Conditio Judaica 27
Studien und Quellen zur deutsch-jüdischen Literatur- und Kulturgeschichte

Herausgegeben von Hans Otto Horch
in Verbindung mit Alfred Bodenheimer, Mark H. Gelber und Jakob Hessing

Kabbala und die Literatur der Romantik

Zwischen Magie und Trope

Herausgegeben von
Eveline Goodman-Thau
Gert Mattenklott
Christoph Schulte

Max Niemeyer Verlag
Tübingen 1999

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Kabbala und die Literatur der Romantik : zwischen Magie und Trope / hrsg. von Eveline Goodman-Thau ... – Tübingen : Niemeyer, 1999
(Conditio Judaica ; 27)

ISBN 3-484-65127-X ISSN 0941-5866

© Max Niemeyer Verlag GmbH, Tübingen 1999
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.
Printed in Germany.
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.
Druck: AZ Druck und Datentechnik GmbH, Kempten
Einband: Nädele Verlags- und Industriebuchbinderei, Nehren

Inhalt

Vorwort VII

Klaus Reichert
Zur Geschichte der christlichen Kabbala 1

Rivka Horwitz
Mendelssohn und die Kabbala 17

Christoph Schulte
Kabbala in Salomon Maimons Lebensgeschichte 33

Roland Goetschel
Samuel David Luzzatto, ein antikabbalistischer Romantiker 67

Eveline Goodman-Thau
Golem, Adam oder Antichrist – Kabbalistische Hintergründe der Golemlegende in der jüdischen und deutschen Literatur des 19. Jahrhunderts 81

Andreas Kilcher
Die Kabbala als Trope im ästhetischen Diskurs der Frühromantik 135

Wolfgang Neuser
Theoretischer Hintergrund für die Rezeption der Kabbala in der Romantik
Am Beispiel von Novalis: *Die Lehrlinge zu Sais* 167

Gunnar Och
»Gewisse Zauberbilder der jüdischen Kabbala« – Zur Aneignung kabbalistischer Stoffe bei Achim von Arnim und Clemens Brentano 179

Detlef Kremer
Kabbalistische Signaturen. Sprachmagie als Brennpunkt romantischer Imagination bei E. T. A. Hoffmann und Achim von Arnim 197

Hans Dieter Zimmermann
Kabbalistische Einflüsse bei Friedrich Hölderlin? 223

Christoph Daxelmüller
Kabbala und Kabbalistik in der Volksliteratur 235

Autoren des Bandes 259

Personenregister 261

Vorwort

Im Jahr 1994 hatten wir in der Reihe *Conditio Judaica* einen Band mit dem Titel *Kabbala und Romantik* herausgegeben. Dieser Sammelband mit Aufsätzen von Kollegen aus dem In- und Ausland hatte zum Ziel, das vielfältige Interesse jüdischer wie vor allem christlicher Romantiker an der jüdischen Mystik aufzuweisen. Dieses war am Beispiel etlicher jüdischer und christlicher Philosophen, Theologen und Religionshistoriker der Romantik gelungen. In jenem Band waren jedoch naturgemäß fast ausschließlich theoretische Texte berücksichtigt worden, die romantische Literatur blieb außerhalb des Fokus unserer damaligen Untersuchungen. Diesem Mangel soll nun mit dem vorliegenden Band abgeholfen werden, der den Titel *Kabbala und die Literatur der Romantik* trägt.

Am Übergang von der Spätaufklärung zur Frühromantik erwacht ein neues Interesse an der Kabbala: Während Kenntnisse der jüdischen Mystik selbst bei aufgeklärten Juden wie Mendelssohn oder Salomon Maimon noch weit verbreitet sind, faszinieren Elemente der Kabbala nun auch christliche Autoren der Romantik wie Novalis, Friedrich Schlegel, Clemens Brentano, Achim von Arnim und E. T. A. Hoffmann; einige finden sich selbst bei Hölderlin. Während die Kabbala bei Theologen und Philosophen der Romantik als religiöse Urlehre der Menschheit und als Brücke zwischen rabbinischer Tradition und Christentum galt, fasziniert sie die Literaten als esoterische jüdische Zauber- und Geheimlehre sowie als Trope einer die Rationalität und die Autorenintention übersteigenden, magischen Eigenmächtigkeit von Sprache und Schrift.

Brennpunkte dieser Faszination sind einerseits esoterische Zauberei und magische Naturbeherrschung, wie sie z. B. in der Golem-Legende thematisiert werden. Andererseits wird die Kabbala zur Trope der autopoetischen Verselbständigung von Sprache und Schrift. Dabei ermöglicht gerade die Unkenntnis der jüdischen mystischen Traditionen in den christlichen Kreisen die Ästhetisierung der Kabbala durch ihre Herauslösung aus genuin religiösen Kontexten. Es ist eine der paradoxen Pointen dieser areligiösen Ästhetisierung der Kabbala, daß zeitgenössische jüdische Literaturtheoretiker wie Harold Bloom oder Jacques Derrida eher an der ästhetisierten Trope ›Kabbala‹ anknüpfen als an den religiösen Inhalten der jüdischen Mystik.

Nicht zu übersehen ist allerdings auch der Antijudaismus und sogar Antisemitismus bei vielen romantischen Autoren, ungeachtet ihrer Faszination durch die Kabbala. Flagrant ist der judenfeindliche Ton trotz der Kabbala-Rezeption in den Pamphleten der Christlich-deutschen Tischgesellschaft ebenso wie in Werken der Volksliteratur. In jüdischen Kreisen der Romantik dagegen wird Kabbala oft

deswegen abgelehnt, weil sie mit bürgerlicher Rationalität, Gleichberechtigung und Akkulturation der Juden nicht in Einklang zu bringen scheint.

Alle Beiträge dieses Bandes gehen auf Vorträge zurück, die anläßlich der internationalen Tagung *Kabbala und die romantische Literatur* vom 3. – 6. April 1995 im Jagdschloß Glienicke in Berlin-Wannsee gehalten wurden. Veranstalter dieser Tagung waren das Moses Mendelssohn Zentrum für europäisch-jüdische Studien der Universität Potsdam, und das Institut für Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft der Freien Universität Berlin in Zusammenarbeit mit dem Centre d'Études Juives der Université de Paris (Paris IV / Sorbonne) und der Franz Rosenzweig-Gastprofessur an der Universität Gesamthochschule Kassel. Wir danken der Deutschen Forschungsgemeinschaft dafür, daß sie durch ihre finanzielle Unterstützung diese Tagung ermöglicht hat. Auch das Einstein Forum Potsdam und das Auslandsamt der Freien Universität Berlin haben in dankenswerter Weise zum intellektuellen ebenso wie kulinarischen Wohlbefinden unserer Gäste beigetragen. Den Kollegen des Moses Mendelssohn Zentrums, allen voran Dr. Stefanie Brauer, danken wir für ein Engagement, das die Tagung organisatorisch gelingen ließ; Prof. Hans-Otto Horch (RWTH Aachen) für die Aufnahme eines zweiten Bandes in der Reihe *Conditio Judaica.*

Eveline Goodman-Thau
Gert Mattenklott
Christoph Schulte

Klaus Reichert

Zur Geschichte der christlichen Kabbala

Morgenglanz der Ewigkeit,
Licht vom unerschöpften Lichte,
schick uns diese Morgenzeit
deine Strahlen zu Gesichte
und vertreib durch deine Macht
unsre Nacht.

Man kennt diese Verse aus dem einzigen Lied des Christian Knorr von Rosenroth, das sich von seinen vielen, die einst von den Pietisten gesungen wurden, noch im evangelischen Gesangbuch gehalten hat. Das Lied ist zumindest den Protestanten so vertraut – es gehört gewissermaßen zur Grundausstattung ihrer Sozialisation –, daß ihnen seine Herkunft aus kabbalistischem Denken nicht, oder nicht mehr, bewußt ist. Woher stammt das Licht? Von der Sonne, die der Psalmist einmal das sichtbare Tabernakel Gottes nennt und die von daher eine nicht unerhebliche Rolle bei der Legitimierung des heliozentrischen Weltbildes gespielt hat? Aber die Sonne wurde ja erst am vierten Tage geschaffen – nach Tag und Nacht, nach Himmel und Erde, sogar noch nach den Pflanzen. Das, was Gott ›Tag‹ nennt, hieß zunächst ›Licht‹ und war das Werk – wenn es denn ein Werk war – des ersten Schöpfungstages. Gott sprach: »jehi-'or vajehi-'or«, also etwa »es werde, es sei, es ereigne sich Licht und es war Licht«. Das ist kaum anderes als die Existenzsetzung der Logiker, ›existet‹, und wird erst in den Übersetzungen präzisiert. Die Septuaginta sagt: »genethéto phos. kai egéneto phos«, das heißt, hier ist vom Erzeugt- und Geborenwerden, vom Entstehen und Gemachtwerden die Rede. Ähnlich die Vulgata, deren »fiat lux« zum Schöpfungswerk vereindeutigt wird: »Et facta est lux.« So ist denn auch die Entstehung des Lichts aus dem Wort als Schöpfung in die christliche Überlieferung eingegangen; sie bildet zusammen mit der göttlichen Scheidung von Licht und Finsternis, die dann Tag und Nacht genannt werden, den ersten Tag. Vom Hebräischen her ist, wie gesagt, der Gottesspruch keineswegs so eindeutig, wenn auch die meisten Rabbiner die Schöpfungstatsache nicht in Frage stellen. Erst bei den Kabbalisten öffnet sich der Vorgang breiter Spekulation. Vielleicht war das Licht immer schon da, und der Schöpfergott Elohim, der ja unter den Sefirot figuriert, ruft es nur auf: es liegt also der Schöpfung voraus; es zeigt sich, läßt sich sehen, oder wie immer man das reflexiv in sich

Seiende, das in Erscheinung tritt, bezeichnen könnte. Über hundert Jahre nach Knorrs Lied hat der von der christlichen Kabbala tief geprägte Theosoph Friedrich Christoph Oetinger in seinem *Biblischen und Emblematischen Wörterbuch* von 1776 zum Stichwort ›Licht‹ geschrieben:

> Das Licht scheinet nicht geschaffen, sondern nur geoffenbaret zu seyn [...]. Gott rufte dem Licht aus dem Chaos: Es seye Licht, und es ward Licht: Gottes Herrlichkeit ist das ursprüngliche Licht, und Jesus Christus ist der Abglanz dieses Lichts, woraus alle Abglänze der 7 Geister sich hervor geben.

Diesen Sätzen liegt die ins Christliche gewendete Emanationskonzeption der Kabbalisten zugrunde: Jesus als das in-die-Welt-Treten – daher der Abglanz – in Form der drei oberen Sefirot, von dem oder von denen die sieben niederen Sefirot – hier Geister – wiederum abstrahlen. Und allem voraus liegt das ungeschaffene Licht, das Urlicht, das mit der Herrlichkeit Gottes ineins gedacht ist. Das sind zunächst Vorstellungen, die sich in der Dynamik des Gottesbegriffs abspielen, also abstrakt bleiben. Zur Anschauung kommen sie erst in der lurianischen Lehre vom Zimzum, der Kontraktion Gottes in sich selbst, seiner »Selbstverschränkung« (Scholem).[1] Gerade Knorr von Rosenroth hat sich mit ihr ausführlich auseinandergesetzt und es wird von ihr noch zu sprechen sein. Hier zunächst nur soviel: in der ersten seiner 131 *Theses Cabbalisticae* – die Thesen 1 bis 18 stehen unter der Überschrift ›Zimzum‹ – schreibt Knorr:[2] »Um die Welten zu schaffen, hat Gott seine Gegenwärtigkeit zusammengezogen (Contraxit praesentiam suam)«. Daraus ergab sich, so die zweite These, der Raum (»Unde spatium«), der »Aer primus« heißt, und in diesem blieben zurück, These 3, die »Vestigia Lucis divinae«, die auch »Aura prima« genannt werden und »splendor supernus«, »himmlischer Glanz«. Das heißt also, daß das göttliche Urlicht in Spuren sichtbar geblieben ist (»remanserunt«) in den Welten (und nach dem Durchgang durch die verschiedenen Emanationsstufen am Ende auch in den Kreaturen selbst als Seelenfünkchen) und daß es zu unterscheiden ist von dem geschaffenen Licht der Sonne. Die Jeremias-Stelle, auf die die Verortung der ewigen Präsenz meist bezogen ist, lautet in Luthers Übersetzung: »Aber die Stätte unsers Heiligtums, der Thron göttlicher Ehre, ist allezeit fest geblieben.« (17.12) »Allezeit«, das heißt von Anbeginn an, von Anfangszeit her, und der »Thron göttlicher Ehre«, »kise' kavod«, ist der leuchtende Thron der Herrlichkeit und des Glanzes, denn das hebräische Wort assoziiert Manifestationen des Lichts, oder wie wir bei Oetinger schon hörten: »Gottes Herrlichkeit ist das ursprüngliche Licht«. Wenn wir uns jetzt noch einmal an die machtvollen Bilder des Knorrschen Liedes erinnern, erscheinen sie gar nicht mehr so metaphorisch, sondern wollen faktisch konkret oder

---

[1] Gershom Scholem: Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. Zürich: Rhein-Verlag 1957, S. 286.

[2] Christian Knorr von Rosenroth: Kabbala Denudata (Nachdruck der Ausg. Sulzbach 1677-1684). Hildesheim, New York: Olms 1974 (Volkskundliche Quellen: 2, Aberglaube), Bd I, pars II, S. 150.

wörtlich verstanden werden: es ist der Morgenglanz, die Morgenröte, die vom ewigen Thron der göttlichen Herrlichkeit her das ungeschaffene Licht, das Urlicht eben, leuchten läßt, bevor die Sonne, der Abglanz, erscheint. Wenn dieses Licht die Nacht vertreiben soll, so ist auch dies uranfänglich gedacht oder es ist, der Knorrschen Kabbala folgend, der Mikrokosmos Mensch in Analogie zum Makrokosmos gestellt, denn vor dem Licht war die Finsternis, aus der Gott es erst herausrief. Und wenn wir vom Reimzwang einmal absehen, mag mit dem Wort »Macht« eine Sephira genannt sein, die fünfte, »Gevura«, die, einer Einteilung zufolge, zu den die Seelenkräfte bestimmenden gehört in Abgrenzung gegen die »geistigen« nach oben hin und die »natürlichen« nach unten hin. Die göttliche Namensentsprechung von »Gevura« ist übrigens »Elohim«, also eben der Gott, der das Licht aufruft und die Schöpfung in Gang setzt.

Ich habe das Knorrsche Lied an den Anfang gestellt, weil es so sehr in der Tradition protestantischen Glaubens und Empfindens aufgegangen ist, daß man ihm nicht mehr anmerkt, wie sich in ihm, wie in einem Brennglas, kabbalistische Motive bündeln, Motive, die sich bis zum jungen Goethe und bis in die Romantik verfolgen lassen. Noch Gustav Mahler hat in der zweiten, der Auferstehungssymphonie, auf einen Wunderhorn-Text ein »Urlicht« komponiert. Man wird also kaum sagen können, die christliche Kabbala sei eine abwegige und vergleichsweise kurzfristige Episode gewesen, versponnene Gedankenspiele, die der breite Strom der geistes- und wissenschaftsgeschichtlichen Entwicklung zu Recht hinweggespült hat. Man kann im Gegenteil behaupten, nicht nur, daß sie, zumeist unerkannt, in ganz unterschiedlichen Disziplinen weitergewirkt hat, sondern auch, und vor allem, daß die von ihr ausgelösten oder geführten Debatten ins Zentrum der religiösen, aber auch der naturwissenschaftlichen Umbauprozesse führen, zumal im 17. Jahrhundert und zumal in Deutschland, Holland und England. Daß etwa das mechanische Weltbild sich schließlich durchsetzte, heißt nicht, daß damit konkurrierende Weltbilder ein für allemal erledigt wären. Zum Beispiel in der Frage, ob es einen leeren Raum gibt oder nicht, neigen heutige Physiker und Biologen eher der Meinung der Kabbalisten zu, nämlich daß es ihn nicht gibt. Lassen Sie mich einige Grundzüge der Aktualität kabbalistischen Denkens am Beginn der Neuzeit skizzieren. Zunächst aber einige Vorerinnerungen.

Was heißt christliche Kabbala? Wie ist sie entstanden? Wie hat sie sich entwickelt? Ihre Anfänge im späten 15. Jahrhundert in Italien stehen im Zusammenhang mit der Suche nach einer »prisca theologia«, einer Ur-Theologie, die älter sein sollte als die relativ klar formulierten moralisch-theologisch-philosophischen Zeugnisse eines Moses, die nämlich eine Ur-Offenbarung enthielten, die von ihm verschlüsselt worden war, um sie vor den Uneingeweihten zu verbergen. Spuren davon hatten sich aber in den kryptischen Sprüchen der Vorsokratiker erhalten, bei den Pythagoräern, den Orphikern, in den ägyptischen Hieroglyphen, vor allem in dem für älter als Plato gehaltenen »Corpus hermeticum«, das noch nicht als spätere Fälschung erkannt war, und eben in Plato, in dem einige den »Moses atticus« sahen, andere

einen Schüler des Jeremias.[3] Von solchen Spuren her ließ sich detektivisch eine ›Einheit‹ der Theologie rekonstruieren, wenn man nur entsprechende hermeneutische Werkzeuge ansetzte, um den ›Kern‹ der unterschiedlichsten manifesten Äußerungsformen freizulegen. Allen diesen Texten war ihre Schwerverständlichkeit gemeinsam, oder wo doch etwas zu verstehen war, konnte die Krudität oder Banalität einer Aussage kaum der gemeinte Sinn eines uralten Dokuments sein. Die Suche nach dem Verborgenen, Geheimen, Okkulten durchzieht vom Spätmittelalter bis in die frühe Neuzeit alle Denkbereiche. Sie veranlaßt einen Paracelsus, durch quasi-chemische Analyse die geheimen Wirkkräfte von Pflanzen und Metallen freizulegen, sie führt zur Erfindung von Mikro- und Teleskop und zur Infragestellung sinnlicher Erfahrung überhaupt, sie motiviert noch einen Kepler, hinter der homerischen Götterversammlung eine Planetenkonjunktion zu vermuten, bis sie schließlich in die Postulierung überprüfbarer Naturgesetze mündet, die ja aber auch noch bei Newton theosophisch fundiert sind.

Auf dem Feld der Texttheorie waren es die Kabbalisten, die ganz konkrete Verfahren entwickelt hatten, um den geheimen Sinn der Wörter aufzuschließen, also das eigentlich Gemeinte freizulegen. Das Neue für Nichtjuden daran war, daß hier nicht mehr nach typologischem Schema oder nach der Lehre vom vierfachen Schriftsinn semantisch relativ stabile Schichten hinter- oder übereinander geschaltet wurden, zumal meist im Blick auf narrativ oder offenbarungsgeschichtlich ergiebige wenige Kernstellen, sondern daß auf einmal die Wörter selbst nach aufwendigen Begründungstheorien – wie etwa der der Verbergung des wahren Sinnes vor dem profanierenden Blick – zur Disposition standen, analog zum paracelsischen Analyseverfahren in ihre Teile zerlegt und anagrammatisch anders zusammengesetzt werden konnten, und daß zweitens die Gesamtheit der Torah – nicht nur die dankbaren Stellen, sondern auch etwa die gern überschlagenen Geschlechtsregister – jetzt in ihrem verborgenen Sinn entschlüsselbar wurde. Dies zweite ist nicht zuletzt unter der Vorstellung der »Fülle« – des »pleroma« oder der »plenitudo« – von Belang: wenn der Raum bis in jedes Atom erfüllt ist von der Anwesenheit Gottes, so konnte das auf Grund der kabbalistischen Lesemethoden an dem Mose geoffenbarten Wort selbst jetzt bewiesen werden. Die Attraktivität der kabbalistischen Hermeneutik[4] scheint aus heutiger Sicht vor allem daher zu rühren, daß sie eine ›Vielheit der Welten‹ sprachlich vindizierte. Die relativ stabilen Bedeutungen der Wörter gerieten in Fluß und erhielten eine Dynamik, die mit einem immer möglichen Assoziationsüberschuß nichts mehr zu tun hatte. Durch den Wechsel der Bezugssysteme erwies sich die herkömmliche Lexik gewissermaßen als *eine* Verstehensversion aus einer Vielzahl denkbarer Muster. Aus den Wörtern selbst werden solche kategorisch anderen, nicht

[3] Sarah Hutton: Edward Stillingfleet, Henry More, and the Decline of Moses Atticus'. In: Philosophy, Science, and Religion in England 1640 – 1700. Ed. by Richard Kroll, Richard Ashcraft and Perez Zagorin. Cambridge: Cambridge University Press 1992, S. 68ff.

[4] Hierzu grundlegend Moshe Idel: »Kabbalistic Hermeneutics«, in seinem Band *Kabbalah. New Perspectives* (New Haven, London: Yale University Press 1988), S. 200ff.

zwischen ›Schichten‹ vermittelbaren Semantisierungen extrapoliert; sie konnotieren nicht, sie denotieren anders. So wie der Augenschein zwar interpretiert werden mag, die ihm zugrunde liegenden Gesetzmäßigkeiten aber erst durch den Wechsel der Bezugssysteme entdeckt werden können.

Von den Methoden seien nur drei genannt: Notarikon, Gematria und die Buchstabenkombinatorik. Nach der Methode *Notarikon* bilden die Buchstaben eines Wortes eine Kette der Initialen verschiedener Wörter, so wie etwa die geläufige Bezeichnung für Maimonides, Rambam, sich auflösen läßt in *R*abbi *M*oshe *b*en *M*aimon. Aus dem ersten Wort der Bibel, *bereschit,* läßt sich nach dieser Methode z. B. extrapolieren: *bereshit ra'a elohim schejekabel jisrael tora,* »im Anfang sah Elohim, daß Israel die Torah empfangen/annehmen (*qbl*) würde.« Für einen christlichen Kabbalisten könnte sich aus dem gleichen Wort ergeben: *ben ruach ab schaloschtem jachad tamim,* »Sohn, Geist, Vater, ihre Trinität, völlige Einheit.« – Da jeder Buchstabe zugleich eine Zahl ist, bestimmt die *Gematria* durch Addition den Zahlenwert jedes Wortes und stellt dadurch Verbindungen zwischen Wörtern her, die auf der lexikalischen Ebene nichts miteinander zu tun haben, oder sie entschlüsselt deren geheimen Sinn, so wenn Jakob zu seinen Söhnen sagt: »Geht hinab (*redu*) nach Ägypten« und der Zahlenwert von *redu*, 210, die Jahre angibt, die sie in Ägypten verbrachten. Eine solche Vorstellung von der Sinnhaftigkeit der Zahlen ist natürlich vormathematisch gedacht, ist magisch, symbolisch, aber wir können sie nicht einfach als abstrus abtun, nur weil sich inzwischen ein anderer Zahlbegriff durchgesetzt hat. Noch ein Kepler dachte in zwei Zahlsystemen, einem magisch-symbolischen und einem numerischen; noch ein Bacon, der ja immerhin als einer der Begründer der Naturforschung im neuzeitlichen Sinne galt, hatte lebenslang eine Scheu vor der Mathematik, weil er sie nur als magisch-operativ verstand. Andererseits war der große Magier John Dee, der Mathematiklehrer Königin Elisabeths, derjenige, der die Euklidsche Geometrie in England einführte. Und man kann vielleicht auch daran erinnern, daß das Operieren mit numerischen Korrespondenzen, nachdem es aus den Wissenschaften ausgeschieden war, aus den Verfahrensweisen der Künste nicht wegzudenken ist. Halten wir für unseren Zusammenhang fest, daß der verborgene Sinn der Wörter auf Grund ihres Zahlwerts ein kühner Versuch war, die Dauerpräsenz Gottes in der Schrift kohärent nachzuweisen – und die Analogie ist nicht völlig von der Hand zu weisen, daß auch das Buch der Natur in Zahlen geschrieben sei; dieser Paradigmenwechsel mag vielleicht durch die kabbalistische Zahlentheorie mit vorbereitet worden sein –, aber damit sind wir im Bereich der Spekulation.

Damit bin ich beim dritten Verfahren, den Permutationen. Danach ist es möglich, die Buchstaben der Wörter beliebig umzustellen und neu zusammenzusetzen. Und genau diese Methode, neben der des Notarikon, dürfte der Hauptgrund gewesen sein, weshalb die Christen sich für die Kabbala interessierten. Wenn nämlich Jesus und der Heilige Geist ko-existent mit Gottvater und von allem Anfang an da waren, dann mußten sie auch im Mose offenbarten Wort zu finden sein. Wie man durch Buchstabenvertauschung aus dem ersten Wort

der Torah, *br shit*, »im Anfang«, einen verborgenen Sinn herauslesen könnte, hatten Talmudgelehrte und Kabbalisten schon gezeigt, aber es war erst Pico della Mirandola[5], der ihm eine christliche Wendung gab. Pico permutiert die sechs Buchstaben von *bereschit* und kombiniert aus ihnen zwölf Wörter, zum Beispiel »av«, »Vater«, »bebar«, »im Sohn oder mit dem Sohn« usw. Pico stellt die neuen Wörter dann hintereinander und erhält folgenden Satz:

> Der Vater, im Sohn und durch den Sohn, Anfang und Ende oder Ruhe (Schabbat), schuf den Kopf, das Feuer und den Grund (fundamentum) des großen Mannes (oder Menschen) in einem guten Bündnis (berit tov, foedere bono).

Pico erläutert sodann den Symbolwert dieses Satzes, indem er ein subtiles Korrespondenzgeflecht erstellt: der große Mensch sei, wie Moses anderswo gesagt habe, die dreifache Welt, der Makrokosmos, dem der irdische Mensch als Mikrokosmos entspreche; der Kopf sei einerseits die oberste Welt, die rein geistige oder angelische, andererseits Gehirn und Sitz des Verstandes im Menschen; das Feuer sei die mittlere Welt oder der Himmel, in dem Leben, Bewegung und Wärme ihren Ursprung haben, und der von der Sonne gesteuert wird so wie der Mensch vom Herzen in seiner Brust; unter »fundamentum« schließlich sei die Welt unterhalb der Mondsphäre zu verstehen, die dem Werden und Vergehen unterworfene, für die im menschlichen Bereich »fundamentum« im Sinne von Geschlechtsorgan angegeben sei; der »gute Bund« endlich besage, daß in den Korrespondenzen der zweimal drei Welten alles auf Harmonie, Freundschaft und Frieden angelegt sei. Aber der erstaunlichste Gedanke kommt erst noch, ein Gedanke, der sich durch die ganze Reihe der christlichen Kabbalisten zieht und der bei Leibniz seine prägnanteste Ausformulierung gefunden hat: es ist das, was Picos Monadenlehre genannt worden ist. Er schreibt: »was auch immer in allen diesen Welten ist, ist zugleich in jeder einzelnen enthalten, und es gibt keine einzige von ihnen, in der nicht alles steckt, was in jeder einzelnen zu finden ist.«[6] Er nimmt den Gedanken zwar neuplatonisch etwas zurück, indem er doch wieder Stufenfolgen und Qualitäten unterscheidet – das irdische Element Feuer brennt, das himmlische spendet Leben und das überhimmlische ist die Liebe –, aber die Idee der Konzentration, um noch nicht zu sagen der Spiegelung, des Weltganzen in jedem Einzelnen, ist nicht mehr wegzudenken.

Überblickt man Picos 900 »Conclusiones«, so fällt auf, daß die Kabbala keineswegs die prominenteste Rolle spielt. Die Thesen sind der kühne Versuch eines grundgelehrten jungen Mannnes, alles bisher Gedachte in einer großen Synthese zusammenzuführen, Korrespondenzen aufzudecken, Strukturlinien herauszuarbeiten, im Hinblick auf eine »prisca theologia« unter christlicher Fahne und unter Einbeziehung des göttlichen Plato und der kaum minder göttlichen Plotin und Hermes Trismegistos. In dieser Absicht kommt die Kabbala ins

---

5 Vgl. meinen Aufsatz: Pico della Mirandola and the Beginnings of Christian Kabbala. In: Mysticism, Magic and Kabbalah in Ashkenazi Judaism. Ed. by Karl E. Grözinger and Joseph Dan. Berlin, New York: de Gruyter 1995 (Studia Judaica, 13), S. 195-207.

6 Zweites Prooemium zu Heptaplus.

Spiel mit ihren Analogien zu Plato und den Neuplatonikern, ihrer praktikabler als bei den Orphikern oder Pythagoräern formulierten Magie, ihren klaren – wenn man so sagen darf: rationalen – Verfahren der Textentschlüsselung. Und es ist einer der ersten Versuche von seiten eines Christen, jüdisches Denken ebenso ernst zu nehmen wie das der geheiligten heidnischen Philosophen. Was hier weniger deutlich ans Licht kommt, was aber in den zitierten Passagen aus dem *Heptaplus*, seiner siebenfältigen Erklärung des Sechstagewerks, der Kern war, und was mit dem Namen einer christlichen Kabbala verbunden bleiben wird, ist die christlich-apologetische Stoßrichtung, und zwar mit offen missionarischem Eifer. Da der Nachweis mit kabbalistischen Methoden selber gelang, die Erscheinung Christi an den Anfang der Genesis zu legen, war es möglich, die Juden mit ihren eigenen Waffen zu schlagen und sie zur Einsicht zu zwingen, daß der Messias von Anbeginn mitgesetzt und die Schöpfung mit ihm und durch ihn ausgelöst worden war. Jüdisch ist das nicht gedacht, aber christologisch auch nicht, und man versteht den Unmut beider Orthodoxien, die sich solcher Häresien zu erwehren suchten. Die christliche Kabbala ist darum auch nie zu einer Schule, oder gar einer Bewegung geworden, was sie mit ihrer technischen Beweiskräftigkeit in puncto Judenmission in den zwei Jahrhunderten eines christlichen Revirement im Grunde hätte werden können. Sie blieb am Rand und beargwöhnt, eine intellektuelle Avantgarde esoterischer Zirkel, bis sie schließlich auf die großen theosophischen Debatten im späten 17. Jahrhundert, auf Theismus und Pantheismus, Spinozismus und Leibniz in anderen Kontaminationen befruchtend wirken konnte.

Persönlichen Kontakt zu Pico hatte noch Reuchlin gehabt, der als erster die Kabbala in halbwegs systematisierter Form dem christlichen Publikum vorstellte. Er war fasziniert von den Möglichkeiten der Permutationen, betrieb die Namens-Kabbala, die im Namen Jesus durch das ins Tetragrammaton eingefügte S gipfelte, beschrieb aber auch schon die Wege der Kontemplation, »wobei sie« (die Kabbalisten) »jener Auffassung des Gesetzes folgen, die durch Symbole den Aufschwung des Geistes zur oberen Welt, zum Göttlichen, aufs Entschiedenste antreibt.«[7] Die Kabbala ist paradiesisches Wissen, das mit dem Sündenfall verloren ging, das aber doch durch Ruhe, Selbstversenkung und die Liebe zu Gott wenn schon nicht wiedergewonnen, so doch erahnt werden kann. Aus dem Umkreis von Reuchlin erwähne ich noch Agrippa von Nettesheim, der als Magier und Teufelsbündler in der protestantischen Propaganda eine unrühmliche Wirkungsgeschichte gehabt hat und in die Faustgestalten Marlowes und Goethes eingegangen ist. Aber seine Magie, die kabbalistische Elemente der Numerologie, der Permutationen und der Sefirot mit neuplatonischen verbindet, ist das erste bis ins kleinste ausgebaute System frühneuzeitlicher Naturphilosophie. Auch er geht vom dreistufigen Kosmos aus, zieht aber

[7] Nach dem Kabbalisten Simon, einem Lehrer Reuchlins, zitiert bei Scholem, »Die Erforschung der Kabbala von Reuchlin bis zur Gegenwart«, in: Judaica 3. Studien zur jüdischen Mystik. Frankfurt a. M: Suhrkamp 1973 (Bibliothek Suhrkamp, 333), S. 250f.

aus dem Netz der Korrespondenzen, der Sympathien und Antipathien die Konsequenz, daß es möglich sein muß, mit Hilfe der Astrologie – auch sie ist ja ein erstes auf Zahl und Beobachtung gegründetes Weltbeschreibungssystem – und der Mathematik, das heißt der natürlichen Magie, die himmlischen Kräfte, Potenzen und Intelligenzen, die den belebt gedachten Gestirnen als Diener Gottes einwohnen, herabzuziehen. Agrippa ist kein Hexenmeister, als den ihn die Welt dann sah – seine »Occulta Philosophia« ist der Versuch, über die paracelsische Entdeckung der geheimen Wirkkräfte der Pflanzen und Metalle hinaus, das Unsichtbare sichtbar zu machen. Hinter diesem Anspruch steht ein Forschertrieb im modernen Sinne, dem gegenüber die Suche nach Gott, bei aller mitzuunterstellenden Frömmigkeit, nur noch marginal ist. Daß die Luft um uns her von Partikeln erfüllt ist, daß wir von Strahlen und Potenzen umgeben sind, die wir nicht sehen, hat die Wissenschaft fortan in Atem gehalten, und noch die großen Begründer von Physik und Chemie im 17. Jahrhundert wußten sich umgeben von Hexen und Dämonen, deren Existenz abzustreiten schierer Atheismus war.

Pico, Reuchlin, Agrippa – das sind Renaissance-Humanisten, Wort- und Schriftgläubige in einer noch nicht von methodischem Zweifel, Experiment und Empirie veränderten Welt. Ihre Synthesen versuchen noch einmal, unter Einschluß neu verfügbarer Texte wie der kabbalistischen, die Welt oder die Welten als ganze zu erklären. Der Aufstieg der Wissenschaften im neuzeitlichen Sinne beginnt dann rund hundert Jahre später durch Konzentration auf spezielle Probleme – nicht mehr das Ganze des Himmelgewölbes will Kepler verstehen, sondern durch Beobachtung und Berechnung die Planetenbahnen in ihrer überprüfbaren, nachrechenbaren Gesetzmäßigkeit erkennen. Da fällt es zunächst schwer, die neue Attraktion der christlichen Kabbala gerade in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts begreiflich zu finden. Und dabei ist es um so überraschender, daß nicht nur gelehrte, aus neuen Quellen schöpfende Kabbalisten sich für sie einsetzen und sie propagieren wie unser Christian Knorr von Rosenroth und sein Mitarbeiter Franciscus Mercurius van Helmont oder die Theosophen, allen voran Jakob Böhme, sondern daß auch aus ganz anderen Denktraditionen stammende Philosophen wie die Cambridger Platonisten, wie Spinoza und Leibniz sich für sie interessierten und in persönlichem oder brieflichem Kontakt zu den Kabbalisten standen. Moshe Idel hat als Grund für die Entstehung der Kabbala im 12./13. Jahrhundert die Reaktion auf den ›rationalistic challenge‹ durch Maimonides vermutet, »an ongoing building of an alternative to his system on the basis of earlier materials«.[8] Ein ähnlicher Grund mag für die Attraktivität der Kabbala gerade im 17. Jahrhundert geltend zu machen sein, da sie eine Alternative etwa zu dem atheismusverdächtigen Materialismus eines Hobbes oder zu den Ansätzen rationalistischer Naturgesetzlichkeit anzubieten hatte, zumal sie ja eben auch, wie es bereits Bacon mit seinem Rückgriff auf die Vorsokratiker und seiner Mytheninterpretation zur Restituierung eines paradiesischen Zustandes, einer

[8] Idel, Kabbalah (Anm. 4), S. 253.

›revolutio‹ im geschichtsphilosophischen Sinne, versucht hatte, ein Ensemble von ›earlier materials‹ auffahren konnte. Die Descartessche Wende war noch nicht vollzogen und würde es noch lange nicht sein. Ich komme darauf zurück.

Ein weiterer Grund für das Interesse an der Kabbala ist sicher in der Faszination zu suchen, die vom Alten Testament für die Protestanten unterschiedlicher Richtungen, vor allem aber für die Puritaner ausging. Es erhielt eine Gleichrangigkeit neben dem Neuen Testament, die es in der christlichen Welt nie gehabt hatte. Die Puritaner etwa hatten größten Respekt vor der hebräischen Sprache, die sie für die Ursprache hielten, versuchten Teile des mosaischen Gesetzes in die eigene Lebenspraxis zu übernehmen, stritten jahrzehntelang darüber, ob der wahre Sonntag nicht am Samstag, also am Sabbat, zu feiern sei[9] usw. Die hebraistischen und puritanischen Aspekte sind gut dokumentiert und ich will sie nicht weiter verfolgen. Ich will darum nur drei Gründen von unterschiedlichem Gewicht nachgehen, die mir für die Prominenz und das Ernstgenommenwerden der Kabbala wichtig gewesen zu sein scheinen: der Allegorisierung, dem schon angedeuteten Widerstand gegen den cartesischen Dualismus samt seinem mechanischen Weltbild, und der Individualisierung.

Wer vom Barock herkommt, weiß, welche Rolle die Allegorie als Bild- und Denkform, als Denkbild, gespielt hat. Sie steht mit ihrer Auslegungsbedürftigkeit der gleichzeitig einsetzenden Mathematisierung der Welt, die ja aber nicht auf die Naturwissenschaften beschränkt blieb, diametral entgegen. Denker wie Descartes, Hobbes, Locke, Organisationen wie die Royal Society, haben einen erbitterten Kampf für die Klarheit und Distinktheit des Ausdrucks geführt, die Wörter sollten in ihrer Bedeutung nicht mehr, abhängig von rhetorischer Überzeugungskraft, beliebig hin- und herschiebbar sein, bis sie das Gegenteil von dem meinten, was sie sagten, sie sollten eindeutig sein, definierbar nach dem Ideal der sich durchsetzenden mathematischen Symbole. Diesen Abgrund zwischen zwei unüberbrückbaren Denkstilen haben die Kabbalisten, wie mir scheint, ausfüllen können, indem sie einerseits auf dem Vorhandensein aus Gründen verborgener Bedeutungsschichten beharrten, einem Anderssagen, deren Entschlüsselung auf angebbaren linguistischen Operationen basierte, nicht auf textexternen Voraussetzungen wie etwa der Emblematik, und indem sie gleichzeitig und andererseits vorführten, daß mit diesen Verfahren gleichwohl ein kohärentes – bei Henry More fällt sogar der Ausdruck: ein rationales – Welterklärungsmodell entwickelt werden konnte, das zudem den Vorteil hatte, umfassender zu sein, weniger auszuschließen, als konkurrierende Modelle. (Die Reduktion als Voraussetzung wissenschaftlicher Erkenntnis – wie etwa die Verschiebung von der Ätiologie zur Symptomatologie in der frühneuzeitlichen Medizin – ist ja noch nicht konsensfähig; und ist es heute nicht mehr.)

---

[9] David S. Katz: Sabbath and Sectarianism in Seventeenth-Century England. Leiden: Brill 1988 (Brill's Studies in Intellectual History, 10). – Von den zahlreichen einschlägigen Büchern Christopher Hills vgl. etwa das letzte: The English Bible and the Seventeenth-Century Revolution. London: Allan Lane 1993.

So gesehen wäre die Kabbala die Rehabilitierung der Allegorie als Erkenntnisform auf rationaler Grundlage. Die sichtbare Welt in ihren Erscheinungen ist nur das Sinnbild einer höheren, geistigen; jedes einzelne Ding ist nur Signatur. Das ist zunächst platonisch-neuplatonisch gedacht, hängt auch mit der barokken Auffassung vom illusionären Charakter der Welt zusammen (die Welt als ›Sinnbild‹), wird aber kabbalistisch weitergeführt. Was wir in der Natur sehen, ist zugleich die Signatur des *geschriebenen Wortes*, nicht die Erscheinung von etwas, das mathematisch-physikalisch aufzuschließen ist. Die Natur und die Schrift sind eines. Knorr spricht vom »Naturalphabeth der heiligen Sprache«, sie ist die Ursprache, die Sprache Adams und Christus', folglich komme »keine andere Sprache auf der Welt mit der Natur so genau überein« und unter ihren »einfältigen historischen Buchstaben (seien) herrliche Geheimnisse beides, der Natur und der Sitten verstecket.«[10] Der Zusammenhang der Ursprache mit dem Wesen der Natur beruht auf einer doppelten Einheit, der Einheit von Gedanke und Wort und der von Gedanke und Sein. Die Welt ist entstanden durch das Heraustreten oder die Manifestation des göttlichen Gedankens durch das Wort, das Realwerden der Idee in der Schrift und im Laut. (Dahinter steht die alte Vorstellung einer Ur-Tora, die der Welt vorausging und nach der diese gebaut sei.) Die Gleichzeitigkeit von Schöpfung und Wort hat Knorr zum Beispiel im Titelkupfer seiner *Cabbala Denudata* veranschaulicht, wo er zwei Schriftbahnen nebeneinander zeigt: auf der einen steht »bereschit bara elohim«, auf der anderen »en arche en ho logos«. Die Einheit von Idee und Schriftwort ist aber nicht bildlich zu verstehen, sie ist ganz konkret gefaßt: unsere Sprachorgane bilden bei der Artikulation die Form der hebräischen Buchstaben nach, es ist also in jedem Sprechen noch die Spur des göttlichen Gedankens anwesend. Knorr schreibt in der Vorrede zu Helmonts *Naturalphabeth:*

> Dieses nun zu beweisen kann nichts besseres dienen, als das Exempel unseres ersten Vaters Adams, in dem er allen Tieren ihre Namen gegeben. Derselbe mußte nunmehr befunden haben, daß er alle inwendigen Regungen seines Verstandes durch eine gewisse Veränderung seiner Stimme und Getönes ordentlich und deutlich könnte nachbilden. Denn hiervon haben noch alle Menschen einen Schatten in und an sich [...] da sie ihre Stimme nach ihrem Zustand zu verändern pflegen. Ich sage aber, es haben alle Menschen hiervon nur einen Schatten, weil sie ihr Inwendiges so wohl nicht kennen, als es Adam in der höchsten Weisheit erkannte.[11]

---

[10] Aus Knorrs Vorrede zu van Helmonts Naturalphabeth, zitiert nach dem immer noch als Gesamtdarstellung nicht ersetzten Buch von Kurt Salecker: Christian Knorr von Rosenroth (1636-1689). Leipzig: Mayer & Müller 1931 (Palaestra, 178.), S. 111. In der Darstellung Knorrs folge ich weitgehend Salecker.

[11] Ebd., S. 111f. – Die Bedeutung der Stimme ist schon von Jacob Böhme hervorgehoben. So heißt es in *De signatura rerum* (1622): » [...] denn an der äusserlichen Gestaltnüß aller Creaturen / an ihrem Trieb und Begierde / item an ihrem außgehenden Hall / Stimm und Sprache / kennt man den verborgenen Geist.« (I, S. 16). In traditioneller christlicher Sicht waren solche Indikatoren Auge und Gesicht.

Trotz dieser Einschränkung wird hier dem Menschen, dem Mikrokosmos, potentiell eine Schöpfungs- und Schöpferähnlichkeit zugesprochen, wodurch das ›Zelem‹ von Genesis I, 27 eine entscheidende Nuancierung erfährt: nicht in seinem Bilde schuf Gott den Menschen, sondern nach seiner Form und Gestalt, woraus sich ein Ähnlichkeitsverhältnis ergibt, das erstaunliche Postulat einer Korrespondenz zwischen Gott und Mensch. In der Vorstellung der Einheit von Gedanke und Sein kommt das noch deutlicher zum Ausdruck. Denn Erkennen führt letztlich, so Knorr, zu einer »Aufhebung der Subjekt-Objektspaltung«. Wenn Gedanke und Wort identisch sind und das Wort die Welt hervorruft, dann sind »alle Dinge mit der Idee identisch« und gleichzeitig eine »innere Beschaffenheit« des Menschen. Der Mensch als erkennendes Subjekt verwandelt sich ins Erkannte, das er durch seine göttliche Abkunft mit hervorgebracht hat.[12] Von da ist es nicht mehr weit zur Identitätsphilosophie.

Aber zum nächsten Punkt, dem Widerstand gegen den cartesischen Dualismus, der aus dem eben Gesagten folgt. Die Ideen Descartes' wurden zunächst als ein echter Neuansatz gegenüber spätscholastischen Gespinsten, gegen die ja schon Bacon und auf seine Weise Bruno angetreten waren, verstanden: die Setzung einer gewissermaßen reinen »res cogitans« gegenüber der »res extensa«, die Behauptung einer seelenlosen Materie, die nur von außen – und mechanischen, nicht organischen Gesetzen gehorchend – bewegt werde, die Ersetzung der Qualitäten und Kräfte in einer selbsttätigen Natur – der paracelsischen »virtutes« – durch quantifizierbare Bewegung, die Überbrückung der Trennung von Geist und Materie, die nicht aufeinander einwirken können, durch die Annahme eines beständig in die Welt hineinwirkenden Gottes, alles das fand, in England zumal, zunächst große Zustimmung, etwa bei den Gelehrten der Royal Society und den Cambridger Platonisten. Henry More hat Descartes' Naturphilosophie zunächst sogar in sein platonisch-kabbalistisches System zu integrieren versucht. Es war gerade Descartes' Rationalität, die ihn anzog, und die er für vereinbar hielt mit einer Plato unterstellten Rationalität, die beide in einer Begründung der Theologie auf rationaler Grundlage zusammenwirken sollten. In einem Brief an Descartes schreibt More:

> That which enravishes me most is that we both setting out from the same lists, though taking several wayes, the one travelling in the lower road of Democritisme, amidst the thick dust of Atoms and flying particles of Matter; the other tracing it over the high and aeiry Hills of Platonisme, in that more thin and subtil Region of Immateriality, meet together notwithstanding at last.[13]

Und Mores Biograph, Richard Ward, schreibt noch 1710, der Platonismus Mores und der Cartesianismus konvergierten in der geheimen Offenbarung des mosaischen Textes; zusammengenommen böten sie »the most approvable

---

[12] Nach Salecker, Christian Knorr von Rosenroth (Anm. 10), S. 112.

[13] Zitiert nach Joseph Levine: Latitudinarians, Neoplatonists, and the Ancient Wisdom. In: Philosophy, Science, and Religion in England (Anm. 3), S. 97.

philosophical interpretation of the first chapters of Genesis as ever was yet offered to the world since the loss of the Judaical Cabala.«[14]

Aber zu der Zeit war die Unvereinbarkeit beider Systeme längst deutlich geworden. Die Geister schieden sich, neben der unterschiedlichen Bewertung der Rolle der Mathematik, an den Vorstellungen von der Materie, vom Raum und vom äußerlichen Einwirken Gottes in der Welt. Die Materie, so More, ist keineswegs tot, sie ist Geist und als solcher mit dem Wesen Gottes identisch. In den 16 Axiomen seiner *Fundamenta Philosophiae sive Cabbalae*, die Knorr in seine *Kabbala Denudata* aufnahm, heißt es:

> 1. Ex nihilo nihil posse creari. 2. Ac proinde nec Materiam creari posse. [...] 4. Nullam igitur Materiam esse in rerum natura. 5. Quicquid verò est, Spiritum esse.

Und wenn Materie Geist ist, muß sie immer schon dagewesen sein, der Schöpfung also vorausliegen, was vermutlich nur unter der Voraussetzung des hier nicht, aber von More an anderer Stelle erwähnten Zimzum denkbar ist:

> 6. Spiritum autem hunc, increatum esse, & aeternum, intellectualem, sensibilem, vitalem, per se moventem, infinitum amplitudine & à se necessariò existentem. 7. Ac proinde *Spiritum* hunc reverà esse *Essentiam Divinam*.[15]

Der so bestimmte Geist fällt mit der *res extensa* zusammen: Gott und Natur sind eins. Knorr hatte die polemische Stoßrichtung herausgehört, wenn er in seinen Anmerkungen zur Übersetzung von Portas *Magia naturalis* an »des vortrefflichen Engländers Herrn Doct. Henrici Mori Enchiridion Metaphysicum oder von unkörperlichen Dingen« erinnert,

> darinnen er mit zwanzig Hauptgründen scharf und auf mathematische Art bewiesen, wider die Cartesianer und Hobbesianer, daß in der Welt etwas mehr als die bloße Materie sei, von der die gewöhnlichen Wirkungen der Natur herrühren.[16]

Und weiter an anderer Stelle im gleichen Text: »Der Geist der Natur, sagt er (More), ist ein unkörperliches Wesen, welches die Materie der ganzen Welt durchdringet [...].«[17] Dieser Geist ist eine Kraft (»plastic force« oder »nature« heißt sie bei Cudworth), die von den Emanationen der Gottheit ausgeht und deren Spuren bis an ihr Ende an sich trägt. Der Geist wirkt in allem fort, er ist »self-moving« oder »autokinetical«: »the *inward Spirit* in every thing is that which *operates all things*.«[18] Wäre es nicht so, hätten die Verfechter des mechanischen Weltbildes recht, dann wären die Lebewesen nichts als Marionetten. Cudworth hält fest:

---

[14] Ebd.

[15] Zitiert nach Henry More: Opera Omnia (Nachdruck der Ausg. London, 1674-1679). Hildesheim: Olms 1966, S. 523.

[16] Nach Salecker, Christian Knorr von Rosenroth (Anm. 10), II, 1, S. 89.

[17] Ebd.

[18] Henry More: A Collection of Aphorisms. London 1704, Part 1, Aphorism 34. Zitiert nach Alan Gabbey: Cudworth, More, and Mechanical Analogy. In: Philosophy, Science, and Religion in England (Anm. 3), S. 126, Anm. 34.

> They that are acted only by an outward Law, are but like Neurospasts; or those little Puppets that skip nimbly up and down, and seem to be full of quick and sprightly motion, whereas they are all the while moved artificially by certain Wiers and Strings from without, and not by any Principle of Motion, from themselves within [...]. But they that are acted by the *new Law of the Gospel*, by the *Law of the Spirit*, they have an inward principle of life in them, that from the Centre of it self, puts forth it self freely and constantly into all obedience to the will of Christ [...]«.[19]

Der »*quickening Spirit* within us«[20] ist die Spur, die Gott bei seiner Selbstkontraktion, dem *Zimzum*, in uns hinterlassen hat und immer von neuem in der permanent gedachten Schöpfung hinterläßt, die Spur, die uns mit der Natur und allem Lebendigen, also mit allem, verbindet.

Auch Mores Raum ist eine geistige Wesenheit, er ist überall, auch im unsichtbaren Atom, beseelt, er ist nicht mit der Gottheit identisch, aber er ist *in* ihr zu denken, er hat »Selbstbewußtsein, Selbsterhaltungstrieb und sogar Unsterblichkeit«.[21] Er ist kein bloß gedanklicher Beziehungsbegriff, der durch das Bewußtsein erst ›gesetzt‹ wird wie bei Descartes, er hat seine reale substantielle Grundlage in der Gottheit, ist mit ihr ko-extensiv. In der ersten der *Theses Cabbalisticae* steht unter dem Rubrum *Zimzum*: »Deus creaturos mundos Contraxit praesentiam suam.« Die zweite These lautet: »Unde spatium quod dicitur Aer primus.« Der Raum hat also ein »reales Fundament, das bei jeder Setzung von Beziehungen [...] bereits zugrunde gelegt werden muß«.[22] Cassirer, der aus anderen als kabbalistischen Quellen zu seinem Schluß kommt, schreibt hierzu:

> Denn so wenig er [der Raum] aus physischen Elementen besteht, so wenig kann er in sie wahrhaft aufgelöst werden; vielmehr besitzt alle Zerlegung, die wir in der Vorstellung mit ihm vornehmen, lediglich abstrakte und logische Bedeutung. Wird ferner Gott den Dingen als *unabhängige* Existenz entgegengesetzt, so steht der Raum den Objekten nicht minder selbstgenügsam gegenüber, da er ihrer für sein eigenes Dasein nicht bedarf, sondern sie, als in sich selbst fertige und abgeschlossene Natur, nur nachträglich in sich eingehen läßt. Denken wir uns daher selbst alle Dinge vernichtet, so können wir uns doch seine Existenz niemals fortdenken.[23]

Die sinnliche Ausdehnung ist nur das Symbol eines intelligiblen Seins. In den Worten Mores:

> Das geistige Objekt, das wir Raum nennen, ist nur ein verschwindender Schatten, der uns die wahre allgemeine Natur der ununterbrochenen göttlichen Allgegenwart im schwachen Lichte unseres Intellekts darstellt, bis wir sie mit wachen Augen und aus größerer Nähe anzuschauen imstande sind.[24]

---

[19] Ebd., S. 117.

[20] Ebd., S. 120.

[21] Salecker, Christian Knorr von Rosenroth (Anm. 10), S. 96f.

[22] Ernst Cassirer: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1974 [Nachdruck der 3. Aufl. 1922], Bd II, S. 443. Cassirer paraphrasiert hier eine Stelle aus dem Enchiridium Metaphysicum.

[23] Ebd., S. 445.

[24] Zitiert ebd., S. 446.

Für das, wie das im Einzelnen vorzustellen ist, steht der für die Kabbalisten so wichtige, von ihnen von Leibniz übernommene und von ihm ausgebaute Begriff der Monade. In ihr sind, wie es in der *Cabbala Denudata* heißt, göttliche Geister und Teile der göttlichen Wesenheit (essentia) kontrahiert und verdichtet. Denn der Raum ist ganz unabhängig von seiner Ausdehnung zu denken: jeder kleinste Teil, wir würden heute sagen, jede Zelle, enthält ihn vollständig in seiner Struktur und Beschaffenheit. Er ist

> ein Eines und Einfaches, [...] ein Ewiges und in sich Vollendetes, [...] ein Unabhängiges und für sich Bestehendes, ein Unendliches und Unzerstörliches, ein Unerschaffenes und Allgegenwärtiges.[25]

Die Bestimmungen des Alles-in-Einem, Eins-in-Allem erinnern an die Aggregatzustände der Sefirot – zwar sind sie auseinandergefaltet und unterschieden, aber gleichzeitig enthält doch jede Sefirah alle anderen in einem ständigen dynamischen Prozeß symbolischer Beziehungen und Interaktionen, der auch die Einheit des Entgegengesetzten und die Verschiedenheit des Identischen impliziert. So esoterisch-theosophisch das auch gedacht ist und alle sinnliche Anschauung neutralisiert – immerhin hat More, Cassirer zufolge, Newtons absoluten Raum überhaupt erst denkmöglich gemacht –, so unbestreitbar liegt andererseits der Akzent auf dem Menschen, dem mikrokosmischen Spiegel, als dem erkennenden, empfindenden *und* handelnden Subjekt. Einerseits strahlen von Gott als der unbewegten Monade alle Formen des Seienden aus, er ist in der Seele jedes Geschöpfs und jedes Elementarteilchens allgegenwärtig, andererseits und umgekehrt kann von dort aus über den (vom Neuplatonismus in die Kabbala übernommenen) Stufenkosmos die Seele nach oben steigen, ja mehr, sie besitzt eine »selbsttätige göttliche Schöpferkraft«. Moshe Idel sieht diese theurgische Potenz schon im Buch *Sohar* angesprochen, das einem nichtjüdischen Publikum erstmals in der *Cabbala Denudata* zugänglich wurde: »I propose seeing not only God as the source of energy and man as the ›prism‹ or ›recycling agent‹ but also the opposite: man as the source and the sefirotic system as a prism and recycling agency.« Er spricht weiter von einem »structuring of the Divine by human intention«.[26] Am radikalsten hat vermutlich More die menschliche Potentialität im Knorrschen Kompendium ausgedrückt:

> Und daher kann so ein (mikrokosmischer) Teilgeist aus dem Menschen ein Engel werden, aus dem Engel endlich ein Gott, ein Schöpfer einer neuen Welt und eines neuen Himmels. In gleicher Weise läßt sich das von jedem einzelnen Teilchen der göttlichen Wesenheit behaupten; sie sind notwendig entweder durch einen Akt geteilt oder doch teilbar, alle sind Götter, Schöpfer von Erden und Himmeln, oder können es sein.[27]

---

[25] Ernst Cassirer: Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge. Leipzig, Berlin: Teubner 1932 (Studien der Bibliothek Warburg, 24), S. 104. In Cassirers Darstellung bleibt die Kabbala allerdings unberücksichtigt.

[26] Idel, Kabbalah (Anm. 4), S. 268.

[27] Salecker, Christian Knorr von Rosenroth (Anm. 10), S. 114.

Die fast einsamen Spekulationen Brunos werden begründbar, ausgerechnet unter den Prämissen einer vom kabbalistischen Denken her geprägten rationalen Christlichkeit.

Man sieht auch an Mores Beispiel, welche unerhörten Kräfte dem Menschen zugesprochen werden, nicht auf Grund eines sich selbst setzenden autonomen Ichs, wie in der Renaissance, sondern auf Grund der in ihm fortwirkenden göttlichen Substanz. Damit bin ich bei meinem letzten Punkt, der Individualisierung. Auch sie ist ein Signum der Zeit. Im Gefolge von Reformation und Gegenreformation, der überall mit eigenen Heilsvorstellungen auftretenden Sekten und des Skeptizismus, wagt es das Individuum erstmals, sich mit sich selbst zu beschäftigen. Jeder schreibt sich jetzt sein chiliastisches ewiges oder drittes Testament selber, heißt es einmal. Ich denke, also bin *ich*. Montaigne seziert seine Seele und findet sie nicht, Descartes findet sie in der Zirbeldrüse, die aber bei allen Menschen gleich ausschaut, und die Puritaner steigen, wenn möglich, täglich in sie hinab, um über die kleinste nicht gottgefällige Regung sich selbst Rechenschaft abzulegen, gleichzeitig mutiert der Mensch allmählich zum Staatsbürger und einem rechtlich geschützten Subjekt. Auch hier war es die Kabbala, die einen eigenen Weg anzubieten hatte, einerseits den Rang der individuellen Geistestätigkeit nicht hoch genug veranschlagen konnte, andererseits aber das außer- oder überindividuelle Erkenntnisziel klar vorgab, in dem das Ich sich wieder zurücknahm oder in dem es aufging. Knorr spricht von der Verwandlung des erkennenden Subjekts in das erkannte Objekt; er nennt das »Verselbsten«;[28] und Erkennen ist nicht eigentlich ein Begreifen, sondern ein Ergriffenwerden in einem dynamischen Prozeß. Das Erkenntnisziel ist letztlich, durch seine Erscheinungsformen in der Welt und durch seine zehn Potenzen hindurch, der En-Sof, der Ewige, Unbegreifliche, Überhimmlische, der »Tiefverborgene« und »Unerkannte«, wie Knorr sagt, der Urgrund oder, wie Böhme sagt, der »Ungrund« alles Seins. Er ist das Nichts der deutschen Mystiker und die Negation des Cusaners. Er ist in seiner Ruhe und Unbeweglichkeit die spannungsgeladene Einheit aller Gegensätze, des Männlichen und des Weiblichen, des Guten und des Bösen, des Links und des Rechts, er ist der Eine und der Unendliche. Sprechen läßt sich von ihm nur in Paradoxa und Antinomien, und Knorr – wie übrigens auch Böhme – benutzt in seiner Dichtung weitest auseinander liegende Bilder, häufig erotische, um das ganz Unvereinbare zusammenzuzwingen. »Will man mehr wissen«, heißt es in der *Cabbala Denudata*, »so findet sich nichts als eine Verwunderung, ein Stillschweigen.« Aber es ist hier, wo die lurianische Lehre vom Zimzum ihre entscheidende Bedeutung erhält. Scholem schreibt zu dieser Konzeption:

> Statt [...] eine erste Emanation seines Wesens oder seiner Kraft *aus* sich hervorzubringen, steigt *En-Sof* im Gegenteil *in* sein Selbst *hinab*, konzentriert sein Selbst in sein Selbst und hat dies seit dem Beginn der Schöpfung immer wieder getan.[29]

---

[28] Dies und das folgende ebd., S. 118ff.

[29] Scholem, Die jüdische Mystik (Anm. 1), S. 286.

Gott hat also nicht ein für allemal durch die Selbstkonzentration und Verhüllung seine Spuren in der Welt hinterlassen, sondern tut es immer wieder, sonst bestünde die Welt nicht fort. Knorr, van Helmont, More verlangen etwas Analoges vom erkennenden Subjekt: eine beständige Konzentration auf sich selbst, ein Hinabsteigen in sich in einem Zustand der Ruhe und Unbewegtheit, der Sammlung, wenn man so sagen will.[30] Erst aus dieser Versenkung heraus wird es möglich, eigenes schöpferisches Tun wie aus einem gebündelten Kraftzentrum aus sich herausströmen zu lassen und dadurch, selbsttätig und empfangend, Teilhaber der lebendigen Schöpfung zu sein.

So werd ich mich denn endlich scheiden
Von Ichheyt, Zweyheit und von beiden:
Ich werd Ein-all und All-in-ein
Recht Ich, und Eins und alles sein.[31]

[30] Der Wille »zeucht sich selber in sich und findet sich selber in sich«. Böhme, De signatura rerum, II, S. 7.

[31] Knorr, Neuer Helikon, Aria LXX. Zitiert bei Salecker, Christian Knorr von Rosenroth (Anm. 10), S. 97.

Rivka Horwitz

Mendelssohn und die Kabbala

Ich möchte in diesem Artikel drei Themen betrachten: I. Das Interesse in Mendelssohns Kreis in Berlin an Kabbala. II. Mendelssohn und die Kabbala. III. Mendelssohn und Rabbi Menasche Ben Israel .

I. Gelehrte in Mendelssohns Kreis, die Kabbala in ihr Denken integrieren

Viele Historiker haben die negative Stellung der Aufklärung zur Kabbala betont, aber die Kenntnis der Kabbala im 18. Jahrhundert in Deutschland nicht gesehen oder nicht zeigen wollen. Simon Bernfeld sagte z. B., daß er nicht glauben könne, daß Mendelssohn wirklich den »Pardes«, die vier Wege von jüdischer Exegese, gebrauchen wollte.[1] Bernfeld meinte, Mendelssohn habe nur Dornen in die Augen der Leser streuen wollen. Noch letztens erschienen Arbeiten, die diese Anschauung verteidigten.[2] Es hat diese Historiker auch gewundert, daß Mendelssohn mit Isaak Satanow befreundet war, und sie sahen das retrospektiv kritisch. Isaiah Tishby schrieb in *Mischnat HaSohar*:[3] »Die Aufklärer wollten den Sohar herabsetzen und ihn als ein fremdes Element aus dem Judentum entfernen.« Alexander Altmanns These, daß Mendelssohn die Mystik aus dem Judentum verbannte, ist auch nicht vorsichtig genug.[4]

---

1 Simon Bernfeld: Dor Tahapuchot [hebr.], Bd I, S. 84-85.

2 Siehe Tsemah Tsamryon: Mosche Mendelssohn VeHaIdeologia schel HaHaskala [hebr.]. Tel-Aviv 1985; Dov Schwarz: HaHitpatchut schel HaMin HaEnoschi BeMischnat Mendelssohn [hebr.]. In: Daat, 22-23, S. 116ff. Beide schreiben aus Opposition zur Kabbala, obwohl Schwarz zeigt, daß Mendelssohn besonders gegen die Frankisten kämpfte. Er bespricht auch andere Themen, die wir hier in dieser kurzen Ausführung nicht berühren.

3 Mischnat HaSohar. Jerusalem 1949, S. 13; vgl. mit Gerhom Scholems viel vorsichtigere These in: Die Jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1967, S. 1.

4 Alexander Altmann: Introduction. In: Moses Mendelssohn: Jerusalem, or, On religious power and Judaism. Introduction and commentary by A. Altmann. Jerusalem, Hanover: University Press of New England 1983, S. 22.

Meine These ist, daß es einen Unterschied gibt zwischen extremem Rationalismus und Mendelssohns Anschauung. Seine Anschauung war in vielen Hinsichten ein milder Rationalismus, er stand einerseits Jehuda Halevi und Nachmanides, andererseits Maimonides nahe. Selten sagte Mendelssohn ein extremes Wort gegen die Kabbala; und diese Ausdrücke waren ein Angriff gegen die Frankisten, die in seiner Zeit häretische Anschauungen erweckten und für das Judentum gefährlich waren. In einem bekannten Brief von 1766 an den von ihm verehrten Rabbiner Jacob Emden, der, wie bekannt, gegen die Sabbatianer und Frankisten kämpfte, drückt Mendelssohn seine Haltung gegen diese Ketzer, die im Meer der Kabbala schwimmen, aus.[5] In einem anderen Brief an einen Freund schrieb er: »Man hat uns lange genug durch mystische Deutelein den klaren Sinn der Schrift verdunkelt«.[6] Emden wollte die Kabbala vor Fehldeutungen retten. Der *Sohar*, von dem Emden dachte, daß er zum größten Teil nicht so alt ist, wie er vorgibt, blieb für ihn dennoch ein heiliges Buch und wichtig für seine Torastudien. Seine kritische Stellung zum *Sohar* akzeptiert Mendelssohn. Wie wir sehen werden, ist die kabbalistische Literatur für Mendelssohn ein Hilfsmittel für die Erklärung seiner philosophischen Auffassung, aber sie spielt keine zentrale Rolle.[7]

Das Milieu Mendelssohns, das natürlich die Aufklärung fördern wollte, war nicht »Kabbala-rein«. Der Kreis war pluralistisch und neben wichtigen Aufklärern standen andere, die sich noch mit Kabbala befaßten und eine Synthese zwischen Kabbala und Philosophie finden wollten. Es war der Anfang einer neuen Epoche und die jüdische Bevölkerung war traditionell noch mit Kabbala vertraut.

Alexander Altmann zeigt, daß Mendelssohn in seiner Jugend in Dessau mit der Kabbala in Berührung kam, da in seiner Zeit in dem jüdischen Druckhaus in Dessau Isaak Lurias' *Sefer HaKawanot* und Menachem Grafs *Wajachel Mosche*, ein Kommentar zum Sohar, erschien.[8] Gershom Scholem zeigt in vielen von seinen Arbeiten über den Sabbatianismus, daß die Kabbala die Quelle für theologische und populäre Ansichten über das Judentum war, nicht nur im 17. Jahrhundert, sondern auch im 18. Jahrhundert. Auch Jacob Katz bestätigt, daß im 18. Jahrhundert Kabbala in Deutschland noch populär war. Dies kann man auch dem wichtigen Zeugnis des Buches *Mitpachat Sefarim*

---

5 Mendelssohns Brief an Jakob Emden vom 27. Tischri 5527 [1766]. In: Moses Mendelssohn: Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe, Bd 16: Hebräische Schriften 3 / Briefwechsel. Bearb. von Haim Borodianski. Berlin: Akademie-Verlag 1929, S. 114.

6 Moses Mendelssohn's gesammelte Schriften in sieben Bänden. Hg. von G[eorg] B[enjamin] Mendelssohn. Leipzig: Brockhaus 1843-45, Bd 4 (1844), S. 506.

7 Jehuda Liebes: Emdens Stellung zu Sabbatai Zevi und seinem Messianismus. In: Tarbiz 49 (1980), S. 122-165. Jacob Emden: Mitpachat Sefarim, Kap. 1ff., und Moses Mendelssohn: Or leNetiva [hebr. Einleitung zum *Biur*]. Wien 1846, S. XVI; er zitiert Emdens Werk.

8 Alexander Altmann: Moses Mendelssohn. A Biographical Study. London, Hanover: Routledge & Kegan Paul 1973 (The Littman Library of Jewish Civilization), S. 11.

(Altona 1768) von Rabbi Jacob Emden entnehmen.[9] Emden wurde, wie bekannt, sehr von Mendelssohn geschätzt. In Mendelssohns Torakommentar gibt es Zitate von Josef Gikatillas *Ginat Egos*,[10] aus dem *Sefer Jezira*,[11] *Sefer Ha-Bahir*,[12] dem *Sohar*[13] und aus Nachmanides' Kommentar, auch von dessen kabbalistischen Elementen.[14]

Der gelehrte Kabbalist und Theosoph Ephraim Josef Hirschfeld, der später ein Frankist wurde und einen Bund zwischen dem Judentum und dem Christentum auf Grundlage der Kabbala schaffen wollte, war 1779-1881 bei dem bekannten Freund Mendelssohns David Friedländer Hauslehrer. Er verkehrte auch in Mendelssohns Kreis. Hirschfeld schrieb später kabbalistische Bücher und äußerte sich gegen die Aufklärung. In seiner Studie über ihn schrieb Jacob Katz: »Der Rationalismus des 18. Jahrhunderts hat nicht ganz die Theosophie und die Mystik an die Seite geschoben«.[15] Sie waren noch wie ein unterirdischer Strom. Ich glaube, diese wichtigen Worte von Jacob Katz sind für uns ein Wegweiser.

Salomon Maimon fand in den Werken des großen Philosophen Gottfried Wilhelm Leibniz kabbalistische Elemente, die er benennt. Gotthold Ephraim Lessing, der große Aufklärer und Humanist, ein Freund Mendelssohns, hat die Theorie der Seelenwanderung akzeptiert.[16] Mendelssohn selber sah Spinozas Philosophie mit der Kabbala verbunden. Nicolai, der Freund und Verleger Mendelssohns, schrieb, daß Mendelssohn ihm erzählt habe, daß Spinoza in der Jugend Kabbala gelernt hatte und die kabbalistische Philosophie mit Cartesius verband.[17] Daß Kabbala in diesem Kreis noch wichtig war und von Mendels-

---

9 Jacob Katz: Über die Beziehungen zwischen den Sabbatianern, der Aufklärung und der Reform [hebr.]. In: Studies in Jewish Religious and Intellectual History. Presented to Alexander Altmann on the Occasion of His 70th Birthday. Ed. by Siegfried Stein und Raphael Loewe. Alabama: University of Alabama Press 1979, S. 94f.; Jakob Emden: Mitpachat Sefarim, Jerusalem 1995, Kap. 1, S. 1-12.

10 Exodus 3,13.

11 Genesis 1,1, auf das Wort ›bara‹. Zitate aus dem *Sefer Jezira* erscheinen, ohne direkt genannt zu werden.

12 Genesis 1,2, auf das Wort ›bohu‹; Zitate aus dem Buch *Bahir*, ohne es zu nennen. Vielleicht ein indirektes Zitat aus Nachmanides' Kommentar.

13 Genesis 1,26; 1,31.

14 Genesis 2,7.

15 Jacob Katz: Moses Mendelssohn und E. J. Hirschfeld. In: Bulletin des Leo Baeck Instituts 7 (1964), S. 305. Siehe auch: ders., Jews and Freemasons in Europe 1713-1939. Cambridge/Mass.: Harvard University Press 1970; Gershom Scholem: Ein verschollener jüdischer Mystiker der Aufklärungszeit. In: Leo Baeck Year Book 7 (1962), S. 247-278.

16 Alexander Altmann: Lessings Glaube an die Seelenwanderung. In: ders., Die trostvolle Aufklärung. Studien zur Metaphysik und politischen Theorie Moses Mendelssohns. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1982 (Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung, 2/3), S. 109-134.

17 Friedrich Christoph Nicolai: Über meine gelehrte Bildung, über meine Kenntniß der kritischen Philosophie und meine Schriften dieselbe betreffend, und über die Herren Kant, J. B. Erhard, und Fichte. Eine Beilage zu den neuen Gesprächen zwischen Christian Wolff und einem Kantianer. Berlin, Stettin: Nicolai 1799, S. 43f.

sohn mit seinen Freunden besprochen wurde, sieht man auch in Friedrich Christoph Nicolais Erinnerungen. Nicolai schrieb:

> Er [Mendelssohn] setzte sehr einleuchtend auseinander, daß das fremde Ansehen der Sätze dieser orientalischen Philosophen und ihre Dunkelheit, aus der Armut der hebräischen Sprache im Ausdruck philosophischer Begriffe, verbunden mit den im Orient gewöhnlichen Bildern, welche unkultivierten Sprachen so eigen sind, entstanden. Er zeigte ferner, daß sie von beiderlei Hüllen entkleidet, einen sehr konsequenten Sinn haben.[18].

Nicolai erzählt auch, daß durch diese Gespräche mit Mendelssohn die Geschichte der jüdischen und christlichen Gnosis erhellt wurde.

Isaak Satanow (1732-1805) und Salomon Maimon (1753-1800) sind wichtige Beispiele und begabte Männer, die sich mit Kabbala und Philosophie befaßten. Salomon Maimon, ein wichtiger Kantianer, der außer seiner Autobiographie auch ein Manuskript mit dem Titel *Cheschek Schlomo* über Kabbala hinterließ, war einer der begabtesten Juden seiner Generation. Satanow und Maimon waren osteuropäische Gelehrte, die vom geistigen Milieu Berlins angezogen waren. Isaak Satanow war sehr an *Ez Chajim* (Der Baum des Lebens), einem Hauptwerk der lurianischen Kabbala, interessiert. Dieses Buch wurde so heilig gehalten, daß es nicht erlaubt war, es zu drucken. Satanow kehrte von Berlin zweimal (1782 und 1784) nach Galizien zurück, um *Ez Chajim* und das Buch *Pri Ez Chajim* (Die Frucht des Baums des Lebens) in Koretz zu drucken.[19] Nach Klausner war er 1780 bis 1782 in Podolien. Er bereitete die Manuskripte, die zum ersten Mal gedruckt worden sind, vor und erhielt von wichtigen rabbinischen Autoritäten ihr schriftliches Einverständis, sie zu drucken. Satanow kam um 1770 nach Berlin, war dort Lehrer und Drucker, kehrte nach seinem Besuch im Osten wieder nach Berlin zurück und gehörte Mendelssohns Kreis an. Sicher hatte er auch nahe Beziehungen zu Maimon. Satanow gab in Berlin folgende kabbalistische Bücher heraus: 1782 *Megillat Chassidim*, 1783 *Sohar Tinjana*, eine aramäische Imitation des Sohars, 1784 *Imrej Bina*, sein Hauptwerk, 1789 *Nevuat HaJeled* und 1792 *Holech Tamim*, das sich auf den *Sohar* und Isaak Luria stützt. Das jüdische Milieu in Deutschland war damals noch so beschaffen, daß es für diese hebräischen Bücher, die Philosophie und Kabbala enthalten, Leser gab.

Satanow war ein großes Genie und ein vielseitiger Gelehrter, er edierte Mendelssohns Ausgabe von Maimonides' *Logik* und gab auch Maimonides' *Führer der Unschlüssigen* heraus, wo der erste Teil mit Salomon Maimons

---

[18] Ebd.

[19] Joseph Klausner: Historia schel HaSifrut HaIvrit HaChadascha [hebr.: Geschichte der neueren hebräischen Literatur). Jerusalem 1952, Bd I, S. 165-177. In der zweiten Auflage von Ez Chajim von 1784 steht, daß das Buch von Satanow herausgebracht wurde. Siehe Salomon Maimon: Lebensgeschichte. Mit einer Einleitung und mit Anmerkungen neu hg. von Jakob Fromer. München: Müller 1911 (Sammlung menschlicher Dokumente, 2), S. 153: »Dieses Buch wird von den Juden so heilig gehalten, daß sie es nicht erlauben, es dem Druck zu übergeben.«