

## Quérir un grand peut-être

**T**radition -- so haben neuere geschichts- und religionswissenschaftliche Forschungen dargetan -- entsteht dort und erst dann, wenn ein Bruch erfolgt, ein Verlust eingetreten ist, der in der Folge durch die sublimiert-verfremdete Symbolik der zerstörten, erloschenen oder auch vergessenen Überlieferung kompensiert wird.<sup>1</sup> Auf einer Art mentalem *terrain vague*, das noch Spuren des Vergangenen, doch allenfalls erst vorläufige Markierungen des Zukünftigen aufweist, schlägt die neue Tradition ihre Wurzeln: neue Denkanstöße werden -- nicht selten in pseudoepigraphischer Form -- zu Altem er- oder besser verklärt, dessen Ursprung, wenn nicht ohnehin als göttlich angenommen, sich im Dämmer vorhistorischer Zeit verliert, während gleichzeitig Elemente, Motive und Symbole tatsächlich archaischer Überlieferungen in den Rang rezenter Entdeckungen oder eigenständiger Erfindungen erhoben werden, gleichsam Wert und Würde eines aufgefundenen Schatzes erhalten.

Der ideengeschichtlichen Lokalisierung eines solchen *terrain vague* ist die vorliegende Untersuchung gewidmet. Sie will zur genaueren Kenntnis der Entdeckung und gewissermaßen Besiedlung jener *terra nova incognita* beitragen, von deren Existenz sich in der westeuropäischen Umbruchszeit des ausgehenden 15. und beginnenden 16. Jahrhunderts die Kunde verbreitete: einer spirituellen Brache, die es zu erobern und kultivieren galt, eines theologischen Niemandslandes, das sich als Hort und wahre Heimat den Angehörigen *aller* Religionen darbot -- die *cabala christiana*.

Die -- zunächst immer nur fragmentarische, diffuse und unsichere -- Rezeption der jüdischen Mystik allgemein, der kabbalistischen Tradition *sensu stricto* im besonderen durch christliche Gelehrte vollzog sich vor der dramatisch-unruhigen Kulisse einer im westlichen Europa von allen Ständen und Berufen, Geistlichen und Laien gleichermaßen wahrgenommenen,

---

<sup>1</sup> Aus der Fülle der neueren geschichts- und religionswissenschaftlichen Literatur zitiere ich nur folgende Veröffentlichungen, die mir besonders hilfreich waren: Peter Burke, *Die Renaissance in Italien. Sozialgeschichte einer Kultur zwischen Tradition und Erfindung*, Berlin 1992; Siegfried Wiedenhofer, »Erinnerte Tradition und tradierte Erinnerung in Humanismus und Reformation«, in: Aleida Assmann/Dietrich Harth (Hrsg.), *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*, Frankfurt/M. 1991; Wilfried Barner (Hrsg.), *Tradition, Norm, Innovation. Soziales und literarisches Traditionsverhalten in der Frühzeit der deutschen Aufklärung*, München 1989; Reinhart Herzog/Reinhart Kosselek (Hrsg.), *Epochenschwelle und Epochenbewußtsein*, München 1987; Eric Hobsbawm/Terence Ranger (Hrsg.), *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983; Hermann Bausinger/Wolfgang Brückner (Hrsg.), *Kontinuität? Geschichtlichkeit und Dauer als volkskundliches Problem*, Berlin 1969; last but not least der einer gänzlich anderen Thematik gewidmete, indes auch für meine Überlegungen überaus instruktive Aufsatz von Shulamit Volkov »Die Erfindung einer Tradition. Zur Entstehung des modernen Judentums in Deutschland«, in: Shulamit Volkov, *Das jüdische Projekt der Moderne, Zehn Essays*, München 2001, pp. 118-137.

alle Bereiche des gesellschaftlichen und kulturellen Lebens umfassenden Krise: diese manifestierte sich zum einen im Unbehagen am praktizierten religiösen Kultus und schmerzlich empfundenen Ungenügen am bisher üblichen Verständnis der christlichen Lehre, deren Vermittlung und Auslegung, um sich mit scharfer Kritik an dem in seiner übergroßen Mehrheit und in jeder Hinsicht als verdorben und daher unglaubwürdig beurteilten Klerus zu verbinden, wobei sich schlechterdings alle gut, d. h. im Interesse der Einheit und Reinheit der römisch-katholischen Kirche gemeinten Vorschläge zur Behebung der mißlichen Lage nicht als entlastende Ventile erwiesen, sondern den Druck weiter erhöhten.<sup>2</sup>

War die westliche Christenheit insgesamt von Glaubens- und Gewissensnot betroffen, so trat -- zum anderen -- für die Intelligenz im weitesten Sinn des Wortes eine Verschärfung der Situation noch dadurch hinzu, daß sich innerhalb weniger Jahrzehnte der erosionsartige Verfall der scholastischen Gelehrsamkeit vollzog und die Frage, was denn Wissen sei, neu gestellt, neu beantwortet werden mußte. Nicht, daß man das alte Curriculum in toto verwarf -- aber es stand unvermutet in einem neuen Kontext, wobei einerseits alte, d. h. in Vergessenheit geratene oder bis dato als obsolet geltende Überlieferungen in den Fächerkanon aufgenommen, andererseits alte, d. h. als gesichertes Wissen anerkannte *scientiae et artes* in eine Vielzahl neuer Disziplinen unterteilt wurden. Mit dieser Erweiterung oder besser: Verfeinerung der Wissenschaften begann ein dynamischer Prozeß, der -- was anfangs wohl weder abzusehen noch auch immer intendiert war -- eine Vielzahl neuen, anderen Wissens generierte, das unversehens nicht mehr überblickt und beherrscht werden konnte. Ebenso unvermittelt brach -- den just in Übergangs- und Boom-Zeiten rasch und auf unsicherem Fundament errichteten Gebäuden vergleichbar -- die Konstruktion des neuen Wissenskanons unter der Last seiner unzähligen Disziplinen zusammen, die, sollte das Ganze nicht als Ruine stehenbleiben, als versprengte Bruchstücke anders kombiniert und verfugt wiederum zum Ensemble verbunden wurden.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Meines Wissens handelt es sich hier um ein Phänomen, das in dieser Form der orthodoxen Ostkirche -- schon aufgrund ihrer gänzlich anderen Struktur und theologisch begründeten Verfassung -- durchaus unbekannt ist. Wohl gab es immer wieder krisenhafte Erscheinungen in einzelnen Bereichen, häufig mit sektiererischen, schwärmerischen Bewegungen verbunden, doch kam es in vergleichbaren prekären Situationen nie zur Rezeption einer orientalischen resp. antiken Tradition und deren Umdeutung in eine göttliche, vorchristliche Offenbarung.

<sup>3</sup> Eine vergleichsweise späte, in ihrer drastischen Überzeichnung allerdings ungemein beeindruckende Schilderung des spätscholastischen Wissens und Unterweisens, dazu der »différence ... entre le sçavoir de voz resveurs matéologiens du temps jadis et les jeunes gens de maintenant« gibt Rabelais in den Kapiteln 14 bis 24 seines *Gargantua* (pp. 47-78 in der von mir benutzten Ausgabe der Bibliothèque de la Pléiade; Paris 1955, das Zitat findet sich im 15. Kapitel, p. 50), auf welches Thema er noch einmal im 7. Kapitel des *Pantagruel* (pp. 194-202) zurückkommt, um bei der Aufzählung der »schönen Bücher der Liberey zu Sanct Victor« (so in der Übertragung von Gottlieb Regis) zudem die Kontrahenten Reuchlins im Streit über die halachischen Schriften kräftig zu verspotten (etwa in Titeln wie *Ars honeste petandi in societate, per M. Ortuinum, Callibratorium caffardie, actore M. Jacobo Hostratem hereticometra, Lyripipii Sorbonici Moralisationes, per M. Lupoldum, Tarraballationes Doctorum Coloniensium adversus Reuchlin*). Ebenso unnachsiglich karikiert er indes auch Agrippa von Nettesheim im 25. Kapitel des *Tiers Livre* (pp. 416-422) in der Figur des *Her Trippa*, den Vielwisseur und Alleskönner schlechthin, als leibhaftigen Träger der in absurde Vielfalt zersplitterten

Im Zwischenbereich von Verwerfung und Erosion dieser beiden tektonischen Platten der sozio-religiösen Kultur bildete sich ein Freiraum, den die ersten *cabalistas* einnahmen und gegen die alsbald einsetzenden Angriffe als ihr *proprium* verteidigten -- kein lebensfern-idealisiertes Utopia, sondern eine Freistatt, die ungeachtet ihrer selbstbewußt demonstrierten Singularität Nähe und Austausch mit den gewissermaßen konventionellen Nachbargebieten suchte.<sup>4</sup>

Kurioserweise läßt sich just auf dem verhältnismäßig wenig ausgedehnten Territorium der »jungen« Formation *cabala christiana* jener ununterbrochene Kreislauf vom Sammeln alten Wissens, dessen Umbau zu neuen Disziplinen, deren Ausdehnung, Zerspaltung und schließlich Implosion besonders anschaulich verfolgen. Setzt man den Beginn des systematischen Studiums der hermetisch-magischen Tradition und insbesondere der Kabbala mit den Forschungen von Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), genauer mit der Veröffentlichung seiner *conclusiones nongentae* im Dezember 1486 an, so zeigt sich, daß für ihn die *cabala* resp. die *scientia cabala* Fundament und Vollendung der bis dato vergebens gesuchten *scientia universalis* war, mit deren Hilfe er die Einheit des Kosmos denken -- und herbeiführen wollte. Auch dem ergebensten

---

okkulten Künste und Wissenschaften. -- Über den Prozeß des Verfalls der scholastischen Gelehrsamkeit, des Entstehens der humanistischen Bildung resp. Pädagogik, der hypertrophen Vervielfältigung neuer Disziplinen und deren Kollaps informieren die folgenden Werke, die ihrerseits eine reiche Bibliographie von Quellen und wissenschaftlichen Arbeiten enthalten: J. J. Berns/W. Neuber (Hrsg.), *Seelenmaschinen. Zur Funktion, Vielfalt und Leistungsgrenze der Mnemonik im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*, Wien 1997; J. J. Berns/W. Neuber (Hrsg.), *Ars memorativa*, Tübingen 1993; Edgar Zilsel, *Die sozialen Ursprünge der neuzeitlichen Wissenschaft*, Frankfurt/Main 1985; W. Schmidt-Biggemann, *Topica universalis. Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft*, Hamburg 1983; Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 3. Aufl., München 1983; Karl Vorländer, *Geschichte der Philosophie*, Bd. 3: Philosophie der Renaissance/Beginn der Naturwissenschaften, Reinbek 1965; A. R. Hall, *The Scientific Revolution 1500-1800*, London 1962; H. O. Taylor, *Thought and Experience in the 16th Century*, 5 Bde, New York 1962; H. Baron, »Querelle des anciens et des modernes« as a problem for renaissance scholarship«, in *Journal of the History of Ideas* 20, 1959; E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern 1948/11. Auflage, Tübingen und Basel 1993; Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, 1. Band, 1. Buch, Reprint der 3. Auflage von 1922, Darmstadt 1994; M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, 2 Bde., Freiburg 1909/1911. Schließlich sei noch auf das von Eugenio Garin verfaßte resp. herausgegebene dreibändige Werk *Geschichte und Dokumente der abendländischen Pädagogik* (Reinbek 1964, 1966, 1967) hingewiesen, in dem zahlreiche, in Originalsprache und Übersetzung abgedruckte Texte Einblick in die zeitgenössischen Diskussionen und Kontroversen geben.

<sup>4</sup> Gelegentlich stellt sich bei der Lektüre rezenter Publikationen zur christlichen Kabbala der Eindruck ein, daß die -- damalige -- Brisanz des Themas nur selten noch wahrgenommen und reflektiert wird: kaum einem christlichen Kabbalisten aus den ersten drei Generationen (also vom Ende des 15. Jahrhunderts bis etwa in die erste Hälfte des 17. Jahrhunderts) blieb die Erfahrung erspart, daß der Kontakt zu jüdischen Gelehrten, die Unterweisung durch sie, das Studium kabbalistischer Schriften, nicht zuletzt der Versuch, die empfangenen Impulse literarisch weiterzuverarbeiten, wenn nicht schlechterdings lebensgefährlich, so zumindest existenzgefährdend war. Anders gesagt: kaum einem Kabbalisten konnte das Risiko, das mit dieser Beschäftigung verbunden war, unbekannt sein, und wenn er es -- trotz der warnenden Beispiele, welche die Schicksale von Pico, Reuchlin und Agrippa von Nettesheim boten -- dennoch auf sich nahm, so um der dieser geheimen Überlieferung zugesprochenen höchsten Wahrheit willen, die es in Frömmigkeit und großem Ernst zu erkennen galt. Frömmigkeit und großen Ernst reklamierten selbstverständlich auch ihre Gegner, zumal die geistlichen, für sich. Angesichts der langen, von beiden Seiten mit schonungsloser Schärfe geführten Auseinandersetzung sollte man sich auch heute dem Sujet mit entsprechender Ernsthaftigkeit zuwenden: distanzloses Bemitleiden verstellt ebenso den Blick auf eine -- vergangene -- historische Realität wie Abtun einer fremd, ja weitgehend unverständlich gewordenen spirituellen Vorstellungs- und Lebenswelt als höheren Blödsinn.

vielleicht und sicher ernsthaftesten unter seinen Nachfolgern, Johannes Reuchlin(1455-1522), galt die esoterische Tradition des Judentums als Kernstück im Fundus der antiken, zumal der morgenländischen Weisheitswissenschaften; und war die *cabala* gleichsam die Blüte am weitverzweigten Baum der vorchristlichen *philosophia perennis*, so lag die ihr zugesprochene magische *virtus* in der *ars cabalistica* als ihrer Frucht konzentriert. Anders gesagt: die Erweiterung der Sicht auf das Ensemble der *sapientia gentium* unternahm Reuchlin behutsam und einzig mit dem Ziel, die Unübertrefflichkeit der *cabala* zu demonstrieren, welche Konzeption in seinen innerhalb des europäischen Humanistenkreises auf lange Zeit noch singulär bleibenden Hebräischstudien und -kenntnissen ihren Ausdruck fand. Doch schon bei Agrippa von Nettesheim (1486-1535) und seinem *opus magnum*, der 1510 als Manuskript fertiggestellt, 1533 erstmals und in vielfach revidierter Fassung gedruckten *De occulta philosophia*, war die Lehre der *cabala* nicht weniger, aber eben auch nicht mehr als ein Bestandteil unter zahllosen anderen innerhalb der Geheimwissenschaften, deren Bestandsaufnahme und Klassifizierung, Unterteilung und Neuordnung tendenziell nie zum Abschluß kam -- einem Mosaik vergleichbar, dessen Fragmente um der Perfektion und Genauigkeit des angestrebten Bildes willen stets aufs neue weiter zerkleinert, geschliffen, anders verlegt werden mussten, dabei in dem Maße, wie es erweitert wurde, sich in diffuse Konturenlosigkeit zu verlieren drohte.

Getreues Spiegelbild der Umwälzungen auf wissenschaftlich-kulturellem Gebiet, reflektierte der ununterbrochene Aus- und Umbau des Neulandes *cabala*, seine territoriale Ausdehnung zum Reich der magisch-mantischen *occulta philosophia* zugleich die spirituell-religiösen *gravamina* der Zeit. Dabei fällt auf, daß die Beschwernisse nicht -- oder allenfalls selten nur und in Anspielungen<sup>5</sup> -- frontal vorgebracht, direkt beim Namen genannt, sondern nachgerade ostentativ vermieden, beschwiegen wurden. Statt dessen traten Themen, Motive, Probleme in den Mittelpunkt des humanistisch-kabbalistischen spekulativen Denkens, die, vermeintlich oder in der Tat der authentischen jüdischen Mystik entnommen, der bislang gelehrten christlichen Exegese und Hermeneutik *grosso modo* fremd, ja unbekannt waren. Die aktuellen Glaubensstreitfragen blieben schlicht unerwähnt, um in einem Akt der Kompensation auf einer anderen, höheren Ebene eine -- nicht selten verschlüsselte -- Antwort zu erhalten, wie sich am Exempel der heftig umstrittenen Heiligenverehrung anschaulich demonstrieren läßt: in den Konflikt selbst griffen die *cabalists* weder zugunsten der einen noch der anderen Partei ein, sondern hoben in breit angelegten anthropologisch-theologischen Entwürfen die Vorrangstellung eines jeden Menschen hervor, mit Gott unvermittelt-direkt zu sprechen und ebenso sein Wort zu

---

<sup>5</sup> Agrippas *Declaratio inuocatio seu De incertitudine et vanitate scientiarum atque artium* erschien nach seiner Abkehr von den okkulten Wissenschaften im allgemeinen, der *cabala* im ganz besonderen und sollte, so wichtig diese Polemik für die Bestimmung des spirituellen Zeitgeistes auch ist, als Ausnahme gesehen werden.

vernehmen. Doch berief sich diese Auffassung weder auf die frühchristliche Patristik noch auf die neutestamentlichen Schriften selbst, sondern geschah im Rückgriff auf die stets nur mündlich überlieferte, esoterische Lehre des Judentums, von deren Kenntnis -- so mußte implizite verstanden werden -- der christliche Klerus ausgeschlossen war.

Mit einer gewissen Dringlichkeit also steht am Beginn der Beschäftigung mit der Rezeption der Kabbala durch humanistische Gelehrte die Frage nach Motiv und Ziel, nach dem Grund für die Attraktivität eindeutig jüdischer Problematiken bei gleichzeitiger Relativierung und Revision bislang unumstrittener christlicher Dogmen.

Warum bedurfte es einer Bestätigung des eigenen, d. h. christlichen Glaubens just durch die jüdische Tradition? Wie kam es, daß mit einem Mal das Problem schlechthin der jüdischen Theologie, die Namenlosigkeit Gottes resp. die Unaussprechbarkeit des Tetragrammatons, in den Mittelpunkt christlicher Spiritualität rückte? Und woher gelangte die Kunde von der alles vermögenden, magisch wirkmächtigen *sapientia Hebraeorum*, der Kabbala, zu den Humanisten, wer begeisterte sie, daß sie sich zum Erlernen der hebräischen Sprache entschlossen?<sup>6</sup>

Chaim Wirszubskis resigniertes Eingeständnis, nicht herausgefunden zu haben, »when, where, how or through whom he [i. e. Pico] made his first acquaintance with Kabbala«, gilt mutatis mutandis so gut wie für alle anderen *cabalistas* auch.<sup>7</sup> Erschwerend bei der Suche nach Anlaß und Intention der frühen Kabbala-Rezeption kommt hinzu, daß offensichtlich jeder *cabalista christianus* eine sehr eigene Motivation hatte, ein je unterschiedliches Ziel verfolgte. Möglicherweise liegt hier auch einer der Gründe für die auffällige Tatsache, daß sich innerhalb der christlichen Kabbala keine Schulen bildeten, sondern Individualisten zusammentrafen, die zwar weitgehend auf dieselben hebräisch-kabbalistischen Quellen Bezug nahmen, doch immer eigene, von allen anderen Entwürfen abweichende Systeme entwickelten.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Angesichts der nach wie vor weit verbreiteten Konfusion in der Literatur sei hier noch einmal betont, daß ausnahmslos alle christlichen Kabbalisten der ersten Generation erst dann ihre Hebräischstudien aufnahmen, nachdem sie von der geheimen, nur *viva voce* tradierten Lehre des Judentums erfahren hatten.

<sup>7</sup> Pico della Mirandola's *Encounter with Jewish Mysticism*; Cambridge/Mass. / London 1989, p. 3. Cf. auch vom selben Autor *Mekubal nozri koreh be-tora*; Jerusalem 1977; *Schloscha perakim be-toldot ha-kabbala ha-nozrit*; Jerusalem 1975; »Giovanni Pico's Book of Job«, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 32/1973, pp. 69-86.

<sup>8</sup> François Secret, einer der Pioniere bei der Erforschung des unwegsamen Geländes der christlichen Kabbala, ordnete in Ermangelung anderer tauglicher Kriterien sein immer noch mit Gewinn zu konsultierendes *opus magnum*, *Les Kabbalistes Chrétiens de la Renaissance*; Paris 1964/ND Neuilly-sur-Seine/Mailand 1985 nach Nationalitäten resp. Sprachen, welcher Anachronismus treffend die Unmöglichkeit einer einigermaßen plausiblen Klassifizierung der Autoren zum Ausdruck bringt. Wie weit dies auch einer innerhalb der jüdischen Kabbalisten erfolgten Umstrukturierung geschuldet ist, wage ich nicht zu entscheiden: Moshe Idel hat darauf verwiesen, daß bereits vor der Vertreibung der Juden aus Spanien die Veränderung der ursprünglich nur in mehr oder weniger streng hermetisch gehaltenen Zirkeln übermittelten Kabbala von einer esoterischen Lehre zu einem akademischen, exoterischen Fach allmählich sich vollzog. Entscheidend bei diesem Prozeß war zum einen der Umstand, daß es, anders als in Kastilien, Katalonien und der Provence, in Italien nie zur Herausbildung einer mündlichen, in zahlenmäßig kleinen Gruppen gepflegten Tradition gekommen war, zum anderen daß nach 1492 zahllose Kabbalisten, von ihren Schülern resp. Meistern

Vorläufer des Jean Paul'schen Schulmeisterlein Wuz, zogen die christlichen *cabalistas* Stichworte und Symbole, Topoi und Textstellen aus Schriften der jüdischen Mystik heran, um sich ihre gleichsam maßgeschneiderte *cabala* zu schreiben, gegebenenfalls auch die zu ihrer magischen Aktuierung erforderliche *ars* experimentell zu erproben und zu vervollkommen. Es ergibt sich so das irritierende Bild, daß in der jüdischen Mystik eindeutig konnotierte, fest umrissene Begriffe bei der Rezeption durch christliche Kabbalisten wenn nicht ihre Bedeutung überhaupt änderten, so doch eine je neue, sowohl vom jüdischen Original als auch eventuellen früheren christlichen Exegesen abweichende Interpretation erhielten, um im Laufe ihrer ferneren Tradierung im kabbalistisch inspirierten christlichen Mystizismus in weitere Bedeutungsfragmente zu zerfallen.

Es wäre zweifellos verfehlt und ahistorisch dazu, diese Herangehensweise als krude Mischung aus präventivem Halbwissen und leicht durchschaubarer Prahlerei abzuwerten. Hier wurde der ebenso seriöse wie legitime Versuch der Aneignung einer Wissenschaft in Theorie und Praxis unternommen, bei der es nicht, oder jedenfalls nicht in erster Linie und im heutigen Verständnis, auf akademisch einwandfreien Umgang mit Texten, exakten Quellennachweis und Begriffsbestimmungen ankam. Bei diesem von gelehrten Bedenklichkeiten freien, kühnen Zugriff auf eine Tradition, deren spirituelle Stränge und Verkettungen verfolgt und erforscht, zugleich in willkürlich-schöpferischem Impetus aus ihrem jeweiligen Kontext herausgelöst wurden, um überraschende Verbindungen zumal mit der neu erschlossenen hermetischen Tradition einzugehen, tritt die Zäsur, die Diskontinuität innerhalb der »ererbten«, christlichen Religion deutlich zu Tage, die Lösung von ihr bei gleichzeitiger Anknüpfung an eine weitgehend noch unbekannt, neue Lehre. Die Rezeption, so darf man wohl sagen, speziell der frühen spanischen

---

getrennt, gleichsam als Privatgelehrte Juden, später auch Christen unterrichteten, die ihrerseits die empfangene Lehre individualistisch, gewissermaßen *al gusto*, interpretierten: »In sharp contrast with the more esoteric conception of Kabbalah found among the Spanish Kabbalists, their Italian contemporaries envisaged it as a speculative and thus exoteric lore. This discrepancy between the two conceptions can be found partly in the different way it was studied by the Kabbalists. In Spain, and after the Expulsion in Safed also, Kabbalah was taught in talmudic academies ... and transmitted not only in written form but also orally. In late fifteenth-century Italy, persons interested in studying Kabbalah had to do so exclusively from manuscripts without the guidance of an authoritative mentor ... The absence of an oral tradition and the unique focus upon written material contributed to a turn from esotericism to exotericism among the Italian Kabbalists.« *Kabbalah -- New Perspectives*; New Haven/London 1988, p. 257. Zum Nachdenken anregend ist in diesem Zusammenhang auch Hans Blumenbergs Bemerkung: »Der genuine Platonismus hat sich offenkundig zur Konstituierung einer >Schule< und damit einer doxographisch faßbaren homogenen Tradition nicht geeignet. Man kann das seinem sokratischen Erbe zuschreiben. Man kann aber auch den in der Akademie alsbald ausgebrochenen Skeptizismus noch in den Zusammenhang der Steigerung der Präzedenz des adäquaten Erkenntnisobjekts durch Plato selbst bringen. Schließlich bestätigt auch das Phänomen des Neuplatonismus die Traditionsschwäche der platonischen Philosophie: zu einer schulmäßigen Verfestigung ist der Neuplatonismus nur dadurch gekommen, daß er sich in hohem Maße aristotelische und stoische Elemente einverleibte, als solche aus bewährten Schulsystemen. Der spätantike Neuplatonismus ist ein Pseudoplatonismus ... gerade dadurch ist er traditionsfähig und traditionsmächtig geworden -- und dies in demselben Maße, in dem die Spezialität der Einflüsse und Rezeptionen vager und ungreifbarer geworden ist.« »Neoplatonismen und Pseudoplatonismen in der Kosmologie und Mechanik der frühen Neuzeit«, in: Hans Blumenberg, *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Frankfurt/Main 2001, pp. 291-326, das Zitat findet sich p. 292.

Kabbala, deren Prestige so groß war wie ihre Prinzipien häufig und weitgehend unverstanden blieben, geriet dabei zwangsläufig zur Transformation und Revision des christlichen Glaubens, der, keineswegs verworfen oder häretisch verformt, mit den aufgesetzten Flickern seine religiösen Defizite und Leerstellen demonstrierte.<sup>9</sup>

Bei aller Unterschiedlichkeit hinsichtlich der Motive, Ziele und gewiß auch des literarischen Diskurses tritt ein gemeinsames Merkmal deutlich hervor: diese -- zweifelsohne stark christlich geprägte -- Spiritualität fußte nicht auf *einer* Religion, sondern erhob sich gleichsam als sublim-verfeinerter Überbau über einer Vielzahl sakraler Traditionen. Nicht die von christlichem Standpunkt aus geführte polemische Auseinandersetzung mit dieser oder jener Glaubenslehre, nicht die Einvernahme religiöser Vorstellungen aus anderen sakralen Überlieferungen, schon gar nicht der Versuch der Missionierung ist ihr eigentümlich, sondern die Erschließung eines esoterischen Gebiets, auf dem alle Religionen in ihrer von jeweils trennenden, befremdenden, unverständlichen Äußerlichkeiten befreiten Gestalt zusammenkamen. In dieser stillschweigend vorausgesetzten Gleichwertigkeit *aller* Gotteslehre lag die innovatorische Brisanz -- und das die kirchliche Autorität herausfordernde Skandalon. Anders gesagt: mit der christlichen *cabala* wurde die Tradition der modernen esoterischen, eklektizistischen Spiritualität begründet -- einer Mystik

---

<sup>9</sup> »Die Kabbala wird zum hermeneutischen Instrument, die Juden mit ihren eigenen Mitteln zu widerlegen. Die christliche Kabbala wendet die Verfahren der hebräischen Kabbala gegen den Zweck der hebräischen Kabbala. Sie ist von Anfang an ein hermeneutisches Konkurrenzunternehmen, in dem ein christlicher Eifer durchschlägt. ... die anagogische, heilsgeschichtliche Mission der Kabbala ist, vermittelt ihrer allegorischen Techniken der Interpretation das Christentum als den geheimen Sinn des Judentums freizulegen und so die Juden von der Wahrheit der christlichen Religion zu überzeugen. Die anagogische Kabbala beinhaltet den esoterischen Zweck und das ideologische Programm einer christlichen Kabbala. Die allegorische Kabbala dagegen stellt die Mittel und die exegetischen Techniken der Interpretation zur Verfügung, dieses Ziel zu erreichen.« Auch nach langem Nachdenken und wiederholter Lektüre der Schriften speziell der drei von mir für die vorliegende Studie ausgewählten Autoren vermag ich mich nicht der von Andreas Kilcher in seinem so staunenswert gelehrten und materialreichen *opus magnum* über *Die Sprachtheorie der Kabbala als ästhetisches Paradigma*; Stuttgart/Weimar 1998 (p. 105 sq.) geäußerten Auffassung anzuschließen. Die in der Tat zahllosen antijüdischen und christlich eifervollen Wendungen im Werk Picos -- auf den sich Kilcher in der zitierten Passage vor allem bezieht -- und dem späterer *cabalistas* dürfen den Blick nicht dafür verstellen, daß im Verlauf der Rezeption der authentischen jüdischen Kabbala die christliche Religiosität im weitesten Sinn des Wortes in unvergleichlich stärkerem Maße Vorstellungen der jüdischen Mystik aufnahm, als dies umgekehrt seitens jüdischer Gelehrten -- sie mochten Anhänger einer kabbalistischen Richtung oder unmystisch-strenge Halachisten gewesen sein -- der Fall war: bis auf ganz wenige Ausnahmefälle nahmen sie an der unter den europäischen Humanisten geführten Debatte über die *cabala* nicht teil, d. h. sie erfuhren erst gar nicht von ihr und wurden insofern von eventuellen polemisch-missionarischen Attacken nicht erreicht. Überdies sollte bei der Einschätzung entsprechender Textstellen nicht außer acht gelassen werden, daß sie -- wie aufrichtig auch immer gemeint -- der Absicherung gegenüber kirchlichen Autoritäten mindestens teilweise dienen. Gerade das Beispiel Picos zeigt, wie hellichtig die Kurie resp. führende theologische Experten die in den *conclusiones nongentae* und den späteren Werken enthaltene Aussage erkannten: antijüdische Pointen und fromme Ergebnheitsgesten gegenüber der Kirche verschlugen wenig angesichts der als nachgerade skandalös empfundenen Identifizierung kabbalistischer Vorstellungen mit christlichen Dogmen. Darauf hat Ernst Benz bereits 1958 hingewiesen: »Schon Raimundus Lullus, der große Vorkämpfer der Mohammedaner- und Judenmission, der in seiner >Ars magna< ... die jüdische Kabbala als Inbegriff der natürlichen Offenbarung darstellt, die in der christlichen Offenbarung ihre Vollendung findet, hat sich deshalb den kirchlichen Vorwurf der Häresie zugezogen. Später ist Pico della Mirandola gerade wegen seiner Behauptung, daß

an sich oder, wie Gershom Scholem es formulierte, einer »abstrakte[n] Religion der Mystik«<sup>10</sup>, die alle Religionen weniger zu umfassen, als zu überhöhen suchte, um deren positiven Gehalt einer mystischen, im allgemeinen höchst eigenwilligen Interpretation zu unterziehen, in der sich die Konturen der ursprünglichen Dogmen, Gebote, Riten bis zur Unkenntlichkeit auflösten.

Wenn Scholems Feststellung zutrifft<sup>11</sup> -- und es spricht nachgerade alles für deren Richtigkeit -- daß Mystik Produkt einer kollektiv oder individuell empfundenen Krise ist, so stellt sich die Frage nach dem Grund der bemerkenswerten Langlebigkeit des Symptoms nach Abklingen der akuten Phase. Indiziert das Fortbestehen eine latente spirituelle Malaise? Entwickelt Mystik -- und übrigens auch magische Praxis -- ein von allen äußeren Einflüssen unberührtes Eigenleben, eine Art Immunität und Resistenz gegenüber der Erosion durch Aufklärung, wissenschaftlichen Fortschritt und den sogenannten gesunden Menschenverstand? Und wie müßte gegebenenfalls eine Krise der Mystik, ein Bruch in ihrer Tradierung, die bewußte Abkehr von ihr verstanden werden?

Antwort auf diese und ähnliche Fragen zu suchen, würde den Rahmen meiner Arbeit bei weitem sprengen. Ich habe mich auf die Darstellung der ersten Anfänge der christlichen *cabala* konzentriert -- wobei die Abkehr Agrippas, die Zeugnisse seiner Entzauberung, seiner Suche nach der jenseits oder oberhalb der *cabala* vermuteten spirituellen Wahrheit ebenso zur Geschichte der Rezeption der -- authentisch jüdischen -- Kabbala, ihrer Transformation zur -- christlichen -- *cabala* gehören, wie sein früherer Enthusiasmus. Es ist dies gleichsam die erste Runde in jenem Kreislauf aus Finden und Vergessen, Erinnern und Wiederfinden, Prüfen und Verwerfen, Vergessen und Finden ... dessen paradox-dialektische Bewegung Francis Bacon in seinem Essay *Of Vicissitude of Things* treffend beschrieb.<sup>12</sup>

Die Wechselhaftigkeit der *cabala*-Tradierung, ihre zum Teil nur in Nuancen sich vollziehende Wandlung von einer universalen Mystik zu einer ästhetisch-literarischen Technik zu beobachten, ihre Nähe -- und im Lauf der Zeit immer größer werdende Distanz zur jüdischen Kabbala festzustellen, wäre selbstverständlich ohne die Forschungen namhafter Gelehrten nicht

---

>keine Wissenschaft die Göttlichkeit Christi so gut erweise wie die Kabbala und Magia< von einer päpstlichen Kommission verurteilt worden.« *Christliche Kabbala*; Zürich 1958, p. 11.

<sup>10</sup> »... es ist der modernen Zeit vorbehalten geblieben, so etwas wie eine abstrakte Religion der Mystik überhaupt zu erfinden. Das mag mit der Neigung zum Pantheismus zusammenhängen, die in den letzten hundert Jahren das Denken über religiöse Gegenstände viel stärker bestimmt hat als je vorher. Man sucht von den bestimmten, fixierten Formen der positiven Religion zu einer Art Universalreligion fortzuschreiten und sieht daher auch in den historisch fixierten Formen der Mystik einer bestimmten Religion oft nur Schlacken, die die sozusagen chemisch reine Mystik, die an keine bestimmte Religion gebunden ist, von sich abstreift.« *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*; Frankfurt/M. 1967, p. 6 sq. Die Erfindung, von der Scholem spricht, datiert immerhin vom Ende des 15. Jahrhunderts und hat seitdem unzählige Avatares durchgemacht.

<sup>11</sup> *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*; Zürich 1960, p. 49. Cf. auch *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, dort speziell der 3. Abschnitt des 1. Kapitels pp. 8-11.

<sup>12</sup> Zu den wahrhaften Denkwürdigkeiten der hebräisch-aramäischen Sprache zählt, daß ein und dieselbe Wurzel -- sch-k-ch -- finden und vergessen bezeichnet.

möglich gewesen.<sup>13</sup> Angesichts der beeindruckenden Vielzahl von Werken zur jüdischen Geschichte und jüdischen Mystik, zu Beginn und Blüte der italienischen Renaissance und des

---

<sup>13</sup> Die Geschichte der Erforschung der christlichen Kabbala reflektiert eine Miniatur, die von wenigen lichten Momenten erhellt die düstere Chronologie der Beziehung zwischen Juden und Christen in Europa, speziell zwischen jüdischen und christlichen Gelehrten im Deutschland des 19. Jahrhunderts, wobei auf christlicher Seite wohl weniger antijüdische Ressentiments, als vielmehr eine über die Jahrhunderte gleichsam organisch gewachsene Unkenntnis der jüdischen Tradition, ein fundamentales Unverständnis ihrer Prinzipien gegenüber zum Tragen kam. So hatten beispielsweise die ersten Autoren, die sich mit Leben und Werk Agrippas beschäftigten -- F. Barth (1855), H. Morley (1856), Ch. Sigwart (1881), A. Prost (1881/83), J. Orsier (1911) -- keinerlei Kenntnis des authentisch kabbalistischen Schrifttums und vermochten daher auch nicht, die in der *Occulta philosophia* befindlichen hebräisch-kabbalistischen Trouvaillen zu werten. Wiederum blieb dem ersten Biographen Reuchlins und Herausgeber seines Briefwechsels, Ludwig Geiger, einem vorzüglichen Kenner der jüdischen Geschichte und glänzenden Hebraisten, die Einsicht in die spirituelle Notlage der frühen Humanisten und die Gründe ihrer Hinwendung zur *prisca theologia Hebraeorum* versagt, zumal er, ein führender Vertreter der *Wissenschaft des Judentums*, wie ausnahmslos alle Gelehrten dieser noch jungen Disziplin für die Kabbala -- sie mochte von wem auch immer betrieben werden -- nur die abfälligsten Bemerkungen übrig hatte. Dementsprechend wurde auch Pico überwiegend als frühvollendete Lichtgestalt am Beginn der Renaissance gesehen, und während eine mittlerweile kaum mehr zu überblickende Fülle von Publikationen sein Verhältnis zu antiken Philosophen und Hermetikern, frühen Patristikern und Scholastikern des Mittelalters kenntnisreich untersuchte, blieb sein Interesse für die esoterische Lehre des Judentums, sein Verständnis derselben -- sieht man von der wenig hilfreichen Schrift Guido Massetanis *La Filosofia cabalistica di Giovanni Pico della Mirandola* (Empoli 1897) ab -- zunächst außer Betracht: ich zitiere hier exemplarisch Georg Dreydorffs Buch *Das System des Johannes Pico Grafen Mirandola und Concordia*; Marburg 1858; Arthur Levys 1908 in Berlin erschienene Publikation *Die Philosophie des Giovanni Pico della Mirandola. Ein Beitrag zur Philosophie der Frührenaissance* und Eugenio Anagnines Studie *Giovanni Pico della Mirandola. Sincretismo religioso-filosofico*; Bari 1937. Zwar wurde mit den Forschungen Gershom Scholems nicht nur akademischen Spezialisten, sondern darüber hinaus einer interessierten größeren Öffentlichkeit der Zugang zur Welt der jüdischen Mystik erschlossen, doch sollte sich zunächst an dem Übelstand wenig ändern, daß einerseits dem Interesse für die christliche *cabala* das philologisch-hebraistische Fundament fehlte und folglich auch die Orientierung im labyrinthischen System der kabbalistischen Theologie, andererseits grundlegende Arbeiten zur Erforschung von Philosophie und Spiritualität der Renaissance die Rezeption der Kabbala unberücksichtigt ließen und mehr oder weniger ausdrücklich ins Schattenreich von Obskurantismus und Scharlatanerie verwiesen. Beispielhaft für den einen Fall steht das in seinem quantitativen Umfang wie seiner vielfältigen Gelehrsamkeit gleichermaßen bewunderungswürdige Lebenswerk von Frances A. Yates -- für den anderen das Œuvre von Hans Baron, Ernst Cassirer, Eugenio Garin, Paul Oskar Kristeller und Aby Warburg, um nur die herausragendsten unter einer Vielzahl bedeutender Gelehrten zu nennen. Die gründliche Kenntnis ihrer Arbeiten ist mit fragloser Selbstverständlichkeit Voraussetzung des Studiums der *cabala christiana* -- um doch paradoxerweise für das Sujet selbst kaum präzise Einsichten bereit zu stellen. Nun hat sich der zunächst äußerst kleine Kreis wirklich relevanter Beiträge zu Anfängen und Entwicklung der christlichen Kabbala in den letzten 50 Jahren ständig erweitert. Als Avantgarde sind hier folgende Wissenschaftler und ihre Arbeiten zu nennen: J. L. Blau, *The Christian Interpretation of the Cabbala in the Renaissance*; New York 1944; F. Secret, aus dessen zahlreichen Veröffentlichungen ich abgesehen von den bereits erwähnten *Kabbalistes chrétiens* noch nachstehende Studien konsultiert habe: »Pico della Mirandola e gli inizi della cabala cristiana«, in: *Convivium* N. S. XXV/1957, pp. 31-47; »Les débuts du Kabbalisme chrétien en Espagne et son Histoire à la Renaissance«, in: *Sefarad* XVII/1957, pp. 36-77; *Le Zôhar chez les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*; Paris/La Haye 1964; *Hermétisme et Kabbale*; Napoli 1992; G. Scholem, der sich wiederholt die Frage nach Rezeption und Transformation der Kabbala in der -- christlichen -- Geistesgeschichte Europas stellte: »Zur Geschichte der Anfänge der christlichen Kabbala« in: *Essays presented to Leo Baeck on the Occasion of his Eightieth Birthday*; London 1954, pp. 158-193; »Die Erforschung der Kabbala von Reuchlin bis zur Gegenwart« in: *Judaica III, Studien zur jüdischen Mystik*; Frankfurt/Main 1973, pp. 247-263; »Die Stellung der Kabbala in der europäischen Geistesgeschichte«, in: *Judaica IV, Studien zur jüdischen Mystik*; Frankfurt/Main 1984, ebenfalls dort pp. 19-128; »Alchemie und Kabbala«. In der auf Scholem und seinen Schüler Chaim Wirszubski folgenden Generation israelischer Judaisten resp. Kabbala-Forscher ist es vor allem Moshe Idel, der mehrere Aufsätze dem Thema *kabbalat ha-kabbala -- receptio receptionis* widmete: »The Magical and Neoplatonic Interpretation of the Kabbalah in the Renaissance«, in: *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, hg. von B. D. Cooperman; Cambridge 1983, pp. 186-242; »Hermeticism and Judaism«, in: *Hermeticism and the Renaissance*, hg. von J. Merkel and A. Debus; Washington 1988, pp. 59-76; »Ramon Lull

mitteleuropäischen Humanismus, last but not least von Studien zur christlichen Kabbala, darf ich kaum den Anspruch erheben, zu dem so komplexen und widersprüchlichen Problem der Beziehung zwischen jüdischen und christlichen Gelehrten zwischen Ende des 15. und der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts wesentlich neue Erkenntnisse beizutragen. Ich habe mich auf den Versuch beschränkt, das, was mir für die Profilierung der Thematik relevant, für das Verständnis der besonderen Spiritualität *cabala* von Wichtigkeit erschien und sehr zum Nachteil genauerer Einsicht bislang übersehen worden ist, aus den nicht selten höchst kontrovers geführten Diskussionen herauszuheben und in einen einigermaßen plausiblen Zusammenhang zu stellen.

Eine liebenswerte Legende legt dem sterbenden Rabelais die letzten Worte in den Mund: »Je m'en vais quérir un grand peut-être.«<sup>14</sup>

Das große *Vielleicht* (zu gewinnen) suchen -- so könnte das Motto zu Aufbruch und Erkundungen der frühen christlichen Kabbalisten lauten, die, eine erste Stafette, ihren Nachfolgern eine stets nur individuell und in eigenem Bemühen zu entschlüsselnde Botschaft übergaben -- die von ihrem Vermögen, als Gotteskinder sich selbst zu erlösen und den Kosmos zu vermählen.

---

and Ecstatic Kabbala« in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 51/1988, pp. 170-174; »Jewish Magic from the Renaissance Period to Early Hasidism«, in: *Religion, Science, and Magic in Concert and Conflict*, hg. von J. Neusner, E. Fredrichs and P. V. McCracken Flesher; New York 1989, pp. 82-117; »Jewish Kabbalah and Platonism in the Middle Ages and Renaissance«, in: *Neoplatonism and Jewish Thought*, hg. von L. E. Goodman, Albany 1992, pp. 319-351; Einleitung zu der zweisprachigen Ausgabe von Reuchlins *De arte cabalistica*; Lincoln/Nebr./London 1933, pp. v-xxix; auf Reuchlin und Agrippa von Nettesheim geht er kurz ein in seinem *Golem. Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid*; Albany 1990. Von den zum Teil älteren, an Solidität und Kenntnisreichtum immer noch unübertroffenen Standardwerken zur Geschichte und Philosophie der Renaissance insgesamt möchte ich als besonders instruktiv hervorheben: A. Doren, *Wunschräume und Wunschzeiten*. Vorträge der Bibliothek Warburg 1924/25; Leipzig 1927; Herschel Baker, *The Dignity of Man. Studies in the Persistence of an Idea*; Cambridge/Mass. 1947, vom selben Autor *The Image of Man. A Study of the Idea of Human Dignity in Classical Antiquity, the Middle Ages and the Renaissance*; New York/Evanston/London 1961; R. Klibansky/E. Panofsky/F. Saxl, *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*; New York 1964; A. Koyré, *Mystiques, spirituels, alchimistes du XV<sup>e</sup> siècle allemand*; Paris 1970; Ch. Trinkaus, *In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*; London/Chicago 1970; K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in the 16th and 17th Century England*; Oxford 1971; Jean Seznec, *The Survival of the Pagan Gods. The Mythological Tradition and Its Place in Renaissance Humanism and Art*; Princeton 1972; W. Shumaker, *The Occult Sciences in the Renaissance. A Study in Intellectual Patterns*; Berkeley 1972; E. Wind, *Heidnische Mysterien in der Renaissance*; Frankfurt/Main 1987; Robert Klein, *Gestalt und Gedanke. Zur Kunst und Theorie der Renaissance*; Berlin 1996. Darüber hinaus gibt es eine wahre Unzahl von mehr oder minder umfanglichen Aufsätzen und Monographien, von denen manche ohne Zweifel neue Aspekte und bislang übersehene Detailfragen in die wissenschaftliche Diskussion einbrachten, ohne daß sie, wie mir scheint, das vertraute Bild der Renaissance und das der christlichen Kabbala grundsätzlich revidierten -- andere hingegen mit judaistischen Kenntnissen im allgemeinen, denen der Kabbala im besonderen aus bestenfalls zweiter Hand nur wenig zur Erhellung der diffizilen Problematik beitrugen. Um mich nicht in wenig belangvollen Auseinandersetzungen zu verlieren, habe ich diese Literatur unerwähnt gelassen und nur jene Werke im Text resp. in der Bibliographie aufgeführt, die sich mit Kompetenz und Sensibilität dem Thema annahmen.

<sup>14</sup> Sie wird in der von Pierre Dupont besorgten Edition (Paris 1865) der Werke Rabelais p. xvii zitiert; auch Wilhelm Weigand beruft sich (p. xxx) auf sie in seinem Vorwort zur Regis'schen Übertragung von *Meister Franz Rabelais der Arzeney Doctoren Gargantua und Pantagruel*; München/Leipzig 1911.