ha-Iyyun, Vortrag beim Kongress der EAJS (European Association of Jewish Studies) in Troyes 1989, erscheint im Kongreßband.

11 Zu ihm vgl. KARL E. GRÖZINGER, Theosophie, Historiosophie und ›Anthroposophie‹ des Kabbalisten Azriel aus Gerona, in: Frankfurter Judaistische Beiträge 14 (1986), S. 111–151; G. SCHOLEM, Ursprung (wie Anm. 5); The Early Kabbalah (wie Anm. 5).

12 Vgl. JOHANNES REUCHLIN, De arte cabalistica, Hagenau 1517, Faksimile in der engl. Übersetzung von M. und S. GOODMAN, eingel. von G. L. JONES, Johann Reuchlin on the Art of the Kabbalah, New York 1983, S. 287, LXII; demgegenüber ist der Autor von ›Ginat Egoz‹ bei Reuchlin Joseph aus Castilien bzw. Rabbi Joseph iunior Castiliensis, LIII.

13 Vgl. dazu GERSHOM SCHOLEM, Der Begriff der Kawwana in der alten Kabbala, in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 78, NF 42 (1943), S. 492–518; M. IDEL, Kabbalah (wie Anm. 5).

Die aristotelische Intellektsmystik

Eine von dieser theosophisch-theurgischen Kabbala grundsätzlich verschiedene Konzeption der Kabbala stützt sich auf die mittelalterliche aristotelische Philosophie, wie sie seit Abraham Ibn Daud und vor allem durch Maimonides im Judentum verbreitet wurde. Das charakteristische Kennzeichen dieser aristotelischen Kabbala ist die zentrale Stellung des Intellekts, und zwar des menschlichen wie auch des kosmischen, die beide zusammen das tragende Element für eine unio mystica bilden. In dieser aristotelischen Kabbala steht an Stelle des Systems von den Zehn Sefirot das typische aristotelische Weltbild. In ihm vermittelt zwischen Gott als der prima causa und den himmlischen Sphären ein intelligibler Kosmos von Zehn Separaten Intelligenzen¹⁴. Zuweilen wird das System von den Zehn Separaten Intelligenzen mit dem Sefirotsystem gekoppelt, wie es andeutungsweise auch bei Reuchlin geschieht.

Die aristotelische Kabbala macht sich bei Reuchlin durch seinen Hauptzeugen, den frühen Joseph Gikatilla, mit seinem Buch ›Ginnat Egoz‹ (›Hortus nucis‹) geltend. Gikatilla ist dabei seinerseits von seinem Lehrer Abraham Abulafia¹⁵ abhängig. Beide Autoren, der frühe Gikatilla und Abraham Abulafia, haben außerdem das aristotelische Weltbild mit der altjüdisch-mystischen Lehre vom Alphabet und den Gottesnamen verbunden. In dieser Onomatologie gilt das Alphabet als Entfaltung der göttlichen Macht, oder das Alphabet und die Gottesnamen werden als das Wesen und als die Attribute der Gottheit selbst verstanden¹⁶. Während also die Geronenser Kabbalisten das System der Zehn Sefirot mittels des Platonismus gedeutet hatten, haben Gikatilla und Abulafia die altjüdische Alphabetmystik mit dem mittelalterlichen Aristotelismus verbunden.

Kabbalistische Messiaslehren

Schließlich bleibt hier noch eine letzte Traditionsgruppe zu nennen, die von Reuchlin als Christen mit besonderem Nachdruck zur Mitte seiner eigenen Kabbala gemacht wurde, nämlich die kabbalistische Deutung der Messiasgestalt, insbesondere bei Asriel aus Gerona und Abraham Abulafia¹⁷. Gershom Scholem hat zu Recht darauf hingewiesen, daß in der Kabbala vor Jizchak Luria am Ende des 16. Jahrhunderts das messianische Element keine bedeutende Rolle spielte. Im Zentrum der spanischen Kabbala stand vielmehr die Kosmologie und die Theosophie, nicht aber eine messianische Soteriologie. Dennoch hat Reuchlin mit

14 Vgl. u. a. ISAAC HUSIK, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, New York 1976 (1916); COLETTE SIRAT, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Paris/Oxford 1985, hier weitere Literatur.

15 Zu Abulafia vgl. M. IDEL, *Studies* (wie Anm. 3); DERS., *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, Albany 1988; DERS., *Language, Torah and Hermeneutics in Abraham Abulafia*, Albany 1989.

16 Vgl. KARL E. GRÖZINGER, *Die Namen Gottes und der himmlischen Mächte – ihre Funktion und Bedeutung in der Hekhalot-Literatur*, in: *Frankfurter Judaistische Beiträge* 13 (1985), S. 23–41, engl. in: *Proceedings of the First International Conference on the History of Jewish Mysticism*, Jerusalem 1987, hg. von JOSEPH DAN; S. G. WALD, *The Doctrine of the Divine Name. An Introduction to Classical Kabbalistic Theology*, Atlanta 1988.

17 Vgl. K. E. GRÖZINGER, *Theosophie* (wie Anm. 11); DERS., *Messianic Ideas in Jewish Mysticism*, in: *Nordisk Judaistik* 12 (1991), S. 93–99; JOSEPH DAN, *The Emergence of Messianic Mythology in 13th Century Kabbalah in Spain*, in: *Occident and Orient. A Tribute to the Memory of A. Scheiber*, hg. von R. DAN, Budapest/Leiden 1988, S. 57–68; GERSHOM SCHOLEM, *The Messianic Idea in Judaism*, in: *The Messianic Idea in Judaism*, London 1971, S. 37–48; DERS., *Sabbatai Sevi*, Princeton 1973; zu Abulafia siehe M. IDEL, *Studies* (wie Anm. 3), S. 45 ff.

sicherer Hand die beiden spanischen Kabbalisten ausführlich herangezogen, in deren System der Messias eine wichtige Stelle einnimmt, eben Asriel aus Gerona und Abraham Abulafia. Abulafias und Asriels Messiaslehren sind im Zusammenhang mit der christlichen Kabbala Reuchlins um so bedeutsamer, als sie, wie gesagt, im Hauptstrom der Kabbala, insbesondere im ›Sohar‹, zunächst keine wirkliche Nachfolge gefunden hatten. Diese kabbalistischen Messiaslehren wurden hingegen von den christlichen Kabbalisten um so begieriger in die Mitte ihres Denkens gerückt. – Bevor ich auf diesen Punkt näher eingehe, noch einige grundsätzliche Überlegungen zu Reuchlin.

Reuchlin hatte aufgrund der ihm bekannt gewordenen Quellen der spanischen Kabbala Einsicht in sämtliche der hier skizzierten kabbalistischen Systeme, und er zitiert fast aus allen den einen oder anderen Gedanken, insbesondere im dritten Dialog der ›Ars cabalistica‹. Dennoch ist Reuchlins Auswahl aus diesen ihm vorliegenden Quellen, wie ich schon sagte, gezielt einseitig geblieben, woraus man gewiß für Reuchlins eigenes Anliegen einige Schlußfolgerungen ziehen darf. Die Auswahl Reuchlins aus seinen Quellenvorgaben und die damit verbundenen Akzentsetzungen erweisen Reuchlins Kabbala nicht nur als die Kabbala des Christen. Sie zeigen zum zweiten zugleich einen Gelehrten, der in der wissenschaftlichen Entfaltung des menschlichen Intellekts den Weg zum individuellen Heil sieht. Außerdem – und das erscheint als drittes Anliegen Reuchlins – ist seine Auswahl offenbar von dem humanistischen Ideal geleitet, nach dem die Sprache als das wesentlichste Medium auf dem Wege menschlicher Erkenntnis dient. Es sind diese drei Grundpositionen, welche die Auswahl und die Deutung der hebräischen Kabbala durch Reuchlin wesentlich bestimmen!

Die genannten Anliegen Reuchlins führten in seiner Darstellung zur Ausklammerung oder Zurückdrängung der gnostisch-mythologischen Kabbala, die nur in wenigen Sätzen angedeutet wird. Das System der Zehn Sefirot wird zwar erwähnt, aber weder in seiner mythologischen noch in seiner platonischen Version wirklich dargestellt oder verwertet. So fehlt bei Reuchlin fast völlig auch die mit diesem sefirotischen System verbundene Theurgie, das heißt die Möglichkeit, durch jüdische Riten auf die göttliche Welt der Sefirot einzuwirken, wodurch die Kabbala gerade ihren unverwechselbaren und nicht austauschbaren jüdischen Charakter erhält. Außerdem widerspricht die Geschichtsauffassung des platonisierenden Sefirotsystems dem christozentrischen Kairos-Denken der christlichen Theologie. Das platonisierende Sefirotsystem ist in erster Linie an einer kosmologischen Zustandsbeschreibung interessiert, weniger an einer messianischen Heilsgeschichte. Geschichte ist im sefirotischen Weltbild eher ein zyklisches Schwanken zwischen Vereinigung und Trennung der göttlichen Sefirot, das abhängig ist vom Tun der Israeliten. Die Geschichte ist daher weniger eine Heilsgeschichte mit einem einmaligen messianischen Kairos. Eine solche Geschichtsauffassung konnte den Christen Reuchlin kaum interessieren, denn in diesem sefirotischen Geschichtsbild figurieren vor allem die klassischen Hoch- und Tiefpunkte der traditionellen jüdischen Geschichte als Heils- und Unheilszeiten, die ein Schwanken zwischen Einung und Trennung in der göttlich-sefirotischen Welt markieren.

So wenig wie dieses Geschichtsbild konnte Reuchlin schließlich die platonisierende Neudeutung der altjüdischen Himmelshallen- und Engelwelt interessieren. Demgegenüber bevorzugte Reuchlin in seiner Darstellung der Kabbala jene Kabbalisten, die im mittelalterlichen Aristotelismus verwurzelt waren. Bei ihnen stand im Zentrum des Denkens der Intellekt in seiner anthropologischen wie in seiner kosmologischen Wirklichkeit, der menschliche Intellekt auf der einen Seite und der Weltintellekt, der *intellectus agens*, auf der anderen.

Hier, in dieser aristotelischen Intellektsmystik, wird das individuelle Heil des Menschen auf die Entfaltung des persönlichen menschlichen Intellekts gegründet und in dessen Verbin-

derung mit dem engelgleichen kosmischen Aktiven Intellekt. Ein solcher mystisch intellektueller Heilsweg beginnt etwa bei Maimonides mit dem Studium der Physik und führt über die Metaphysik bis hin zur *prima causa*¹⁸. Der Humanist Reuchlin hat sich außerdem insbesondere von der dem modernen Menschen nur schwer zugänglichen Alphabet- und Sprachmystik angezogen gefühlt, nach welcher die Sprache Ziel und Wesen der Erkenntnis ist, weil die Sprache eben das Wesen von Gott und Welt selber ist. In dieser kabbalistischen Sprachmystik schien ein dem Humanismus entsprechendes Verständnis von Sprache bezeugt zu sein, nach dem die Sprache das geeignetste Instrument und Ziel der Erkenntnis ist. Denn für den Humanisten ist ja, wie es Hermann Gumbel¹⁹ einmal formulierte, *Sprachbeherrschung [...] nicht eine Folge, sondern die Ursache, die Sache Bildung selbst: nicht ein Mittel der Bildung, sondern ihr Wesen und ihre Substanz*. Sprache gilt hier als *Mittel des geistigen Lebens überhaupt*²⁰.

Die letzte Wahl Reuchlins aus der ihm vorliegenden Tradition ist schließlich seinem Christentum zuzuschreiben. Es ist das Betonen der für die spanische Kabbala insgesamt dünn gesäten Aussagen zum Messias als kabbalistischer dramatischer Person. Es war für Reuchlin ein Glücksfall, daß in den ihm zugänglichen Sammlungen kabbalistischer Texte gerade jene beiden Autoren vertreten waren, in deren System der Messias die ihm sonst in der frühen Kabbala nicht eingeräumte Rolle spielte, nämlich Abraham Abulafia und vor allem Asriel aus Gerona. Gewiß, Reuchlin hat die ihm vorliegenden Texte Asriels teilweise mißverstanden sowie verkürzt und verstümmelt wiedergegeben und gedeutet. Dennoch aber war ihm gerade mit Asriel aus Gerona ein wichtiger, sonst nicht mehr zu findender Ausgangspunkt für seine christologische Spekulation gegeben. Einige weitere Motive aus Abulafia und auch aus Jizchak ha-Kohen aus Soria konnten Reuchlin überdies dazu verhelfen, aus dem asrielschen Messias, der nur ein Adam redivivus sein wird, eine intelligible Kraft der Engelwelt oder Gotteswelt zu machen. Die skizzierte doppelte Wahl Reuchlins, die Aufnahme der einen und die Zurückdrängung der anderen Traditionen, läßt seine eigene kabbalistische Konzeption deutlicher ins Licht treten, die sonst unter der Vielfalt der angesprochenen Motive vor allem des dritten Teiles der ›Ars‹ verdeckt zu werden droht.

Reuchlin war eben nicht nur Wissenschaftler, sondern gleichermaßen Botschafter einer gewissen Sicht der Kabbala. Er hat mit seinen drei Dialogen in ›De arte cabalistica‹ ein wohl komponiertes Programm durchgeführt, das ich im folgenden kurz skizzieren will: Im ersten Dialog vor dem Sabbatbeginn führt der Frankfurter Jude Simon seine beiden angereisten Gäste in die Grundzüge der Kabbala ein. Diese Einführung besteht im wesentlichen aus einer Verbindung einer soteriologisch qualifizierten Epistemologie mit der Christologie, mit dem Tenor: Die Erkenntnis führt zur Teilhabe am Heil des Messias, denn der Messias ist das höchste Ziel menschlicher Erkenntnis. Hinzu tritt die weitere Aussage, daß diese Erkenntnis des intelligiblen Messias vor allem eine Erkenntnis des göttlichen Messiasnamens ist. Das bedeutet, daß die erlösende Erkenntnis des Menschen vor allem sprachlicher Natur ist, ein Erkennen der Namen Gottes, welche in der hebräischen Sprache, in deren Alphabet und in der Tora verborgen sind. Reuchlins Jude Simon sagt das selber so, zunächst zur Rolle des Intellekts: *Gott gab den Menschen auf Erden nichts, was sie mehr begehren könnten, als diese*

18 Vgl. MOSES MAIMONIDES, Führer der Unschlüssigen, Übersetzung von ADOLF WEISS, Hamburg 1972 (1924), Buch 3, c.51; Buch 2, c.12.37.

19 Zeitschrift für deutsche Philologie 59 (1934), S. 191, Vom wundertätigen Wort.

20 Ebd., S. 193.

*kontemplative Wissenschaft, denn die Kabbalisten besitzen mehr als alle anderen einen starken Intellekt und fruchtbares Denken, und es gibt nichts, das der Suche nach dem Seelenheil und dem ewigen Leben mehr dient. Dadurch erlangt das Denken des Menschen, soweit die Natur dies erlaubt, jenen gottgleichen Zustand (deificatio), welcher die höchste Seligkeit ist*²¹.

Den Aufstieg des menschlichen Intellekts auf der Leiter der Erkenntnis faßt Simon gegen Ende des ersten Dialogs nochmals so zusammen: Durch die kabbalistische Kontemplation der Tora gewinnen wir die Kraft, aus der trüben Verwirrung zu den einfachen Dingen aufzusteigen – und von den Einfachen zu den Allereinfachsten, vom Verursachten zu den Ursachen und schließlich von der niedrigen Welt zur höheren und von der höheren Welt zum Messias, der das höchste Ziel unseres Denkens ist ...²². Der Weg zu dieser Erkenntnis führt nach Simon schließlich durch die Buchstaben des Messiasnamens, in dem der verborgene Gottesname enthalten ist. Simon sagt dazu: *Durch den Messias gelangen wir zum unerkennbaren Gott. Dahin gelangen wir durch diese heiligen Buchstaben, wie auf der Jakobsleiter ...*²³. Mit dieser Konzeption, in welcher die intellektuelle Entfaltung des Menschen mit der Mystik der Sprache und diese schließlich mit dem messianischen Heil verbunden ist, hat Reuchlin beim christlichen Leser eine *captatio benevolentiae* für die Kabbala gewonnen, welche zugleich als Rechtfertigung all dessen verstanden werden kann, was im dritten Dialog des Buches an wunderlichen, vor allem sprachmystischen kabbalistischen Traditionen vorgeführt wird. In dem Sinne: Da die zum Messias führende Erkenntnis intellektuell und sprachlich ist, ist es berechtigt, ja notwendig, die zunächst vielleicht unverständlichen sprachlichen Geheimnisse der Kabbala mit allem Ernst zu studieren.

Nach dieser zusammenfassenden Betrachtung des ersten Dialoges will ich nunmehr zu einigen dafür wichtigen Details kommen. Ich will versuchen, nochmals eingehender jene jüdischen Traditionen namhaft zu machen, welche Reuchlins Konzeption ermöglichten.

Die kabbalistischen Gewährsmänner für Reuchlins Deutung der Kabbala

In seiner Darstellung der Anthropologie folgt der Kabbalist Simon zunächst den nichtkabbalistischen jüdischen Aristotelikern, nämlich der Jehuda Ibn Tibbon zugeschriebenen kleinen Schrift ›Ruach Chen‹ (›Spiritus gratiae‹)²⁴ und Moses Maimonides. In dieser Darstellung der Entstehung menschlicher Erkenntnis definiert Simon das Wesen des Menschen mit dessen Fähigkeit zur intellektuellen Entfaltung²⁵. Diese aristotelische Definition des Menschseins konnte Reuchlin, wie gesagt, aus Moses Maimonides gewinnen. Der Mensch kommt nach Maimonides zum wahren Menschsein durch die Wissenschaft, durch den Aufstieg der Erkenntnis vom Sensiblen hin zu den Separaten Intelligenzen und seiner wachsenden Annäherung an den aktiven Intellekt, also jenes Engelwesen, welches als Formengeber der Materie²⁶

21 JOHANNES REUCHLIN, *De arte cabalistica*, S. 45. Zitate nach dem Faksimile-Abdruck der Ausgabe Hagenau 1517 in der engl. Übersetzung von M. und S. GOODMAN, eingel. von G. L. JONES, *Johann Reuchlin on the Art of Kabbalah* (wie Anm. 12), S. 44, II E.F.

22 Ebd., S. 114f., XIX H.

23 Ebd., S. 117, XX I.

24 Manche halten Jehudas Sohn Samuel oder Jacob Anatoli (13. Jahrhundert) bzw. dessen Sohn Anatolio für den Verfasser; vgl. J. L. BLAU, *Cabala* (wie Anm. 1), S. 50; C. SIRAT, *Philosophy* (wie Anm. 14), S. 231f.

25 J. REUCHLIN, *De arte* (wie Anm. 12), S. 46f., II H; S. 48f., III L.M.

26 Vgl. M. MAIMONIDES, *Führer* (wie Anm. 18), II, c.12.

auch Fürst der Welt genannt wird²⁷. Es sind diese philosophischen Vorgaben, die Reuchlin im ersten Dialog des Buches heranzieht, um die Erlösung des Menschen als individuelles Seelenheil zu konzipieren, als Weg der individuellen Erkenntnis.

Aus der Reuchlin bekannten jüdischen Literatur boten sich zur Beschreibung einer solchen mystisch-intellektuellen Erlösungskonzeption weder die hebräische Bibel noch die talmudische Literatur an – welche sich ja nach Reuchlin nur mit der sensiblen Welt befaßt²⁸ –, aber auch nicht die theosophisch-theurgische Kabbala des ›Sohar‹ und verwandter Schriften, nicht einmal die von Reuchlin häufig genannte Schrift ›Scha'are Ora‹ (›Porta lucis‹). Zur Gestaltung einer solchen individualmystischen Erlösungskonzeption bot sich in erster Linie die aristotelisch-jüdische Tradition an, die im 12. Jahrhundert von Abraham Ibn Daud eingeleitet und dann vor allem von Maimonides durchgesetzt wurde und auch in der kleinen Schrift ›Ruach Chen‹ vertreten wird, die Reuchlin unter dem lateinischen Titel ›Spiritus gratiae‹ führt. Nach dieser Tradition konnte das Menschsein allein durch die Entfaltung des individuellen Intellekts erlangt werden, auf dem Wege der Wissenschaft, welche, wie ich schon sagte, mit der Physik beginnt und mit der Metaphysik abschließt. Ermöglicht wird dieser Erkenntnisfortschritt des Menschen nach der arabisch-aristotelischen Philosophie durch den Einfluß des Aktiven Intellekts, also der Zehnten jener Separaten Intelligenzen, welche als körperlose Wesen zwischen der prima causa, das heißt Gott, und der sensiblen Welt vermitteln und die Himmelsphären bewegen²⁹.

Zur Beschreibung der anthropologischen Seite eines solchen diskursiv-wissenschaftlichen menschlichen Entwicklungsweges mußte sich Reuchlin auf die nichtkabbalistischen philosophischen Texte stützen. Für das mystische soteriologische Ende dieses Weges hingegen, in welchem die Klimax der Erkenntnis als mystische Vereinigung des menschlichen Intellekts mit der Separaten Intelligenz des Aktiven Intellekts verstanden wird, gibt allerdings Maimonides nur noch knappe Andeutungen im 51. Kapitel seines dritten Buches im ›Führer der Unschlüssigen‹, wo er vom Tod im Kusse spricht, das heißt vom Tod in der Ekstase³⁰.

27 Vgl. M. MAIMONIDES, Führer (wie Anm. 18), II c.36, S. 238: *Das Wesen der Prophetie und ihr wahrer Begriff ist die Emanation, welche von Gott durch die Vermittlung der aktiven Vernunft sich zuerst auf das Denkvermögen und dann auf die Einbildungskraft ergießt und dies ist die höchste Stufe des Menschen und die äußerste Vollkommenheit, die bei seiner Art vorhanden sein kann ...*; und S. 242f.: *Und nach diesen Vorbemerkungen wirst du wissen, daß jeder Mensch zur Prophetie befähigt ist, wenn er bei vollkommen gleichmäßiger Verteilung seiner Gehirns substanz vom Beginne seiner Zeugung, im Besitze einer reinen Materie ist [...]. Ein solcher Mensch wird, durch Erziehung und Wissenschaft aus dem Vermögen zur Wirklichkeit gelangt, ein Prophet, wenn die menschliche Vernunft in ihm im vollkommensten Zustande vorhanden ...*; und vgl. I c.30, S. 86; c.41, S. 125.

28 J. REUCHLIN, De arte (wie Anm. 12), S. 96f., XV C.D.

29 Vgl. M. MAIMONIDES, Führer (wie Anm. 18), II c.12; Ruach Chen, c.3.

30 Im dritten Kapitel von Ruach Chen wird die Verwirklichung und Erlösung des Menschen durch den Intellekt so beschrieben: *Der Intellekt des Menschen ist [zunächst] nur der Möglichkeit nach erkennend. Wenn er aber aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit übergeht, dann erfaßt er die von der Materie abstrahierten Formen, sodann steigt er eine weitere Stufe hinan und erkennt das, was die Ursache dafür ist, daß er selbst aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit überführt wurde – nämlich den Aktiven Intellekt, welcher die Ursache seines verwirklichten Intellektes ist. Und das ist die höchste Stufe des menschlichen Intellektes, d. h. die Erkenntnis seines Beginnes, welcher der Aktive Intellekt ist. Solange der Mensch indessen noch an den Körper gebunden ist, kann er nicht das ganze Wesen des Aktiven Intellektes erfassen. Diese vollkommene Erkenntnis, welche das ewige Leben des menschlichen Intellektes ist, wird dem Menschen nach Ruach Chen (wie bei Maimonides) erst nach dem Tode zuteil. Und dies ist die*

Für diesen letzten Teil der mystischen Erlösung war demgegenüber der Maimonides folgende Mystiker Abulafia um so ergiebiger. Hier wird der mystische Akt, die vollendete unio mystica, schon zu Lebzeiten des Menschen als ein Einswerden des menschlichen Intellekts mit dem Aktiven Intellekt beschrieben, was nach Abulafia zugleich eine Einung mit der prima causa, das heißt Gott, in sich schloß³¹. Schon Maimonides hatte die Zehn Separaten Intelligenzen mit den altjüdischen Engeln identifiziert. Abraham Abulafia – wie auch Gikatilla in seinem ›Ginnat Egoz‹ – ging noch einen Schritt weiter und setzte den Aktiven Intellekt mit dem Oberengel Metatron in eins, der gleich dem Zehnten Intellekt als eigentlicher Herr der Welt gelten konnte. Mit der Gestalt des Oberengels Metatron ist seit der altjüdischen Mystik sogleich ein weiterer, hier wichtiger Gedanke verbunden. Die altjüdischen Hekhalotttexte berichten nämlich, daß dieser oberste Herrscher im Himmel kein anderer ist als der zum Himmel entrückte Urvater Henoch – also ein ehemaliger Mensch aus Fleisch und Blut³². Damit ist Henoch-Metatron als Aktiver Intellekt der geeignete Prototyp für jeden intellektualmystischen Menschen. Henoch-Metatron ist der Prototyp für den Menschen, der auf dem Wege der intellektuellen Entfaltung schließlich zu einem Engelwesen, zu einem reinen Intellekt wird, nämlich zum Aktiven Intellekt.

Der Mystiker Abulafia fügte diesem Gedankengebäude noch einen weiteren Stein ein, der dem christlichen Kabbalisten sehr entgegenkommen mußte. Im Gegensatz und im Widerspruch zu sämtlichen älteren jüdischen Messias-konzeptionen kann Abulafia schließlich den Metatron, alias Aktiver Intellekt, mit dem Messias identifizieren³³. Der Messias wurde damit zum ersten Mal in der jüdischen Messiologie zu einer intelligiblen, rein geistigen Größe, zu einem nicht mehr menschlichen überirdischen Engelwesen oder gar zu einem göttlichen Wesen, ein Vorgang, der sich gelegentlich auch in der theosophischen Sefirotlehre nachweisen läßt – etwa wenn Mosche de Leon, der Verfasser des ›Sohar‹, in seiner hebräischen Schrift ›Schekel ha-Kodesch‹ der Zehnten Sefira unter anderen auch den Namen Messias beilegt³⁴ oder wenn der sehr gnostisch denkende Isaak ha-Kohen dem mythologischen Schwert des Satan-Sammael ein mythologisches Schwert des Messias gegenüberstellt³⁵. Ein solcher intelligibler überirdischer Messias wird gelegentlich vom irdischen Messias durch das Epitheton ›oberer‹ Messias unterschieden³⁶. Das Verhältnis des oberen zum irdischen Messias stellt sich nun für Abulafia so dar, daß der auf der Erde lebende Mystiker im prophetischen Zustand der unio mystica mit dem Aktiven Intellekt, das heißt mit Metatron oder dem Messias, eins wird, woraus dann etwa Abulafia für sich selbst seine Messianität ableitete³⁷.

So weit nun eine solche mystisch-messianische Konzeption dem christlichen Denker entgegenkommt, hat sie jedoch noch einen entscheidenden Mangel. Denn eine solche mysti-

vollkommene Erlösung: [Und] dies ist der Lohn für den wahrhaften Intellekt, nämlich seine Unsterblichkeit (sein ewiges Sein), nachdem der Körper vergangen ist, und sein Haften am (oder: seine Vereinigung mit dem) Aktiven Intellekt und sein ewiges Bestehen. Und das ist es, was die Schrift sagt: ›sein Preis besteht auf ewig‹, das heißt das, was der Ruhm und Preis des Körpers ist, das wird auf ewig bestehen; nach der Edition D. SLUTZKI, Warschau 1864/65, ND Jerusalem (Levin Epstein), S. 10f.

31 Ausführlich bei M. IDEL, Studies (wie Anm. 3), S. 1ff.

32 Vgl. I. GRUENWALD, Apocalyptic and Merkava Mysticism, Leiden/Köln 1980, S. 191 ff.

33 Vgl. M. IDEL, Studies (wie Anm. 3) und DERS., Mystical Experience (wie Anm. 15), S. 127.

34 Ausgabe von A. W. GREENUP, London 1911, ND Jerusalem 1968/69, S. 90.

35 Vgl. K. E. GRÖZINGER, Messianic Ideas (wie Anm. 17), S. 95; J. DAN, Emergence (wie Anm. 17), S. 62.

36 Sefer ha-Temuna. S. 29b, und M. IDEL, Mystical Experience (wie Anm. 15), S. 176.

37 Vgl. M. IDEL, Studies (wie Anm. 3), S. 15.52.

sche Messiasauffassung ist per definitionem für unzählige Wiederholungen offen. Jeder Mensch, der mit dem intelligiblen Messias eins wird, könnte demnach Messianität für sich beanspruchen. Abulafias Messiasbegriff löst die Messiologie in eine mystische Geschichtslosigkeit auf und taugt daher schwerlich für eine Lehre, in welcher der Messias zugleich eine einzige historische Person sein sollte. In die sich hier auftuende Bresche konnte für Reuchlin nun der andere schon genannte Autor der frühen spanischen Kabbala springen, nämlich Asriel aus Gerona, den Reuchlin eigens ausführlich zitiert, wenn auch das von ihm angeführte Zitat aus Asriel korrumpiert, falsch abgegrenzt und mißverstanden ist. Wichtig ist, daß in der historiosophischen Konzeption von Asriel dem Messias eine klare und eindeutige heilsgeschichtliche Position zugeschrieben wird. Der Messias ist nach Asriel ein kosmischer Erlöser und Adam redivivus. Und damit ist bei Asriel der Messias wiederum nur ein einziger Mensch, wenn auch ein Mensch mit kosmischen Dimensionen.

Laut Asriels Lehre wurde der erste Mensch, der Adam, erschaffen, um ein Ebenbild Gottes zu sein, und zwar indem er gleich Gott eine Dreiheit von Aspekten beziehungsweise eine Dreiheit von Kräften in einer Einheit umfaßt. Diese Dreiheit menschlicher Aspekte kann Asriel beschreiben als Aspekt von Vater, Mutter und Sohn, oder kosmisch ausgedrückt, als göttliche, englische und erschaffene Kraft. Jedoch der erste Mensch war nicht fähig, diese Trinität der Aspekte oder Kräfte in sich als Einheit zu bewahren – und dies war der Sündenfall. Durch diesen Sündenfall ist nach Asriels Auffassung die Einheit im gesamten Kosmos verloren gegangen, und alle Welt fiel von da an unter die Herrschaft der Gegensätze, Gegensätze wie Leben und Tod, gut und böse und so weiter. Die Herrschaft der Gegensätze wird nach Asriel in der Welt dauern, bis der Messias kommt, denn er ist es, der die dem Urmenschen zugeordnete Aufgabe der Einheit zu erfüllen vermag. Und dadurch erlöst der Messias den gesamten Kosmos aus den Gegensätzen und Widersprüchen und führt ihn zurück in die primordiale Einheit. Der Messias wird, wie es auch noch aus Reuchlins Zitat deutlich wird, fähig sein, neben der erschaffenen Kraft die englische und die göttliche Kraft in sich zu vereinen – wird also, wie Reuchlin sagt, die göttliche Kraft in sich umschließen oder göttliche Kraft sein. In der Zeit vor der Ankunft des Messias kann der Mensch nach Asriel diese Einheit nur vorübergehend durch die Theurgie der Liturgie und des Ritus erlangen. Dadurch kann er gleichsam schon in dieser Weltzeit Anteil am Messianischen erlangen – ein Ziel, das, wie wir sahen, bei Abulafia dem intellektsmystischen Akt vorbehalten ist³⁸.

Aus der Verschmelzung der intellektsmystischen Konzeption Abulafias mit der heilsgeschichtlichen Konzeption Asriels konnte Reuchlin zu der Lehre gelangen, die sein Kabbalist Simon im ersten Dialog vorträgt und die sich zusammengefaßt so formulieren läßt: In der Geschichte, oder besser, am Ende der Geschichte wird ein Messias auftreten, der die Adamssünde wieder gut macht. Dieser Messias ist nicht nur Mensch, sondern ist als oberer Messias zugleich eine intelligible Größe, eine göttliche Kraft – nach Abulafia der Aktive Intellekt –, ebenso bei Reuchlin. Der einzelne Mensch kann sich nun die Segnungen der messianischen Kraft durch die Entfaltung seines Intellekts persönlich aneignen, durch seine wachsende individuelle Erkenntnis.

Nachdem Reuchlin mittels der Lehren von Maimonides, Abulafia und Asriel seine christlich-intellektualistische Konzeption der Messiologie gewonnen hat, fügt er schließlich

38 Ausführlich dazu bei K. E. GRÖZINGER, *Theosophie* (wie Anm. 11); DERS., *Messianic Ideas* (wie Anm. 17) u. DERS., *Der Mensch als Ebenbild Gottes – im Wandel der jüdischen Tradition*, in: *Nordisk Judaistik* 10,2 (1989), S. 63–74.

das schon genannte linguistische Element ein, welches dann vor allem im dritten Dialog ausführlicher besprochen wird. So vorbereitet, kann er im dritten Teil alle Details der (vor allem aus Gikatilla gewonnenen) Alphabetmystik erörtern. Nach der Besprechung der 32 Wege der Weisheit, einem der Iyyun-Literatur zugehörigen Traditionsstück, sagt Reuchlin: *Es ist ein schwieriger Gegenstand, und es bedarf eines besseren Lehrers und viel harter Arbeit. Aber er hat große Macht, uns zu einem fast ununterbrochenen Verweilen mit den Engeln in der Meditation der höchsten göttlichen Dinge zu ermuntern [...]. Diese enge Verbindung schaffen die Buchstaben, was ihre Aufgabe ist*³⁹.

Für die Verbindung der intellektuellen Entwicklung mit der Alphabetmystik kann sich Reuchlin neben Abulafia auf den frühen Gikatilla stützen, der bei Reuchlin mit dem Werk ›Ginnat Egoz‹ ja reichlich vertreten ist. Denn abweichend von den aristotelischen Philosophen Ibn Daud und Maimonides vollzieht sich nach Abraham Abulafia und seinen Nachfolgern die Entfaltung des menschlichen Intellekts nicht in erster Linie durch die philosophische Spekulation, sondern durch die Erkenntnis der Gottesnamen und die Fertigkeit, sie zu handhaben – durch Gematria, Notarikon und Temura, also den exegetischen Methoden der Kabbala. Die Geheimnisse der Sprache, der hebräischen Sprache, kennenzulernen, muß darum oberstes Ziel eines jeden sein, der die erlösende Erkenntnis anstrebt. Es ist dieser Punkt, in dem der Humanist Reuchlin am deutlichsten zu spüren ist⁴⁰.

In der kabbalistischen Lehre von den Buchstaben und Gottesnamen, so stellt es Reuchlins Kronzeuge Gikatilla in seinem ›Ginnat Egoz‹ dar, steht das Tetragrammaton an oberster Stelle. Der unaussprechliche Gottesname ist das Symbol, oder besser, ist identisch mit dem unerkennbaren Gott, dem Gott vor und über der Schöpfung. Dieser Gott, die prima causa, ist so unerkennbar, wie das Tetragrammaton unaussprechbar ist. Alle übrigen Gottesnamen sowie die Permutationen des Tetragrammaton sind erst mit der Schöpfung entstanden. Sie sind die in die Schöpfung hinausgehenden Wirkungen Gottes. Erst durch die Permutierung und Entfaltung des unbegreiflichen Tetragrammaton zu weiteren Gottesnamen entsteht die Welt. Diese Namen und Worte sind Welt, sind deren Wesen. Bezüglich Gottes selbst sind sie abgeleitete Gottesnamen, philosophisch gesprochen, die ›Wirkattribute‹ Gottes, während das Tetragrammaton allein Gottes Wesen symbolisiert. Die abgeleiteten Gottesnamen repräsentieren also nicht Gottes Wesen, sondern sein Wirken in der Schöpfung.

In den Rahmen dieser Lehre von den Gottesnamen fügt sich Reuchlins Pentagramm nahtlos ein⁴¹. Gemäß dem Denken der kabbalistischen Onomatologie konnte Gott, das Tetragramm, in der Welt nur wirken und in der Welt nur erkannt und hörbar werden, wenn aus dem Tetragramm ein neuer Name hervorgegangen war. Bei Reuchlin lautet das bekanntlich so: Wollte der Unaussprechliche sich in Erbarmen der Welt zuwenden, mußte sein Name zum Wirknamen werden, den Reuchlin durch die in der Kabbala legitime Methode der Gematria gewann: Die Worte ›mit Erbarmen‹ haben denselben Zahlwert wie der Buchstabe Schin. Dieser nach einer weiteren exegetischen Operation zwischen die beiden Hälften des

39 J. REUHLIN, *De arte* (wie Anm. 12), S. 261, LV M, S. 258.

40 JOSEPH GIKATILLA sagt z. B. über die Methode der Gematria, d. h. der Schriftdeutung mittels des Zahlwertes der Wörter: *Auf dem Wege der Forschung mittels der Zahlwerte treten wir ein in die Erkenntnis der intelligiblen Dinge*. Scha'ar be-Be'ur ha-Gematria, Tl. II, S. 409 der Ausg. Jerusalem 1968/69.

41 J. REUHLIN, *De arte* (wie Anm. 12), S. 76f., X Y; S. 112f. XIX E; LXXVIII N, S. 350. Zur Entstehung des Pentagramm vgl. noch CH. WIRZSUBSKI, *Pico della Mirandola's Encounter* (wie Anm. 4), S. 218.

Tetragrammaton eingeführte Buchstabe ergab nunmehr das bekannte Pentagramm JHSWH. Selbst für diesen Vorgang der Einfügung zwischen die beiden Hälften des Gottesnamens konnte sich Reuchlin auf gewisse Präzedenzen berufen. Nach Abulafia ist es ein Zeichen des Messias, die beiden in der Bibel oft getrennt vorkommenden Hälften des Tetragrammaton zusammenzuhalten⁴². Für den Gedanken schließlich, daß gerade der Erlöser einen neuen Gottesnamen offenbart, konnte sich Reuchlin auf den Kommentar des Abraham Ibn Esra zur Offenbarung am Dornbusch berufen, wo es heißt, daß zur Zeit Moses allgemein erwartet wurde, daß der Erlöser einen neuen Gottesnamen offenbaren würde – damals war es der Name EHJE⁴³.

Damit komme ich zum Schluß und will nochmals unterstreichen: Reuchlin erweist sich als geschickter Kabbalist, der es vermochte, anhand der kabbalistischen jüdischen Texte Auffassungen darzustellen, die seiner eigenen humanistisch-christlichen intellektualistischen Auffassung entsprachen. Er hat in seinem ›De arte cabalistica‹ in Anlehnung an die kabbalistische Intellektsmystik die Erlangung des persönlichen Heiles an die jeweilige Entwicklung der menschlichen Erkenntnis gebunden. Er hat gezeigt, daß diese Erkenntnis des Menschen nichts anderes ist als die Erkenntnis Gottes im Namen des Messias oder, wenn auch nur in einer letzten Intuition, in der Erkenntnis der Seele des Messias, wie er an anderer Stelle sagt⁴⁴. Diese Erkenntnis wird schließlich mittels der Namenlehre an die Sprache gebunden, die ja dem Humanisten oberstes Erkenntnismedium war. Mit Hilfe der Lehre Asriels endlich hat Reuchlin vermocht, die mystisch-intellektuell-sprachliche Messologie an die Geschichte zu binden in einem Sinne, wie sie in der christlichen Tradition verstanden wird. Ist einmal diese Erlösungskonzeption entfaltet und deren eminente Bindung an die Sprache als das wesentliche Mittel zur Aneignung des intelligiblen Messias bewerkstelligt, kann Reuchlin im dritten Dialog seines Buches ohne Scheu und Vorbehalte die wunderlichsten kabbalistischen Sprachtheorien vortragen, in dem Wissen, daß er die soteriologische Bedeutung der Sprache und gerade auch der noch unverständlichen Sprache eingehend erwiesen hat.

Reuchlin hat also durch die Kombination verschiedener jüdischer Traditionen und durch eine gezielte Auswahl etwas ganz Neues geschaffen – die christliche Kabbala. Das ganze bewunderungswürdige Unternehmen Reuchlins ist aus der Sicht des Judaisten dennoch in ein unentrinnbares Zwielficht geraten. Auf der einen Seite konnte und wollte anscheinend Reuchlin mit seiner Schrift der jüdischen Kultur und Literatur zu Achtung und Ansehen in der christlichen Umwelt verhelfen, zugleich ist aber in dieser Hilfe ein – wenn auch nicht ausgesprochener – Vorwurf oder gar eine Anklage verborgen.

Die beiden Gesprächspartner des Juden Simon werden nicht müde, die große Weisheit ihres Lehrers Simon und seiner Kabbala zu rühmen, und wer immer die intellektuellen Voraussetzungen Reuchlins teilte, konnte sich einem solchen Lob wohl kaum verschließen. Gewiß hat Reuchlin mit seiner Darstellung der Kabbala für die Juden eine Lanze gebrochen, mag dabei auch der Talmud, wie Joseph Blau vermutete, etwas weniger gut weggekommen sein, weil der Talmud, wie Reuchlin ja sagt, sich nur mit der sensiblen Welt befaßt, während

42 Reuchlin zitiert aus dem ihm vorliegenden Manuskript (Codex Halberstam, S. 12a) selbst das aus der Schule Abulafias stammende Stück des ›Liber Cabalae Hacadma‹, nach welchem die Mission des Messias mit WH und JH beginnt: *hoc nomen est nomen suum integrale*, und durch ihn, den Messias, wird alles vollendet; S. 110f.; XVIII Z; vgl. M. IDEL, *Studies* (wie Anm. 3), S. 54.

43 Ibn Esra zu Ex. 3,13.

44 J. REUCHLIN, *De arte* (wie Anm. 12), S. 116f., XX L; vgl. noch S. 254f., LIII.

die Kabbala lobenswerterweise sich auch dem Intelligiblen zuwendet. Diese Unterstützung der jüdischen Literatur durch Reuchlin mußte jedoch die Juden auf der anderen Seite in eine gefährliche Bedrängnis bringen. Denn wenn die Juden mit ihrer Kabbala letztlich eine kryptochristliche Lehre besitzen, die Offenbarung des Tetragramm im Pentagramm kennen und die besseren Kabbalisten, wie der Frankfurter Kabbalist betont, sogar die Macht des Kreuzeszeichens in der hebräischen Bibel angezeigt finden⁴⁵, so mußte wohl sogleich die Frage folgen, warum die Juden dennoch so verstockt bleiben und Jesu Messianität nicht öffentlich anerkennen⁴⁶.

Vielleicht war es die Erkenntnis solcher Gefahren, welche die Systeme von Abulafia und Asriel aus Gerona in den Hintergrund der weiteren Entwicklung der Kabbala treten ließen, zugunsten jener theosophischen Kabbala, die sehr viel stärker an den jüdischen Ritus und das jüdische Brauchtum gebunden war. Die theosophische Kabbala des ›Sohar‹ und seiner Nachfolger war im Sinne der Tradition viel jüdischer als jene Lehren, die so gefährlich nahe an die Grenze zum Christentum kamen. Aber dies muß vorläufig eine Spekulation bleiben und kann hier nicht meine Aufgabe sein. Es zeigt sich also auch in Reuchlins Aufnahme der Kabbala dieselbe Ambivalenz den Juden gegenüber, die in noch weiteren Beiträgen der Pforzheimer Reuchlin-Tagung sichtbar wurde.

45 Ebd., S. 352, LXXIX.

46 Auch Pico della Mirandola war ja schon der Auffassung, daß ein Kabbalist zwangsläufig mit der christlichen Lehre von der Trinität übereinstimmen müsse; J. L. BLAU, *Cabala* (wie Anm. 1), S. 20f., 22. Picos 5. conclusio der *conclusiones cabalisticæ numero LXXI* (I) *secundum opinionem propriam, ex ipsis hebreorum sapientium fundamentis christianam religionem maxime confirmantes: Quilibet Hebreus cabalista secundum principia et dicta scientiæ cabale cogitur inevitabiliter concedere de trinitate et qualibet persona divina, patre filio et spiritu sancto, illud precise sine additione, diminutione aut variatione, quod ponit fides catholica Christianorum*; nach CH. WIRSZUBSKI, *Mekubbal Nozri kore ba-Tora*, Jerusalem 1977, S. 39; und vgl. auch noch These VII.