

DE GRUYTER

Gerold Necker

HUMANISTISCHE KABBALA IM BAROCK

LEBEN UND WERK DES
ABRAHAM COHEN DE HERRERA

Gerold Necker
Humanistische Kabbala im Barock

Studia Judaica

Forschungen zur Wissenschaft des Judentums

Begründet von
Ernst Ludwig Ehrlich

Herausgegeben von
Günter Stemberger

Band 58

De Gruyter

Gerold Necker

Humanistische Kabbala im Barock

Leben und Werk
des Abraham Cohen de Herrera

De Gruyter

ISBN 978-3-11-025220-0
e-ISBN 978-3-11-025221-7
ISSN 0585-5306

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalogue record for this book is available from the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2011 Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/Boston
Satz: OLD-Media OHG, Neckarsteinach
Druck und Bindung: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen
∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier
Printed in Germany
www.degruyter.com

*¡Qué descansada vida
la del que huye del mundanal ruido
y sigue la escondida
senda por donde han ido
los pocos sabios que en el mundo han sido!*

Fray Luis de León, Vida retirada

Inhalt

Vorwort	IX
1. Einleitung	1
1.1 Forschungsstand, Methode und Ziele	9
1.2 Die Kabbala im Zeitalter des Humanismus	28
2. Der spanische Hintergrund	52
2.1 Herreras Herkunft und seine Gefangenschaft in England .	52
2.2 Das metaphysische Konzept in <i>Puerta del cielo</i>	82
3. Das Erbe der Renaissance	95
3.1 <i>Casa de la divinidad</i> und die platonische Akademie von Florenz	95
3.2 Die Rhetorik der <i>Epitome y Compendio de la Logica o Dialectica</i>	116
4. Die Frage nach der religiösen Identität	138
4.1 Die lurianische Antwort in Ragusa	138
4.2 Herreras humanistische Kabbala in Amsterdam	171
5. Bio-bibliographisches Resümee und Wirkungsgeschichte .	224
5.1 Von der <i>Prisca sapientia</i> zur Philosophiegeschichte	227
5.2 Diffusion der Kabbala	243
6. Anhang: Ein Zeugnis jüdischen Lebens	253
7. Literaturverzeichnis	263
8. Hinweise zu Abkürzungen, Transkription und Abbildungen	292
9. Namenregister	294

Vorwort

Es concorde sentencia de los mas eminentes y famosos Theologos y Philosophos que la felicidad y bienaventurança de las almas intelectuales e inteligencias apartadas (que entre todas las creaturas solamente son capaces de alcançalla) consiste en las operaciones del entendimiento [Nach einhelliger Meinung der bedeutendsten und berühmtesten Theologen und Philosophen besteht die Glückseligkeit der vernunftbegabten Seelen und Engel (die unter allen Geschöpfen allein dazu befähigt sind) in der Verstandestätigkeit]

Alonso Nuñez de Herrera, Epitome y Compendio de la Logica o Dialectica, Prologo

Alonso Nuñez de Herrera alias Abraham Cohen de Herrera (1564–1635) gehörte zu einer einflussreichen, spanisch-jüdischen Familie ehemaliger Conversos, deren neuer Lebensmittelpunkt Norditalien wurde; sein Leben auf dem Schauplatz der rivalisierenden europäischen Mächte der Frühen Neuzeit war eine Grenzwanderung in katholischer, islamischer und protestantischer Umgebung, bis er 4.2.1635 als ehrenwertes Mitglied der jüdischen Gemeinde in Amsterdam verstarb. Von ihm stammen die beiden einzigen auf Spanisch verfassten kabbalistischen Werke, die in der jüdischen Literaturgeschichte bekannt sind. Einzigartig ist auch Herreras Versuch, christlich geprägte Philosophie mit der damals noch jungen lurianischen Kabbala, die er als Höhepunkt der jüdischen Tradition verstand, zusammenzuführen. Ähnlich wie sein eigener Lebensweg in alle Himmelsrichtungen vom Osmanischen Reich bis Marokko und von Italien bis Amsterdam und England verlief, beschreiben seine Bücher die mystische Geographie der Welt und die darin herrschenden Mächte vom Reich der Dämonen bis zu den Manifestationen der innergöttlichen Kräfte.

Mit den beiden berühmten biblischen Wendungen „Himmelspforte“ und „Gotteshaus“, die den Ort bezeichnen, an dem der Patriarch Jakob im Traum die Himmelsleiter der Engel erblickte (Gen 28,10–22), betitelt Herrera seine beiden kabbalistischen Werke, die in auf- und ab-

steigender Weise und mit philosophischer und kabbalistischer Terminologie den Aufbau der Schöpfung und die himmlische Topographie erklären. Die Einteilung der sieben Kapitel im „Gotteshaus“ folgt der Beschreibung der sieben „Paläste“ aus der antiken Kosmologie, wie sie im klassischen Hauptwerk der mittelalterlichen Kabbala, dem „Buch des Glanzes“ (*Sefer ha-Zohar* I,41a–45b) aufgezählt werden. Sie fungieren als eine Art Brücke zwischen der göttlichen und der materiellen Welt und beherbergen im oberen Bereich unzählige Engel und andere himmlische Wesen. Ausgangspunkt des ersten Kapitels im „Gotteshaus“ ist jedoch das untere Reich der unreinen, bösen Kräfte, deren Versuchungen die menschliche Seele bei ihrem Aufstieg zur Vollkommenheit standhalten muss. Die höchste Stufe in der kabbalistischen Hierarchie der vier Welten, die Emanationen, die aus der unendlichen Gottheit als *Sefirot* des *Adam Qadmon* in der komplexen Anordnung der lurianischen Konfigurationen (*Parzufim*) hervorgehen, ist dann das große Thema der „Himmelpforte“. In beiden Büchern wird ebensoviel Vertrautheit mit philosophischer Bildung wie Kenntnis kabbalistischer Lehren vorausgesetzt und letztlich könnte Herreras Anspruch, seinen Adressaten die lurianische Kabbala mit Hilfe der Philosophie vorzustellen, aus seiner eigenen Perspektive mit gleicher Berechtigung auch umgedreht werden: Erst mit Hilfe der lurianischen Symbolik gelingt es, eine philosophische Weltanschauung für die jüdische Tradition fruchtbar zu machen.

Im vorliegenden Buch wird weder das philosophische noch das kabbalistische Erklärungsmodell bevorzugt, sondern ein dritter Weg eingeschlagen: Herreras Werk soll anhand seiner Biographie und geistesgeschichtlichen Einordnung verständlich gemacht werden. Nach dem Einleitungskapitel mit der Diskussion der Forschungslage im Kontext biographischen Arbeitens folgen vor der christlichen und jüdischen Rezeptionsgeschichte seiner Werke drei Kapitel, die sich mit der Bedeutung der Renaissance-Philosophie, der Stellung der Rhetorik – nach Herreras Handbuch zur Logik – sowie seinem Zugang zur lurianischen Kabbala beschäftigen, jeweils eingebettet in seine Lebensstationen, soweit sie aus den Quellen bekannt sind.

Die Entscheidung, die Arbeit durchgängig mit biographischer Herangehensweise zu formen, wurde durch einen Aufenthalt in Dubrovnik erleichtert, wo ich im kroatischen Staatsarchiv auf einen wichtigen Fund stieß, der einiges zur Klärung von Herreras Herkunft und Persönlichkeit beitrug. Gleichzeitig begann in dem zusammen mit Stephen Schwartz und Ivana Burdelez organisierten *First Dubrovnik Interfaith Encounter on Renaissance Philosophy: Honoring Abraham*

Koben Herrera ein wissenschaftlicher Austausch mit Giuseppa Sacaro del Buffa, die mir noch während der Drucklegung meiner Arbeit freundlicherweise Einblick in die Einleitung (die ich leider nicht mehr in vollem Umfang berücksichtigen konnte) ihrer druckfrischen italienischen Übersetzung der *Puerta del cielo* gewährte, und vor allem mit Nissim Yosha, der durch die erste gründliche inhaltliche Analyse von Herreras kabbalistischen Werken in seiner Dissertation seinerzeit den wichtigsten Akzent in der Herrera-Forschung gesetzt hatte; Odette Vlessing war mir bereits bei meiner Recherche im Stadtarchiv Amsterdam behilflich gewesen und Gérard Nahon überraschte in seinem Vortrag durch die Präsentation des neben Herreras Grabstein einzig erhaltenen historischen Objekts, eine silberne Wasserschale der Amsterdamer jüdischen Gemeinde, deren Inschrift auf das Spender-Ehepaar Abraham und Sarah Cohen de Herrera hinweist.

Die in ihrer jetzigen Fassung leicht erweiterte Untersuchung wurde unter dem Titel „*El verdadero hombre* – der wahre Mensch“. Die humanistische Kabbala des Abraham Cohen de Herrera und seine barocke Lebensgeschichte“ vom Fachbereich Philosophie I, Sozialwissenschaften und historische Kulturwissenschaften der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg im Wintersemester 2009 als Habilitationsschrift für das Fach Judaistik/Jüdische Studien angenommen. Ich danke Professor Giuseppe Veltri, der mein Habilitationsvorhaben von Anfang an mit wachsamem, stets hilfreichem Interesse begleitete und Professor Peter Schäfer, dem ich nicht nur das zweite Gutachten verdanke, sondern auch Inspiration und Förderung meiner wissenschaftlichen Arbeit seit meiner Studienzeit. Als dritter Gutachter stand mir schließlich PD Dr. Gianfranco Miletto dankenswerterweise bei der Erschließung eines im italienischen Kanzlei-Stil des 17. Jahrhunderts abgefassten Archivfundes als ausgewiesener Experte auf diesem Gebiet hilfsbereit zur Seite. Vor einigen Fallen in den spanischen Texten bewahrte mich Frau Lochow-Drücke (selbstverständlich bin ich für alle verbliebenen Fehler – que no dudo sean muchos – allein verantwortlich), und einen portugiesischen Text der Amsterdamer jüdischen Gemeinde hätte ich ohne die Hilfe von Dr. Antonio Maria Adorisio nicht bewältigen können; beiden danke ich auch an dieser Stelle noch einmal herzlich. Mit Korrekturen und wichtigen Hinweisen halfen mir Dr. Klaus Herrmann, Dr. Elke Morlok und Evelyn Burkhardt – in manchen Phasen trägt freundschaftlicher Rat mehr als alles andere zum Gelingen einer Arbeit bei.

Folgenden Bibliotheken und Archiven danke ich für die Unterstützung vor Ort und die Erlaubnis zur Veröffentlichung einzel-

ner Abbildungen: Staatsarchiv Dubrovnik, Stadtarchiv Amsterdam, Bibliotheca Rosenthaliana in Amsterdam und Universitätsbibliothek Halle-Wittenberg. Professor Günter Stemberger und dem Verlag Walter de Gruyter sei herzlich für die Aufnahme in die Reihe *Studia Judaica: Forschungen zur Wissenschaft des Judentums* gedankt.

Meiner Familie, die kurz nach Einreichung der Habilitationsschrift durch unseren kleinen Sohn Joel Zuwachs bekommen hat und die Freuden und Leiden im Verlauf meiner wissenschaftlichen Arbeit erlebte, soll diese auch in Liebe gewidmet sein.

1. Einleitung

Als Gershom Scholem im Januar 1965 von Jürgen Habermas und Karl Markus Michel eingeladen wurde, in der geplanten Reihe „Theorie“ im Suhrkamp Verlag einen Text aus der lurianischen Kabbala in deutscher Übersetzung herauszugeben, sah er sich gezwungen, mit Bedauern abzulehnen:

Leider sehe ich nicht, wie sich das machen lässt. Kabbalistische Texte sind von der grössten Schwierigkeit und bedürfen in der Übersetzung ausführlichster Kommentierung. Ich wüsste nicht, welchen Luria'nischen Text, der nicht nur relativ in sich abgeschlossen, sondern auch einigermaßen verständlich wäre man in solchem Zusammenhang anbieten könnte. Übersetzungen dieser Literatur liegen überhaupt nicht vor, ausser in der lateinischen Sammlung der Kabbala denudata des Knorr von Rosenroth 1677–1684.¹

Neun Jahre später erschien Friedrich Häußermanns deutsche Übersetzung einer lurianischen Schrift aus der *Kabbala denudata*: „Das Buch שער השמים oder Pforte des Himmels, in welchem die kabbalistischen Lehren philosophisch dargestellt und mit der Platonischen Philosophie verglichen werden von Rabbi Abraham Cohen Herrera, dem Portugiesen.“² Gershom Scholem verfasste dazu die Einleitung „Abraham Cohen Herrera – Leben, Werk und Wirkung“, deren hebräische Übersetzung 1978 in einer leicht erweiterten Fassung als eigenes Buch erschien.³ Scholem erwähnt darin einen Brief, der einen denkwürdi-

¹ Gershom Scholem, Briefe II. 1948–1970, hg. von Thomas Sparr, München 1995, S. 122 (Brief 79 an Jürgen Habermas). Scholem verweist noch auf den Plan des Frankfurter Professors David Friderich Megerlin, der 1756 eine solche Übersetzung mit den Worten ankündigte „Diese neue Kabbala gäbe ein Licht in alle Jüdische Erweckungs- und Ausübungs-Sätze, und würde ein Verleger gewiß dabey seine Rechnung finden“ (ebd., S. 280 f.).

² Frankfurt a. M. 1974. Christian Knorr von Rosenroth (1636–1689), der auch in Amsterdam gewesen war, um kabbalistische Schriften zu erwerben, hatte allerdings nicht das spanische Original, sondern nur die hebräische Übersetzung des Isaak Aboab da Fonseca von 1655 als Vorlage. Vgl. Manfred Finke und Erni Handschur, „Christian Knorrs von Rosenroth Lebenslauf aus dem Jahre 1718“, Morgen-Glantz 1 (1991), S. 33–48.

³ *Abraham Cohen Herrera ba'al ,sha'ar ha-shamajim', hajjav, jezirato ve-hashpa'ato*, Jerusalem 1978. Die Anmerkungen zu Häußermanns Übersetzung in der deutschen

gen Einblick in den Beginn der modernen Forschungsgeschichte zu Herrera gibt. Jacob Gordin (1896–1947), der gerade den ausführlichen Artikel über Herrera in der deutschen *Encyclopaedia Judaica* verfasst hatte,⁴ schrieb am 23. November 1931 an Scholem, der in jenem Wintersemester an der noch jungen Hebräischen Universität Jerusalem sein erstes Seminar (mit einem Teilnehmer)⁵ über Herrera hielt: „Wenn eine systematisch-philosophische Interpretation gewisser kabbalistischer Lehren prinzipiell möglich und für uns [G. meinte die Gegenwart] überhaupt berechtigt und sinnhaft ist, so darf auch Herrera dabei nicht zu kurz kommen.“⁶ Damit brachte Gordin auf den Punkt, was Scholem später in seiner Einleitung vor allem für die christliche Rezeption und Wahrnehmung von Herrera aufzeigte, nämlich dass sich die Kabbala tatsächlich „zu einer mystischen Theologie des Judentums“ entwickelt hatte.⁷ Allerdings sei diese dem Einfluss des Neuplatonismus geschuldete Veränderung der „kabbalistischen Bewegung“ mit ihrem ursprünglich mystisch-gnostischen Charakter und einem sekundären, philosophisch-theologischen „Antrieb“ nur in Einzelfällen deutlich

Einleitung (S. 64–67) wurden in dieser hebräischen Fassung weggelassen. Bei den Zusätzen handelt es sich hauptsächlich um Angaben zur Herrera-Rezeption bei Johann Gottlieb Buhle, der zwar bereits von Gordin im deutschen EJ-Artikel erwähnt wurde, nicht aber in Scholems deutscher Einleitung. Danach fällt Buhle ein deutlich negativeres Urteil über Herrera als Tiedemann, und seine „Geschichte der neuern Philosophie“ diene den Koryphäen seiner Zeit als Informationsquelle neben Brucker und Tiedemann über die jüdische Esoterik; Johann Wolfgang von Goethe beispielsweise las den Abschnitt über die „kabbalistische Philosophie“ (Bd. 2, Göttingen 1800, S. 367–378) am 25. März 1809, ebd., S. 77, Anm. 120 (mit Verweis auf die Goethe-Ausgabe von Trunz, Hamburg 1955).

⁴ *Encyclopaedia Judaica*: Das Judentum in Geschichte und Gegenwart, hg. von Jakob Klatzkin, Berlin 1931, Bd. 7: Gabirol-Hess, Sp. 1206–1210. In der offenbar von Scholem angeregten Übersetzung dieses Artikels für die englische *Encyclopaedia Judaica* fehlen interessanterweise die letzten Sätze, in denen auf die Rezeption bei Mendelssohn und Jacobi hingewiesen sowie die Frage eines Einflusses auf Fichte und vor allem Spinoza diskutiert wird. Auf alle diese Punkte geht Scholem in seiner Einleitung (mit Verweis auf Gordin) ausführlich ein; vgl. Scholem, Abraham Cohen Herrera, S. 41–64.

⁵ Der Student war Moshe Arjeh Anath (Perlmutter), er publizierte in *Tarbiz* 27 (1958), S. 322–33, den ersten philologischen Vergleich des spanischen Originals mit der hebräischen Übersetzung; Scholem verließ sich offenbar auf die Spanischkenntnisse seines Studenten und folgte ihm auch in einer leider falsch verstandenen Stelle aus Herreras *Casa de la divinidad*, wonach Herrera „hebräische Abhandlungen der lurianischen Schule in lateinischer Schrift“ (Scholem, Abraham Cohen Herrera, S. 30) gesehen habe; dieser Irrtum wurde erst von Nissim Yosha berichtigt; vgl. unten S. 144.

⁶ Zitiert von Scholem, Abraham Cohen Herrera, S. 64; die eingeklammerte Erklärung stammt von Scholem und „G.“ steht für Gordin.

⁷ Ebd., S. 8.

geworden.⁸ Doch Herreras „Himmelspforte“ galt Scholem offenbar als Höhepunkt dieser Entwicklung, wenn er schreibt: „Philosophiegeschichtlich ist es als Versuch einer theoretischen Grundlegung der kabbalistischen Weltansicht und Gotteslehre auch *jetzt noch denkwürdig*, wenn auch dieser Versuch weit von der Ebene entfernt ist, auf der sich heute die wissenschaftliche Erforschung der Kabbala vollzieht.“⁹ Scholem bezog sich natürlich auf seine eigene Forschung, und die Ebene, von der er hier spricht, hatte er bereits 1921 mit geradezu prophetischem Blick auf seine künftige Arbeit als „Projektion“ der „vieldimensional-substantiell-räumlichen“ Kabbala „auf eine Fläche“ beschrieben.¹⁰ Zu einer Metaphysik der Kabbala, die er 1937 noch schreiben wollte, sah er später keinen wissenschaftlichen Zugang mehr.¹¹ Dass die „Konstruktion einer Metaphysik der Kabbala“ trotzdem Scholems Lebensprojekt geblieben sei, ist mit Sicherheit ein Irrtum.¹² Aber den seiner Meinung nach gelungensten Versuch, eben Herreras „Himmelspforte“, stellte er endlich als immerhin 77jähriger in seiner Einleitung zur deutschen Übersetzung der *Porta coelorum* vor. Da es sich bei der Quelle um die lateinische Paraphrase einer hebräischen Übersetzung des spanischen Originals handelt, lässt sich erahnen, welche Umwege Herreras kabbalistische Ausführungen nehmen mussten, bis sie – in etwas entstellter Form – über die ersten Philosophiehistoriker (Budde, Brucker, Tiede-

⁸ Ebd., S. 7f.; Scholem zählt zu dieser „Überlieferungsreihe“ unter anderem Azriel von Gerona und Isaak ibn Latif. Auch Moshe Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, New Haven/London 1988, beschreibt – bei allen methodischen und inhaltlichen Unterschieden zu Scholems Darstellung der Kabbala – die „Kabbalah as being composed of a certain hard core that assumed various expressions from cultural environments throughout the ages“ (S. 260) und unterscheidet zwei Haupttendenzen, wobei unter jenen Kabbalisten, „who were attracted more by the speculative than by the experiential realm“ (S. 261), naheliegenderweise die gleichen Namen auftauchen wie bei Scholem, eben Isaak ibn Latif, Abraham Herrera und Josef Salomo Delmedigo. Vgl. dazu unten S. 245.

⁹ Ebd., S. 9 (Hervorhebung Gerold Necker).

¹⁰ Peter Schäfer, „Die Philologie der Kabbala ist nur eine Projektion auf eine Fläche“: Gershom Scholem über die wahren Absichten seines Kabbalastudiums“, *JSQ* 5 (1998), S. 1–25, hier S. 5f.

¹¹ Nach Schäfer entwickelte Scholem eine „zunehmend ironische Distanz zu seinem Gegenstand“ (ebd., S. 21).

¹² Zumindest kann diese Schlussfolgerung nicht bewiesen werden. Andreas B. Kilcher, *Die Sprachtheorie der Kabbala als ästhetisches Paradigma. Die Konstruktion einer ästhetischen Kabbala seit der Frühen Neuzeit*, Stuttgart/Weimar 1998, S. 20, findet als Beleg für Scholems Festhalten an seinen „wahren Absichten“, die er 1937 in „Ein offenes Wort über die wahren Absichten meines Kabbalastudiums“ Salman Schocken eröffnete, nur Scholems Veröffentlichung „Zehn unhistorische Sätze über die Kabbala“ (*Judaica* 3, S. 264–271), die zwar voller tiefsinniger Einsichten stecken, aber nichts über Scholems Festhalten an der „Konstruktion einer Metaphysik der Kabbala“ verraten.

mann, Buhle) ihren Weg zwar zu den deutschen Idealisten, dort aber, um mit Scholem zu sprechen, kaum „nach Hause“ gefunden hatten.¹³

Es ist bezeichnend, dass Scholems späte Prolegomena zu einer Herrera-Biographie zuerst von Alexander Altmann aufgegriffen und durch eine ausführliche Werkanalyse ergänzt wurden, die kurz nach Scholems Tod 1982 erschien.¹⁴ Scholem hatte sich mit Altmann in den 70er Jahren über die jüngsten Veröffentlichungen der beiden zu Moses Mendelssohn und Shabbtai Zvi ausgetauscht. Er beglückwünschte sich und ihn als „komplementäre Gesellen in der jüdischen Historiographie“, und auch Altmann fand es „merkwürdig, daß zur gleichen Zeit ausführliche Biographien über zwei so verschiedene, aber in einem geheimen Bezug zueinander stehende Gestalten erschienen sind“, da „auch Mendelssohn ein ‚falscher Messias‘“ gewesen sei und Shabbtai Zvi, wie Scholem gezeigt habe, „letztlich ein Wegbereiter der Auflösung“.¹⁵ Tatsächlich verband die beiden Gelehrten auch ihr Interesse an Herreras lurianischer Kabbala, die nicht nur in der sabbatianischen Theologie,¹⁶ sondern auch in dem von Mendelssohn mit Jacobi diskutierten Pantheismusstreit ein Echo fand.¹⁷

¹³ Vgl. Scholem, Abraham Cohen Herrera, S. 62f., und id., Briefe I, S. 471.

¹⁴ Vgl. Alexander Altmann, „Lurianic Kabbala in a Platonic Key: Abraham Cohen Herrera's *Puerta del Cielo*“, HUCA 53 (1982), S. 317–355, wieder abgedruckt in: id., Von der mittelalterlichen zur modernen Aufklärung: Studien zur jüdischen Geistesgeschichte [TSMJ 2], Tübingen 1987, S. 172–205. Altmann hatte bereits in der Einleitung seiner Edition von Isaak Aboab da Fonseca's *Nishmat Hajjim* auf den Einfluss von Aboabs Lehrer Herrera, dessen Schriften er ins Hebräische übersetzte, hingewiesen; vgl. Alexander Altmann, „Eternality of Punishment: A Theological Controversy within the Amsterdam Rabbinate in the Thirties of the Seventeenth Century“, PAAJR 40 (1972), S. 1–88; da der Band erst 1974 ausgeliefert wurde, wie Scholem in einer nachträglich eingefügten Anmerkung seiner Einleitung schreibt, konnte er sich „nach Fertigstellung der vorliegenden Abhandlung“ nicht mehr darauf beziehen (Abraham Cohen Herrera, S. 22, Anm. 24; Scholem verstand seine Einleitung selbst natürlich nicht als Prolegomena einer künftigen Biographie). Allerdings hat er das auch nicht in der vier Jahre später erschienenen Übersetzung seiner Einleitung getan, sondern übernahm nur die gleiche Anmerkung.

¹⁵ Scholem, Briefe III. 1971–1982, hg. von Itta Shedletzky, München 1999, S. 87f. (Brief 81, 19. 11. 1973) und Altmanns Antwort S. 337.

¹⁶ Vgl. Nissim Yosha, „The Philosophical Background of Sabbatian Theology – Guidelines towards an Understanding of Abraham Michael Cardoso's Theory of the Divine“ (hebr.), in: Aharon Mirsky, Avraham Grossman, Joseph Kaplan (Hgg.), *Exile and Diaspora. Studies in the History of the Jewish People Presented to Professor Haim Beinart on the Occasion of His Seventieth Birthday* (hebr.), Jerusalem 1988, S. 541–572, sowie id., „Time and Space: A Theological-Philosophical Controversy between Miguel Cardoso and Nathan of Gaza“ (hebr.), *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 12 (1996), S. 259–284, und id., „Lurianic Kabbalah as Metaphor in the Homilies of Abraham Miguel Cardozo“ (hebr.), *Kabbalah* 8 (2003), S. 121–143.

¹⁷ Vgl. Scholem, Abraham Cohen Herrera, S. 56f. Vgl. unten S. 239.

Interessanterweise hatte Altmann als junger, orthodoxer Rabbiner in Berlin nach einem ähnlichen Überbau für seine wissenschaftliche Arbeit gesucht wie Scholem. Er wollte zwar keine Metaphysik der Kabbala schreiben, aber er veröffentlichte 1930 einen Aufsatz mit dem Titel „Metaphysik und Religion“, dessen erster Satz die Herausforderung artikuliert, der er sich stellen wollte: „Das zentrale philosophische Problem unserer Gegenwart ist die Frage nach der Möglichkeit einer absoluten Metaphysik.“¹⁸ Altmann verneint diese Möglichkeit aus erkenntnistheoretischen Gründen und hält sich an „die Sicherung einer transzendenten Realität im Sinne eines Grenzbegriffs.“¹⁹ Die religiöse Haltung schließlich müsse sich mit der „negativen Theologie“ begnügen, wie sie im Rückgriff auf Plotin von den arabischen und jüdischen Philosophen (und dem eigens genannten Nikolaus Cusanus) verstanden wurde.²⁰ Mit einer gewissen Zufriedenheit bemerkt Altmann, dass in der jüdischen Tradition ganz besonders Wert auf diese philosophisch-theologische Einsicht gelegt wurde.²¹ In der Tat wird Altmann damit in Zusammenhang stehende Fragen und Antworten in seinem Aufsatz über „Lurianic Kabbala in a Platonic Key: Abraham

¹⁸ Jeschurun 17 (1930), S. 321–347. Altmann hielt in Berlin auch Vorträge über jüdische Mystik, wie Scholems Mutter in einem Brief an ihren Sohn spitz bemerkt: „Ich dachte doch, die Mystik ist *Deine* Domäne, wieso redet Einer darüber, ohne daß er Dich erwähnt, wie?“, Betty Scholem – Gershom Scholem. Mutter und Sohn im Briefwechsel. 1917–1946, hg. v. Itta Shedletzky in Verbindung mit Thomas Sparr, München 1989, S. 389 (Brief 238, 15.7.1935). Doch eine wissenschaftliche Konkurrenz hat es zwischen Altmann und Scholem, wohl auch wegen ihres Altersunterschieds und des zeitgeschichtlichen Hintergrunds, nie gegeben. Altmann verließ Berlin mit 32 Jahren gerade noch rechtzeitig im August 1938. In seinem letzten Lebensjahr schrieb Altmann (1906–1987) rückblickend: „I may say that I was one of the very few who felt themselves, even in that early period, deeply affected by Scholem’s work and inspired to work with him“; Alexander Altmann, *The Meaning of Jewish Existence. Theological Essays 1930–1939*, hg. von Alfred L. Ivry, Hanover, London 1991, S. xii.

¹⁹ Altmann, *Metaphysik und Religion*, S. 324.

²⁰ Ebd., S. 342f.: „Mit aller Schärfe gewahrt ist der absolute Transzendenzsinn des Göttlichen bloß in jener religionsphilosophischen Linie, die von Plotin ausgehend in jüdische und arabische Scholastik führt und in der ‚docta ignorantia‘ des Kusaners einen christlichen Ausläufer findet.“

²¹ Altmann bezieht hier insbesondere die „negative Attributenlehre“ des Maimonides mit ein (ebd., S. 343). Auf die verschiedenen Aspekte („Ehrfurcht“ als religiöser „Grundakt“, Unterscheidung des *homo religiosus* und *homo metaphysicus*) des dicht geschriebenen Essays von Altmann, der sich unter anderem mit Martin Heideggers 1929 in Bonn erschienener Schrift „Was ist Metaphysik“ und Max Schelers erstem Band seiner Studie „Vom Ewigen im Menschen“, Leipzig 1921, auseinandersetzt, kann hier nicht eingegangen werden. Vgl. dazu die Zusammenfassung von Paul Mendes-Flohr, „Theologian before the Abyss“, in: Altmann, *The Meaning of Jewish Existence*, S. xiii–xlvi, hier S. xxvf. (englische Übersetzung des Essays S. 1–15).

Cohen Herrera's *Puerta del Cielo*“ erschließen, den er mit dem Untertitel von Herreras Buch beginnt:

The scope and purpose of Herrera's *Puerta del Cielo* are clearly indicated in the amplification of the book's title: *y lus para entrar la capacidad y inteligencia de la Cabala cuyos misterios y contemplacion son llegados al entendimiento humano*. Thus, the book is to serve as ‚a light by which to enter into the full content and meaning of the Kabbala, the mysteries and insights of which are within reach of human understanding‘.²²

Dieses Versprechen ließ sich nach Altmann bei der Durchführung der gestellten Aufgabe nicht vollständig einlösen, was Herrera aber erst allmählich bemerkt habe, um dann allerdings aus der Not eine Tugend zu machen: die Wahrheit der Kabbala bleibt gerade dort, wo sie nicht mehr philosophisch erklärt werden kann, einfach unangetastet.²³ Altmanns Beschreibung des Werkes als sukzessiver Erkenntnisprozess des Autors selbst hat einiges für sich und würde den eigentlich etwas unmotiviert scheinenden Schluss des Buches erklären, zu dem das *finis coronat opus* nicht recht passen will.²⁴ Herreras subtile Einschränkung nicht nur der menschlichen Erkenntnisfähigkeit, sondern auch der Möglichkeiten, die göttliche Weisheit, sprich Kabbala, zu vermitteln, und dass die Kompatibilität mit der Philosophie auch ihre Grenzen hat, musste nicht nur Altmann, sondern auch Scholem sympathisch sein – und vielleicht noch mehr, dass Herrera trotzdem oder gerade deswegen an der lurianischen Kabbala als „höherer Ordnung“ festhielt.²⁵

Es fällt auf, dass sowohl Scholem wie auch Altmann der von Heinrich Graetz in den Vordergrund gestellten und in der älteren Forschung (Cecil Roth) unwidersprochen übernommenen Angabe zu Herreras christlicher Herkunft als „Marrane“ und seiner vermeintlich

²² Altmann, Lurianic Kabbala, S. 172.

²³ Vgl. Altmanns Erklärung des Untertitels im Verhältnis zum ganzen Werk, ebd., S. 180: „Though in the subtitle of his book he staked out a bold claim, what he delivered was more in the nature of groping and experimenting than a neat solution. As he went on in his work, he increasingly realized that the harmonizing effort could not be of one piece but had to be cut according to the cloth as it were; that there were limits of compatibility; and that, irrespective of success or failure, Kabbala as such remained intact and unimpaired.“

²⁴ Lurianische Beschreibungen sind zwar über das ganze Buch verteilt, konzentrieren sich aber auf die letzten Kapitel, ohne jedoch in der Darstellung der umfangreichen lurianischen Kabbala – wenn man etwa die Werke von Samuel Vital vor Augen hat, die Herrera allerdings nicht kannte – auch nur entfernt zu einem Ende zu kommen.

²⁵ Vgl. Scholem, Briefe I, S. 471: „An den drei einzigen Autoren, die ich kannte, an Saadja, Maimonides und Hermann Cohen empörte mich, wie sie ihre Hauptaufgabe darin fanden, Antithesen gegen den Mythos und den Pantheismus aufzustellen, sie zu ‚widerlegen‘, während es sich doch hätte darum handeln müssen, sie zu einer höheren Ordnung aufzuheben.“

späten Rückkehr zum Judentum nicht mehr viel Bedeutung beimaßen. Vielmehr gingen sie – ohne neue biographische Details zu seiner Erziehung, sondern allein aufgrund seiner Werke – von Herreras gründlicher Kenntnis der Traditionsliteratur aus, während Graetz unterstellte, dass der „erst im reifen Alter Jude“ gewordene Herrera „das Hebräische nicht mehr erlernen“ konnte.²⁶ Auch in bezug auf Herreras Beitrag zur Verbreitung der lurianischen Kabbala in Europa hatte sich ein Paradigmenwechsel vollzogen. Sie quittierten mit Wertschätzung, was bei Graetz noch ausgesprochenes Unbehagen, um nicht zu sagen Ekel ausgelöst hatte: „Unsäglich war der Schaden, den die Lurianische Kabbala im jüdischen Kreise angerichtet hat. Sie hat das Judentum mit einem so dichten Schimmelüberzug bedeckt, daß es bis heute noch nicht gelungen ist, ihn ganz zu entfernen.“²⁷ Allerdings war nach Scholem und Altmann Herreras Nachwirkung im Christentum bei weitem größer als die innerjüdische Rezeption. Nach Graetz war Herrera auch an der Einbeziehung der Philosophie gescheitert:

Er fühlte zwar heraus, daß die lurianische Kabbala Anklänge an die neuplatonische Philosophie verrate, aber das störte de Herrera wenig, oder vielmehr es bestätigte ihm den kabbalistischen Lehrinhalt, und er versuchte eins durch das andere zu erläutern. Freilich vermochte de Herrera nur für die ersten Ausgangspunkte der Kabbala Belege aus der neuplatonischen Philosophie herbeizuziehen, den Verlauf aber, die fünf Gestaltungen des Göttlichen (Prosopen), die Entwicklung der albernen Theorie von Verzweigung der Sefirot mit dem Weltenbau, konnte er nicht unterbringen. Der Faden der Vergleichung und des verständigen Denkens riß ihm ab, und auch er begann hohle Worte ohne Sinn und Bedeutung zu schwätzen.²⁸

Immerhin verdankt die Forschung aber Graetz auch die erste Zusammenstellung der leider nicht immer richtigen biographischen Angaben zu Herreras Lebensgeschichte, die ihn in etwas besserem Licht erscheinen lassen, solange nicht von Kabbala die Rede ist:

Eine englische Flotte, die unter dem Grafen Essex die Festung Cadix überrumpelte und den Spaniern empfindlichen Schaden zufügte (Sommer 1596), brachte mehrere Marranen nach Holland und darunter einen originellen Mann, der nicht ohne Bedeutung für die Folgezeit war, Alonso de Herrera (geb. um 1570, starb 1631). Er stammte von jüdischem und altspanischem Blute ab; sein Ahn war der große Kapitän Gonsalvo de Cordova, Eroberer Neapels für Spanien ... Er selbst war spanischer Resident für Marokko in Cadix und geriet bei der Einnahme dieser Stadt in eng-

²⁶ Heinrich Graetz, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart*, Leipzig 1894–1908, Bd. 10, S. 118.

²⁷ Ebd., Bd. 9, S. 402.

²⁸ Ebd., Bd. 10, S. 118.

liche Gefangenschaft. Freigelassen, kam er nach Amsterdam, nahm das Judentum und den Namen Abraham de Herrera an ... Er wurde von Israel Saruk belehrt, ein Hauptbeförderer der lurianischen Kabbala unter den gebildeten Juden ... und verlich ihr einen gleißnerischen Firnis von der neuplatonischen Philosophie.²⁹

Es überrascht nicht, dass Graetz in der Konsequenz nicht nur dem Verfasser und Isaak Aboab da Fonseca (1605–1693), dem Übersetzer der beiden kabbalistischen Werke Herreras ins Hebräische, keinen intellektuellen Anspruch zubilligte, sondern auch nicht den Lesern, sobald sie sich wie „die durchschnittlich oberflächlichen Köpfe der portugiesischen Juden“ durch den „äußerlichen Schimmer“ blenden ließen und „trotz ihrer Kunde von der klassischen Literatur und der europäischen Kultur sich dem Wahnglauben der Kabbala hingaben.“³⁰ Selbst die humanistische Bildung bot also nach Graetz keinen zuverlässigen Schutz vor der „Ansteckung“ mit der Kabbala.

In der neueren Forschungsgeschichte zeigte sich zunächst die Romanistik den spanischen Werken des Abraham Cohen de Herrera gegenüber aufgeschlossen; noch im selben Jahr, in dem Altmanns Aufsatz erscheinen sollte, reichte Kenneth Krabbenhoft bei Antonio Relagado an der New York University, Department of Spanish and Portuguese, eine Doktorarbeit zu Herreras *Puerta del cielo* ein.³¹ In Italien erschien zur gleichen Zeit eine Reihe von Abhandlungen von Giuseppa Saccaro del Buffa über Herreras philosophische Quellen aus der Renaissance im Allgemeinen und die wirkungsgeschichtlichen Zusammenhänge mit Brucker und Spinoza im Besonderen.³² Ein erster Höhepunkt in der Herrera-Forschung war Nissim Yoshas hebräische Dissertation „Abraham Cohen Herrera’s Philosophical Interpretation of Lurianic Kabbalah“, die er 1991 unter der Ägide von Rivka Shatz-Uffenheimer an der Hebräischen Universität in Jerusalem einreichte.³³ Aber erst im neuen Jahrtausend setzte in der akademischen Landschaft, wie inzwischen gern festgestellt wird, mit Übersetzungen und Editionen wahrhaftig eine Renaissance der Erforschung von Abraham Cohen de Herreras Leben und Werk ein.³⁴

²⁹ Ebd., Bd. 9, S. 461. In der Fußnote zitiert Graetz das Sonett des Daniel Levi de Barrios zum Lob Herreras.

³⁰ Ebd., Bd. 10, S. 118.

³¹ Vgl. unten S. 26.

³² Vgl. unten S. 42 und 237.

³³ Zur Veröffentlichung vgl. unten S. 12.

³⁴ Vgl. Gerold Necker, „Research on Abraham Cohen de Herrera: Recent Publications“, EJS newsletter 14 (2003–2004), S. 28–33, sowie den in Vorbereitung befind-

1.1 Forschungsstand, Methode und Ziele

„Laß ab vom Pomp der Gaukelei: / um dann gewiß das Licht der Wahrheit hochzuhalten / in den jüdischen Himmelssphären / ... komm zum Gotteshaus zurück / mit liebendem Herz.“³⁵ Mit diesen Worten wandte sich Daniel Levi alias Miguel de Barrios (1635–1701) an solche Zeitgenossen, die zwar jüdischer Herkunft, aber noch nicht – wie er selbst – zum Judentum konvertiert waren.³⁶ De Barrios' eigene Familie ist ein gutes Beispiel dafür, dass sich die Conversos auf der iberischen Halbinsel fast eineinhalb Jahrhunderte nach dem spanischen Vertreibungsedikt von 1492, Zwangstaufen in Portugal und zahlreichen Migrationsbewegungen, auch zurück nach Kastilien, nicht nur ihrer ursprünglichen religiösen Identität auf ambivalente Art und Weise bewusst blieben, sondern angesichts der Gefahr vor der Inquisition immer noch in jeder Generation in Scharen das Land verließen.³⁷ De Barrios

lichen Band des First Dubrovnik Interfaith Encounter on Renaissance Philosophy: Honoring Abraham Kohen Herrera, Dubrovnik, Croatia, September 27–30, 2007.

³⁵ Daniel Levi de Barrios, *Epistola a un mal encaminado*, in: id., *Triumpho del Gobierno Popular*, MS Amsterdam, EH 20 E 61, S. 409–12: „Dexa pomposas quimeras: / y assi con seguridad / daras luz de las [sic] verdad / en las judaycas esferas / ... Torna a Casa Divina / con amante coraçon ...“; vgl. dazu Joseph Kaplan, *From Christianity to Judaism. The Story of Isaac Orobio de Castro*, Oxford/Portland, Oregon 2004, S. 334f.

³⁶ Tatsächlich passen die Zeilen am besten auf ihn selbst, da er wohl einige Jahre eine Art Doppelleben als panegyrischer Dichter der Amsterdamer jüdischen Gemeinde und Offizier der spanischen Kavallerie in Brüssel führte; vgl. Wilhelmina C. Pieterse, *Daniel Levi de Barrios als Geschiedschrijver van de Portugees-Israëlietische gemeente te Amsterdam in zijn „Triumpho del gobierno popular“*, Amsterdam 1968.

³⁷ Die lange Dauer der Verfolgung und die akute Gefahr durch die Inquisition für Conversos ist in der Forschung durchaus gegensätzlich diskutiert worden, ebenso die unterschiedlichen Bezeichnungen für Christen jüdischer Herkunft (Neu-Christen, Conversos, Marranos) und die Wahrscheinlichkeit einer kontinuierlichen Bewahrung kryptojüdischer Tradition, Ethnizität und Identität; vgl. Thomas F. Glick, „On Converso and Marrano Ethnicity“, in: Benjamin R. Gampel (Hg.), *Crisis and Creativity in the Sephardic World 1391–1648*, New York 1997, S. 59–76; Joseph Kaplan, „Wayward New Christians and Stubborn New Jews: The Shaping of a Jewish Identity“, *Jewish History* 8,1–2 (1994), S. 27–41, sowie Jerome Friedman, „The Myth of Jewish Antiquity: New Christians and Christian-Hebraica in Early Modern Europe“, in: Richard H. Popkin (Hg.), *Jewish Christians and Christian Jews: from Renaissance to the Enlightenment*, Dordrecht 1994, S. 35–55, und die dort angegebene Literatur („Historians disagree concerning the extent to which New Christians were actually Marranos“, S. 51). Vgl. auch die von Herman Prins und Isaac S.D. Sassoon nun auf Englisch herausgegebene, überarbeitete und erweiterte Monographie von António José Saraiva Revah, *The Marrano Factory: the Portuguese Inquisition and its new Christians 1536–1765*, Leiden 2001, sowie den aktuellen Forschungsstand bei Miriam Bodian, *Dying in the Law of Moses. Crypto-Jewish Martyrdom in the Iberian world*, Bloomington, Ind. 2007. Im Folgenden soll der allgemein übliche Begriff „Conversos“ benutzt werden, auch wenn Antonio Dominguez Ortiz, La

wurde im selben Jahr, in dem Abraham Cohen de Herrera in Amsterdam am 4. Februar 1635 als angesehener jüdischer Gelehrter starb, in der Nähe von Córdoba, der andalusischen Heimatstadt von Herreras Vater David Cohen alias Rodrigo de Marchena, als Sohn christlicher Eltern geboren.³⁸ Über Herreras Herkunft jedoch, die Miguel de Barrios in seiner panegyrischen Dichtung legendenhaft ausmalte, ist nicht sehr viel zu erfahren.³⁹ Aber der jüngst erbrachte Nachweis der Identität von Herreras Vater und weiteren Familienmitgliedern lässt darauf hoffen, dass sich auch die Anfänge seiner Lebensgeschichte, deren geographische Stationen hier im Rahmen einer Diskussion seiner Werke vorgestellt werden, durch künftige Funde noch erschließen.⁴⁰ Von den dokumentierten Aufenthaltsorten, an denen er bzw. seine Familie lebte, sollen Florenz, Ragusa und vor allem Amsterdam mit ihrer kulturellen Bedeutung für das europäische Judentum im Allgemeinen und als geistesgeschichtlicher Hintergrund von Herreras Schriften im Besonderen beleuchtet werden. Dabei werden nicht nur seine zwei kabbalistischen Traktate *Puerta del cielo* („Himmelspforte“)⁴¹ und *Casa de*

sociedad española en el siglo XVII, Granada 1992, offenbar die Gefahr sieht, damit selbst die Kategorien der „Blutreinheit (limpieza de sangre)“ zu übernehmen (Bd. 1, S. 226).

³⁸ De Barrios kam am 3. November 1635 in Montilla, einer kleinen Stadt 40 km südlich von Córdoba, zur Welt, seine Eltern waren Jakob Levi alias Simón de Barrios und Sara Valle; vgl. Pieterse, Daniel Levi de Barrios, S. 15.

³⁹ Leider kursieren noch immer Spekulationen aus der älteren wissenschaftlichen Literatur, die sich irgendwann als „Tatsachen“ verselbständigt haben. Z. B. sind die Herkunftsangaben zu Abraham Herrera bei Michael Studemund-Halévy, Biographisches Lexikon der Hamburger Sefarden: Die Grabinschriften des Portugiesenfriedhofs an der Königstraße in Hamburg-Altona, Hamburg 2000, S. 469 f., nur ein Querschnitt älterer, unbewiesener Hypothesen: „Alonso Nunes de Herrera alias Abraham Cohen de Herrera: Dieser wird 1570 (!) in Italien als Kind von Conversos geboren. Sein Großvater war der letzte Oberrabbiner von Cordoba vor 1492.“ Studemund-Halévy gibt diese Angaben im Zusammenhang mit dem Grabstein der 1624 verstorbenen Rachel, Tochter des Isaak Herrera, den er für „Rodrigo de Merchena/Marchena alias Isaac de Herrera“ hält; Marian und Ramón F. Sárraga, „Early Links between Amsterdam, Hamburg and Italy: Epitaphs from Hamburg’s Old Sephardic Cemetery“, SR 34,1 (2000), S. 23–55, hier S. 28 f., vermuten in diesem Isaak Herrera ebenfalls einen Verwandten des Kabbalisten Abraham Cohen de Herrera, nämlich seinen angeblichen Cousin Alonso Nunes de Herrera!

⁴⁰ Vgl. Gerold Necker, „... et mai si ha trovato christiano alcuno farsi ebreo“ – A Testimony for the Jewish Life of Abraham Cohen de Herrera“, EJJS 2,1 (2008), S. 111–127.

⁴¹ Als Textgrundlage dient hier MS Den Haag, Koninklijke Bibliotheek 131 C 10, aus dem 17. Jahrhundert (im Folgenden abgekürzt PC mit Angabe von Buch, Kapitel und Folioseite), mit im barocken Stil illuminierten Kapitelüberschriften und -anfängen; es wurde von Kenneth Krabbenhoft in einer Teiledition herausgegeben, Abraham Cohen de Herrera: *Puerta del cielo*, Madrid 1987, und ins Englische übersetzt, id., Abraham Cohen de Herrera, *Gate of Heaven* [SEJ 5], Leiden 2002. Die zweite vollständige (und nur unwesentliche Varianten aufweisende) Handschrift, MS Ams-

la divinidad („Gotteshaus“),⁴² sondern auch sein *Epitome y compendio de la logica o dialectica*, das er zusammen mit einem *Libro de definiciones* veröffentlichte,⁴³ in den Blick genommen. Die ersten beiden sind eine Rarität in der Geschichte der jüdischen Mystik, da keine anderen auf Spanisch verfassten kabbalistischen Schriften bekannt sind.⁴⁴ In der Forschung wurden noch andere, als verloren geltende Werke Herreras genannt, auf die sich angeblich Hinweise in *Puerta del Cielo* finden,⁴⁵ eine genaue Prüfung dieser Stellen zeigt jedoch, dass Herrera

terdam, EH 48 A 16, wählte Nissim Yosha für seine neuhebräische Übersetzung, Abraham Cohen de Herrera. *House of Divinity (Casa de la Divinidad), Gate of Heaven (Puerta del cielo)* (hebr.), Jerusalem 2002; vgl. dort die Angaben zu allen Handschriften S. 15 f.; die Datierung des MS Den Haag ins 18. Jahrhundert muss allerdings in 17. Jahrhundert korrigiert werden; vgl. Gerold Necker, *Research on Abraham Cohen de Herrera: Recent Publications*, EAJJS newsletter 14 (2003–2004), S. 28–33, hier S. 29. Die beiden weiteren erhaltenen Handschriften MS Amsterdam, EH 48 B 19 und MS New York, Columbia University Library x 86 H 42 Q sind unvollständig (beide ohne die Bücher 8–10). Die erste hebräische Übersetzung stammt von Isaak Aboab da Fonseca, *Sha'ar ha-Shamajim*, Amsterdam 1655, Nachdrucke (z. T. mit neuen Einleitungen) wurden in Dubnow 1804, Warschau 1864 und Jerusalem 2006 (mit dem Untertitel *kabbalat R' Israel Sarug* und zusammen mit *Bet Elohim*, s. die folgende Anmerkung) herausgegeben. Aboabs Übersetzung war die Grundlage für Christian Knorr von Rosenroths lateinische Übersetzung in seinem kabbalistischen Compendium *Kabbala denudata* (Die enthüllte Kabbala oder die transcendente, metaphysische und theologische Doktrin der Juden), Sulzbach 1677–1684, Tomus primus, pars tertia, S. 1–192 („Liber Scha'ar ha-Schamajim seu Porta Coelorum“). Zur Beschreibung der Übersetzungen vgl. Nissim Yosha, *Myth and Metaphor: Abraham Cohen Herrera's Philosophic Interpretation of Lurianic Kabbalah* (hebr.), Jerusalem 1994, S. 51 ff.

⁴² Die einzige vollständige Handschrift MS Amsterdam, EH 48 A 20 (durchgängige Seitennummerierung) von Samuel Abaz George 1731 kopiert, die hier als Textgrundlage (abgekürzt mit CD) dient, wurde von Nissim Yosha, Abraham Cohen de Herrera. *House of Divinity*, ins Neuhebräische übersetzt, die einzige weitere Handschrift MS Jerusalem Varia 106 ist unvollständig; vgl. die Diskussion der Handschriften bei Yosha, *Myth and Metaphor*, S. 59–64. Die erste hebräische Übersetzung stammt von Isaak Aboab da Fonseca, *Bet Elohim*, Amsterdam 1655; sie stellt die Grundlage für Knorr von Rosenroths stark gekürzte lateinische Paraphrase in *Kabbala Denudata*, Tomus secundus, pars tertia, S. 188–242) dar („Pneumatica Cabbalistica, seu doctrina Hebreorum de Spiritibus nempe Angelis Bonis et malis, itemque de Anima ... Tractatus, excerptus & translatus e scripto Beth Elohim“).

⁴³ Das Faksimile des einzigen erhaltenen Druckes wurde von Giuseppa Saccaro Del Buffa herausgegeben, Abraham Cohen de Herrera, *Epitome y compendio de la logica o dialectica* [Instrumenta Rationis IX], Bologna 2002.

⁴⁴ Es ist bezeichnend für die Vernachlässigung von *Casa de la divinidad* in der Forschungsgeschichte, dass Gershom Scholem in seinem Kabbalah-Artikel für die *Encyclopedia Judaica* Abraham Herreras *Puerto del cielo* „the only kabbalistic work originally written in Spanish“ nennt und Herreras anderes Hauptwerk hier offensichtlich vergessen hatte; vgl. die Sammlung seiner Artikel in Gershom Scholem, *Kabbalah*, Jerusalem 1988, S. 77.

⁴⁵ Vgl. Krabbenhofts Einleitung zu seiner Übersetzung: „Four works are attributed to Herrera, one of which has been lost. In addition to these, in *Gate of Heaven*, Book

hier keine eigenständigen Schriften meint. Die erste findet sich am Beginn des zehnten Kapitels im fünften Buch:

Um zu verdeutlichen, was im vorigen Kapitel über die Erschaffung der Welten gesagt wurde, ist es passend und nützlich, hier zwei Ausführungen oder Erklärungen anzuführen, die ich vor langer Zeit zum Anfang der Schöpfung gemacht habe, worin uns die Gottheit die Hervorbringung der Welt aufzeigt.⁴⁶

Bereits Scholem wies auf diese Bemerkung hin, die nicht mehr und nicht weniger belegt, als dass Teile des Buches schon früher verfasst und später in das Gesamtwerk eingearbeitet wurden.⁴⁷ Die zweite Stelle lautet folgendermaßen: „y lo que emos exemplificado de ser se puede y deue aplicar a las demas unidades y medidas [como en su tratado diremos] cada una en su orden.“⁴⁸ Giuseppa Saccaro del Buffa schließt daraus, dass Herrera einen „Tratado de las Unidades y Medidas, probably influenced by Proclus“ geschrieben habe, der aber verloren sei.⁴⁹ Tatsächlich kann man bei Herrera aber nur lesen, dass er über die „unidades y medidas“ andernorts noch mehr schreiben will, was er in *Puerta del cielo*, wie sich zeigen wird, auch getan hat.⁵⁰

Ein Meilenstein in der Forschungsgeschichte zu Herrera war zweifellos Nissim Yoshas 1994 vom Jerusalemer Ben-Zvi Institut zur Erforschung des sefardischen und orientalischen Judentums publizierte heb-

V, Chapter 10, he mentions two ‚discursos‘ (speeches, commentaries, or treatises) without specifying their titles, when and in what language they were composed, or whether or not they were published“ (S. XX). Leider verrät Krabbenhoft nicht, wie er auf die Idee kommt, dass eines von den angeblich vier Werken verloren sei (zu den beiden „discursos“ vgl. das Folgende). Nur wenn man *Epitome y compendio de la logica o dialectica* und *Libro de definiciones* getrennt zählt, kommt man auf vier Werke (von denen keines verloren ist). Interessanterweise gibt Saccaro del Buffa in ihrer ebenfalls im Jahr 2002 erschienenen Edition auch einen Hinweis auf ein angeblich verlorenes Werk (Einleitung, S. XIV). Im Gegensatz zu Krabbenhoft gibt sie aber dessen vermuteten Titel an; vgl. das Folgende.

⁴⁶ PC V, 10, fol. 56a: „Para ylustrar lo que en el Capitulo precedente se a dicho de la criacion de los mundos será conuiniente y prouechooso que se tragan aqui dos discursos o declaraciones que a mucho tiempo que hize sobre el principio de genesis en que la diuinidad nos ensena la producion del mundo.“

⁴⁷ Scholem, Abraham Cohen Herrera, S. 22, bezieht sich hier (etwas ungenau) auf den spanischen Text (bei Knorr von Rosenroth und Aboab fehlt die Stelle; trotzdem gibt Scholem die Zählung nach Aboab an, der die ersten beiden Bücher weggelassen hatte): „An einer Stelle der Himmelspforte sagt er, er habe seine längeren Ausführungen von Genesis I (im 10. Kapitel des 3. Buches) schon ‚vor Jahren‘ verfaßt.“

⁴⁸ PC VI, 11, fol. 77v: „Und was wir [hier] mit Beispielen in bezug auf das Sein veranschaulicht haben, kann und soll bei den anderen Einheiten und Maßen (über die wir bei ihrer [eigenen] Behandlung sprechen werden) Anwendung finden, jede einzelne nach ihrer Ordnung.“

⁴⁹ Vgl. Saccaro del Buffa, *Epitome*, S. XIV.

⁵⁰ Vgl. dazu Necker, *Research on Abraham Cohen de Herrera*, S. 32.

räische Dissertation *Mitos u-metafora: ha-parshanut ha-filosofit shel r' Avraham Cohen Herrera le-qabbalat ha-Ar*⁵¹ („Myth and Metaphor: Abraham Cohen Herrera's Philosophic Interpretation of Lurianic Kabbalah“).⁵¹ Yosha präsentierte Herrera als „Vater der spekulativen Strömung in der lurianischen Kabbala“ und Begründer der metaphorischen Auslegungstradition ihrer mythischen Bilder.⁵² Die Auffassung lurianischer Begriffe als Metaphern ist für Yosha vergleichbar mit dem Bemühen der Renaissance-Philosophen Marsilio Ficino und Pico della Mirandola, heidnische Mythen für die christliche Theologie fruchtbar zu machen. Außerdem habe Herrera nach dem Vorbild von Picos „Concordia Platonis et Aristotelis“ den Weg einer „Concordia Cordoveriensis et Loriensis“ beschritten, um die lurianische Kabbala von etwaigen Widersprüchen zur Kabbala Moshe Cordoveros zu befreien und ihre Überlegenheit durch eine Harmonisierung der beiden wichtigsten kabbalistischen Systeme des 16. Jahrhunderts – und damit auch der lurianischen mit der vorlurianischen Kabbala – zu erreichen.⁵³ Herrera stütze sich aber nicht nur auf diese methodischen Zugänge der „Platoniker“ von Florenz, sondern auch ganz wesentlich auf die Inhalte ihrer Philosophie, insbesondere die neuplatonische Epistemologie, und folge darüber hinaus dem jüdischen Konzept einer *Prisca theologia* und *Philosophia perennis*.⁵⁴

Yoshas Arbeit war die erste umfassende Studie, die Herreras Bezüge zu jüdischen und christlichen Quellen benannte und seine Verbindung von Philosophie und Kabbala hauptsächlich anhand der für die lurianische Ontologie und Mystik zentralen Begriffe *Zimzum* (des *En Sof*), *Adam Qadmon*, *Parzufim* und *Sefirot*, *Mitat ha-Melakhim* bzw. *Shvirat ha-Kelim* sowie *Tiqqun* herausarbeitete.⁵⁵ In einem Einleitungskapitel präsentierte er außerdem alle Informationen zu Herreras Biographie aus bereits veröffentlichten Quellen⁵⁶ und seine eigenen

⁵¹ Das Akronym ARI (hebr. „Löwe“) bedeutet *ha-Elohi Rabbi Itzhak* („der göttliche Rabbi Isaak“); zur lurianischen Kabbala und ihren wichtigsten Vertretern vgl. Gerold Necker, Einführung in die lurianische Kabbala, Frankfurt a. M. 2008.

⁵² Yosha, Myth and Metaphor, S. 15 f.

⁵³ Ebd., S. 13 f.

⁵⁴ Vgl. unten S. 48 und 97.

⁵⁵ Zu diesen Begriffen („Selbstverschränkung [der unendlichen Gottheit, *En Sof*], Ur-Mensch, göttliche Personifikationen und Manifestationen, Tod der Könige bzw. Bruch der Gefäße, Wiederherstellung“) vgl. Necker, Einführung in die lurianische Kabbala, S. 77 ff.

⁵⁶ Neben der hebräischen Übersetzung von Scholems Einleitung, Abraham Cohen Herrera: Leben, Werk und Wirkung, Jerusalem 1978 (die einige kurze zusätzliche Angaben enthält), vor allem Joseph d'Ancona, „Delmedigo, Menasseh ben Israel en Spinoza“, Bijdragen en Mededelingen van het Genootschap voor de Joodsche We-

Funde, die Archiveintragung zu Herreras Heirat und das Testament seiner Frau. Yosha hatte nicht die Absicht, eine Biographie zu schreiben und stellte dazu auch gar keine theoretischen Überlegungen an. Trotzdem konnte die Überprüfung der insgesamt relativ geringen Anzahl von gesicherten Nachrichten über Herreras Leben und die Hinterfragung von sich hartnäckig haltenden obskuren Mitteilungen, die schließlich auch in der Sekundärliteratur kolportiert wurden und beispielsweise zu dem völlig unverständlichen Rätselraten über Herreras Todesdatum beitragen, obwohl sein Grabstein auf dem berühmten jüdischen Friedhof in Ouderkerk bei Amsterdam jederzeit zugänglich war,⁵⁷ für eine sorgfältige Lektüre der Quellen nur hilfreich sein. Die spanischen Originalquellen wurden auf dem Hintergrund der hebräischen und lateinischen Rezeptionsgeschichte ohnehin lange Zeit vernachlässigt oder – wie im Fall von *Casa de la divinidad* – missdeutet.⁵⁸ Erst Yoshas gründliche Studie verhalf der Forschung zu einer besseren Einordnung von Herreras Leben und Werk in die Geschichte der Kab-

tenschap in Nederland 6 (1940), S. 105–152, sowie Ralph Melnick, *From Polemic to Apologetics. Jewish-Christian Rapprochement in 17th Century Amsterdam*, Assen 1981, und Kenneth Krabbenhoft, *The Mystic in Tradition: Abraham Cohen Herrera and Platonic Theology*, Ph. D. diss. New York University 1982.

⁵⁷ Aus diesem Grund sah sich Winfried Schröder 1988 veranlasst, in seiner Miscelle „Der Grabstein des Abraham Cohen de Herrera“, ZRG 40 (1988), S. 87f., auf den portugiesischen Teil der Grabinschrift hinzuweisen, um das Todesdatum vom 4. Februar 1635 zu verifizieren. Auf die Grabinschrift und das dazugehörige richtige Todesjahr (im Gegensatz zu Carl Gebhardt, „Spinoza und der Platonismus“, *Chronicon Spinozanum* 1 (1921), S. 185, der zwar auf den Grabstein verwies, aber das falsche Jahr 1631 angab, und Scholem, *Abraham Cohen Herrera – Leben, Werk und Wirkung*, S. 20f., der das richtige Datum erschloss, aber keinen Grabstein kannte) wies zuerst Ralph Melnick, *From Polemics to Apologetics*, S. 35, hin. Seine Übersetzung des hebräischen Teils der Inschrift ist leider völlig aus der Luft gegriffen. Auch Schröder gibt nur einen Teil (den portugiesischen) der Inschrift wieder und übersetzt daraus nur „SENADO EN 16 DE SEBAT ANNO DE 5395“ mit „gestorben am 16. Schwat des Jahres 1635“. Doch „senado“ heißt nicht „gestorben“ sondern gehört zum Kontext: „SA. DO DIVINO E I[N]SIGNE SH ABRAHAM COEN HERRERA QUE FOY CHAMADO A O CELESTE SENADO etc.“, d.h. „Grab (sepultura) des göttlichen und erlauchten Señor *Hakham* Abraham Cohen de Herrera, der zum himmlischen Lehrhaus gerufen wurde“ (natürlich als Metapher für „gestorben“). Schröder übersetzt die Bezeichnung *Hakham* mit „Oberrabbiner“, doch *Hakham* ist im sefardischen Judentum zwar ein gebräuchlicher Ehrentitel (wörtl. „Weiser“) für einen jüdischen Gelehrten, aber keine Amtsbezeichnung, obwohl ein *Hakham* natürlich „Oberrabbiner“ sein kann. Vgl. dazu unten S. 76.

⁵⁸ Der Inhalt von *Casa de la divinidad* wurde lange auf der Basis von Christian Knorr von Rosenroths stark gekürzter Fassung als Traktat über Angelologie und Dämonologie missverstanden. Selbst Krabbenhoft, *The Mystic in Tradition*, S. 17, sah darin – obwohl er das spanische Manuskript offenbar kannte – Herreras Interpretation der *Hekhalot*-Literatur, wovon keine Rede sein kann.

bala und zu einer Würdigung seiner Initiation einer metaphorischen Auslegung der lurianischen Kabbala.⁵⁹

In der Fortführung dieser Arbeit sollen in Herreras Biographie vor allem durch Einbeziehung weiterer Zeugnisse neue Akzente gesetzt werden. Der zweite wichtige Punkt betrifft Yoshas Werkanalyse, die in Herreras Schriften eine metaphorische Lesart lurianischer Mythen sieht, deren Ziel es sei, die neuplatonische Epistemologie der Renaissance-Philosophie didaktisch für die Kabbala als Höhepunkt der Offenbarungsgeschichte zu verwerten. Hier gilt es, die Perspektive von Humanismus und Kabbala zu erweitern. Das heißt zum einen, die Bedeutung der Logik bzw. Dialektik, die von Yosha nur ansatzweise in die Interpretation einbezogen wurde, neu zu bewerten, und zum anderen, dem fortschreitenden philosophischen Diskurs der Frühen Neuzeit in seinem Verhältnis zur Kabbala Rechnung zu tragen. Zu letzterem gehört zweifellos auch die in ihren Wechselwirkungen noch kaum berücksichtigte Reaktion der Amsterdamer Rabbiner auf die Publikationen von Josef Salomo Delmedigo (1591–1655) und Herreras Rolle dabei.⁶⁰

⁵⁹ Trotzdem wurde dieses wichtige hebräische Standardwerk zu Herrera in der internationalen Forschung zu wenig beachtet: in der ansonsten beeindruckenden Einleitung zur Faksimile-Edition von Herreras *Epitome y compendio de la Logica o Dialectica* von Giuseppa Saccaro del Buffa sucht man in dem kurzen biographischen Teil zu Herrera vergeblich nach einem Hinweis auf Yoshas Buch, dessen Forschungsergebnisse dann auch bedauerlicherweise nicht berücksichtigt wurden. Gleiches gilt für Wilhem Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis: Historische Umrisse abendländischer Spritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1998, hier wird Herreras Darstellung nur nach der lateinischen Paraphrase von Knorr von Rosenroth behandelt (ohne dies zu problematisieren) und Häußermanns deutsche Übersetzung mit Scholems Einleitung als einziger Literaturhinweis angegeben.

⁶⁰ Yoshas Bemerkungen (Myth and Metaphor, S. 192–194, 208f., 356, 364, 374) verweisen in der Regel auf Isaac Barzilay, Yoseph Shlomo Delmedigo (Yashar of Candia). *His Life, Works and Times*, Leiden 1974, der seinerseits nirgends auf Herrera eingeht. Yoshas Hinweise sind aber eher sporadisch und werden dem Phänomen nicht gerecht, dass sich zwei Gelehrte am gleichen Ort und etwa zur gleichen Zeit mit der noch kaum verbreiteten lurianischen Kabbala auseinandersetzen, ohne in ihren Schriften aufeinander zu verweisen; mit Sicherheit sind sich die beiden in Amsterdam begegnet. David B. Rudermans Stellungnahme gegen Barzilays Delmedigo-Interpretation vermag ich nicht zu folgen; letztlich bringt er für seine These einer pro-kabbalistischen Einstellung Delmedigos nicht viel mehr Beweise als die Information, dass Delmedigo mit einer solchen Einstellung in seiner Zeit nicht isoliert gewesen wäre, wie Barzilay glauben machen wolle, und „most important, his proclivity to integrate kabbalah, Neoplatonism, magic, and science appears less ludicrous and considerably more serious than Barzilay and Geiger initially assumed“ (*Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe*, New Haven 1995, S. 133). Von einer Neigung, auch Magie zu „integrieren“, kann bei Delmedigo überhaupt nicht die Rede sein, das Gegenteil ist der Fall. Nach Ruderman zeigt

In der wissenschaftlichen Diskussion geraten angesichts der steigenden Popularität von Biographien – ein Genre, das besonders in der deutschsprachigen akademischen Welt lange Zeit als nicht salonfähiges „Kellerkind“ galt – auch die Grundlagen der Biographik verstärkt ins Blickfeld.⁶¹ Es kann hier nicht der Ort sein, diese theoretischen Entwicklungen nachzuzeichnen oder gar „das Genre Biographie in Frontstellung zu postmodernen Theoremen zu bringen“, was offenbar selbst von den biographiologischen Experten noch als wichtiges Desiderat in der Wissenschaft der Biographik betrachtet wird.⁶² Zunächst kann man immerhin feststellen, dass sich gerade für die Frühe Neuzeit, auf die sich ein immer noch wachsendes Interesse der Forschung konzentriert, Biographien herausragender jüdischer Gelehrter zunehmender Beliebtheit erfreuen. Man könnte dies geradezu als Nachahmung des im Zeitalter der Renaissance ebenfalls neu erwachten Interesses an der Gattung Biographie, die auch von jüdischen Humanisten kultiviert wurde,⁶³ interpretieren. Selbst einzelne Themen werden gern anhand bestimmter Persönlichkeiten, die sich in besonderen Bereichen auszeichneten (wie Salamone Rossi in der Musik), erschlossen.⁶⁴ Die Darstellung von Einzelschicksalen zur Illustrierung einer ganzen Epoche sowie der religiösen Heraus-

Yoshas Arbeit (die er noch als Ph.D.diss. von 1991 zitiert) schließlich, dass es zwar keinen Austausch zwischen Delmedigo und Herrera gegeben habe und die Unterschiede gerade bei der Lehre vom *Zimzum* deutlich würden, dass aber ihre ähnlich intensive Behandlung der Thematik ein Hinweis auf die brennenden Fragen dieser Zeit sei. Vgl. unten S. 185, 195 und 205.

⁶¹ Christian Klein, „Einleitung: Biographik zwischen Theorie und Praxis. Versuch einer Bestandsaufnahme“, in: id. (Hg.), Grundlagen der Biographik. Theorie und Praxis des biographischen Schreibens, Stuttgart/Weimar 2002, S. 1–22, findet in seinem lehrreichen Forschungsüberblick noch eine ganze Reihe plakativer Formulierungen („Bastard der Geisteswissenschaften – atavistischer Wurmfortsatz veralteter Disziplintradition“) für das wissenschaftliche Misstrauen gegenüber der Biographie, das erst durch die „Neupositionierung eines Teils der Geisteswissenschaften unter dem Label ‚Kulturwissenschaften‘“ und der damit verbundenen „interdisziplinären Vernetzung“ abgeschwächt worden sei (S. 1f.). Allerdings fehle es sogar noch an einer adäquaten Definition der „Textsorte der Biographie“² (S. 20).

⁶² Vgl. ebd., S. 4 und S. 18.

⁶³ Vgl. Arthur Lesley, „Hebrew Humanism in Italy. The Case of Biography“, *Proof-texts* 2,2 (1982), S. 163–177; Lesley verweist unter anderem auf Baruch Uzziel Fortis Biographie über Isaak Abravanel.

⁶⁴ Vgl. David B. Ruderman, Giuseppe Veltri (Hgg.), *Cultural Intermediaries: Jewish Intellectuals in Early Modern Italy*, Philadelphia 2004. Bei den vorgestellten Gelehrten, die einen Querschnitt des intellektuellen Lebens der Frühen Neuzeit aus jüdischer Perspektive darstellen, handelt es sich um Jochanan Alemanno, Elija Delmedigo, Leone Ebreo, Josef ha-Kohen, Jechiel Nissim da Pisa, Azarja de Rossi, David ben Abraham und sein Sohn Abraham Provenzali, Jehuda Moscato, Salamone Rossi Ebreo und Amatus Lusitanus; Moshe Idel behandelt in seinem Beitrag für diesen Sammelband („Italy in Safed, Safed in Italy: toward an interactive history of sixteenth-century Kabbalah“, S. 239–269) mehrere Kabbalisten und lehnt zudem die

forderungen und Gärungen im 17. Jahrhundert hat so beeindruckende Resultate gezeitigt wie Gershom Scholems *Sabbatai Zwi: Der mystische Messias*⁶⁵ und Joseph Kaplans *From Christianity to Judaism: The Story of Isaac Orobio de Castro*.⁶⁶ Beide Biographien bieten neben einer Fülle von Details zum chronologischen Verlauf der Lebensgeschichte ihrer Protagonisten auch eine ausführliche Analyse des dazugehörigen kulturellen und geistesgeschichtlichen Hintergrunds, im ersten Fall unter besonderer Berücksichtigung der lurianischen Kabbala und im zweiten unter Hervorhebung der akademischen Bildung der ehemaligen Conversos, die selbstverständlich griechisch-römische Klassiker, Kirchenväter, die großen Scholastiker und die italienische Renaissance-Philosophie bis hin zu den jeweiligen zeitgenössischen Strömungen einschloss. Beide Bereiche gilt es auch in Bezug auf Herreras geistigen Horizont zu berücksichtigen. Seine Biographie kann jedoch (noch) nicht mit der gleichen umfangreichen Detailfülle geschrieben werden, selbst eine chronologische Vorgehensweise – die im Kontext des postmodernen Diskurses ohnehin in Frage gestellt wurde⁶⁷ – drängt sich nicht auf. Immerhin kann versucht werden, Herrera auf der europäischen Bühne der Frühen Neuzeit in Szene zu setzen. Allerdings sollte man beim Wahrscheinlichen

(Scholem unterstellte) Annahme einer „uniform, unilinear history of kabbalah“ ab, ebd., S. 241.

⁶⁵ Frankfurt a.M. 1992. Die erweiterte englische Übersetzung (Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah) der hebräischen Originalausgabe von 1957 (*Shabbtai Zwi we-haninu'a ha-shabbta'it bijme hajiaw*) erschien 1973.

⁶⁶ Oxford/Portland, Oregon 1989, 2. Aufl. 2004, *From Christianity to Judaism: The Life and Work of Isaac Orobio de Castro* (hebr.), Jerusalem, 1982 (Originatitel: *minazrut le-jahadut, hajiaw u-fo'alo shel ha-anus Izhaq Orovio de Castro*). Eine ganze Reihe bedeutender Wissenschaftler widmete sich den Biographien großer Gelehrter der Frühen Neuzeit (das Genre der Biographie war übrigens im Zeitalter des Humanismus selbst in Mode gekommen); um nur einige zu nennen, die in diesem Kontext von Interesse sind: Cecil Roth, *A Life of Menasseh ben Israel: Rabbi, Printer, and Diplomat*, Philadelphia 1934 (sicher der Klassiker unter diesen Biographien, eine neue Studie zu Menasse ben Israel wird von Sina Rauschenbach vorbereitet), Benjamin Netanyahu, *Don Isaac Abravanel: Statesman and Philosopher*, Philadelphia 1972 (hebräisch bereits 1953 erschienen), Joseph Yerushalmi, *From Spanish Court to Italian Ghetto: Isaac Cardoso, a Study in Seventeenth-Century Marranism and Jewish Apologetics*, New York, London 1971; Isaac Barzilay, *Yoseph Shlomo Delmedigo (Yashar of Candia): His Life, Works and Times*, Leiden 1974; David B. Ruderman, *Kabbalah, Magic, and Science: The Cultural Universe of a Sixteenth-Century Jewish Physician*, Cambridge, Mass., London 1988 (über Abraham ben Hananja Jagel), Hava Tirosh-Rotschild, *Between Worlds, The Life and Thought of Rabbi David ben Judah Messer Leon*, Albany 1991.

⁶⁷ Beispielsweise durch die thematische Strukturierung der Kapitel nach werkrelevanten Begriffen in alphabetischer Reihenfolge (von „Ach“ bis „Zufall“) von László F. Földényi, *Heinrich von Kleist: im Netz der Wörter*, München 1999; vgl. Klein, *Einleitung: Biographik zwischen Theorie und Praxis*, S. 13.

bleiben und nicht um der Publikumswirksamkeit willen zur Legendenbildung beitragen,⁶⁸ etwa mit dem Versuch, Herrera in Shakespeares „Kaufmann von Venedig“ wiederzuerkennen.⁶⁹ Herreras Leben war auch ohne solche geistreichen Spekulationen abenteuerlich genug. Eine entscheidende Rolle bei der Darstellung des Autors Herrera und der historischen Zeit, in der er lebte, spielt die Wissenschaftsgeschichte, die in seinen Werken reflektiert wird. Die Einflüsse, die hier zum Vorschein kommen, lassen sich ebenfalls den unterschiedlichen geographischen Schauplätzen, die mit seiner Biographie verbunden sind, zuordnen und können zumindest exemplarisch auch in ihrer kulturellen Bedeutung für die jüdische Geschichte in dieser Zeit erfasst werden. Modelle, die eine strikte Trennung von Leben und Werk – falls letzteres überhaupt in die Biographie einbezogen wird – befürworten, tragen m. E. dagegen kaum zum besseren Verständnis bei, auch wenn im „New Criticism“ die werkimmanente Interpretation gefordert und in der Literaturwissenschaft überhaupt die werklose Biographik gepflegt wurde.⁷⁰ Inzwischen bricht sich eine Erkenntnis Bahn, von der man eigentlich nur deshalb überrascht ist, weil sie erst jetzt artikuliert wird: „Das Leben des Autors ist nicht allein der Ermöglichungsgrund seiner literarischen Produktivität, sondern ebenso deren Wiederholung mit anderen Mitteln.“⁷¹ Wenn sich dabei die „Zeitsemantik“ des biographischen Erzählens auch als probates Mittel erweist,⁷² so soll sie trotzdem einer kulturgeographischen Fokussierung⁷³ seiner Lebensgeschichte untergeordnet werden,

⁶⁸ Vgl. dazu Kleins Abschnitt „Der Biograph – Supervisor oder Spin-Doctor? Auf den Spuren des Authentischen“, Einleitung: Biographik zwischen Theorie und Praxis, S. 14f.

⁶⁹ Diese zuerst von Richard P. Popkin, „A Jewish Merchant of Venice“, *Shakespeare Quarterly* 40,3 (1989), S. 329–331, für plausibel gehaltene Vermutung ist ebenso reizvoll wie unwahrscheinlich; vgl. dazu unten S. 63.

⁷⁰ Zur Überwindung des werkimmanenten Ansatzes durch eine neue Kontextualisierung vgl. das Interview mit Sander L. Gilman in Klein, *Grundlagen der Biographik*, S. 203–218, zu in der Regel ohne Berücksichtigung des Werkes geschriebenen literaturwissenschaftlichen Biographien vgl. Peter-André Alt, „Mode ohne Methode? Überlegungen zu einer Theorie der literaturwissenschaftlichen Biographik“, in: Klein, *Grundlagen der Biographik*, S. 23–39, hier S. 28.

⁷¹ Ebd., S. 29. Alt hat dabei natürlich solche literarischen Werke und Autoren im Blick wie Heinrich von Kleists Prinz Friedrich von Homburg (dessen Todesahnungen an den Selbstmord des Schriftstellers denken lassen) oder Hölderlins Gedicht „Hälfte des Lebens“ (in dem das künftige Verstummen dieses Autors anklingt).

⁷² Ebd.

⁷³ Die Fokussierung auf die geographischen Stationen bei der Beschreibung von Herreras Leben und Werk soll allerdings nur insofern als kleiner Beitrag zur Kulturgeographie verstanden werden, als die kulturelle Entwicklung der betroffenen Regionen in der Renaissance gewissermaßen zum Lokalkolorit von Herreras Biographie gehört (z. B. Stadtentwicklungen, Hinweise auf das jüdische Ghetto in Ragusa etc.).

weil eine weitgehend lückenlose Chronologie, wie bereits betont wurde, aufgrund noch ausstehender Informationen gar nicht möglich ist. Mag damit auch aus der Not eine Tugend gemacht werden, in der Hauptsache wird es schließlich um etwas anderes gehen: Ähnlich wie die Gattung der Filmbiographie wesentlich darum bemüht ist, „nicht nur ein Individuum darzustellen, sondern auch eine Idee“,⁷⁴ soll sich bei der Inszenierung von Herreras Lebens- und Werkgeschichte auf dem Hintergrund kultureller, politischer und gesellschaftlicher Veränderungen eine „Idee“ abzeichnen, die ich *humanistische Kabbala* nennen möchte. Damit ist ein neuer Zugang zu jenem Phänomen gemeint, das gerade in Bezug auf Herreras Schriften häufig als philosophische Begründung der Kabbala, gelegentlich auch als „Synkretismus“⁷⁵ und von Nissim Yosha als „metaphorische Schule“ bezeichnet wurde. Die lurianische Seite in diesem Grenzbereich zwischen Philosophie und Kabbala wurde von Yosha in eindrucksvoller Weise analysiert. Gleichwohl können auch in dieser Hinsicht noch weitere Facetten in Herreras Werk aufgezeigt werden. Yosha konzentrierte sich im Wesentlichen auf jene Begriffe und Zusammenhänge der Kabbala, die er zu Recht als charakteristisch für den lurianischen „Mythos“ ansieht.⁷⁶ Sein Ausgangspunkt ist Herreras eigene Einschätzung, wonach „die verborgenen Geheimnisse und Mysterien, die unser *Hakham* [Luria] uns mit rätselhaften Worten präsentiert“,⁷⁷ der Erklärung bedürfen. Laut Herreras philosophischer Interpretation ist die mythische Sprache der lurianischen Kabbala eben nicht wörtlich, sondern metaphorisch aufzufassen.⁷⁸ An dieser Stelle muss die Analyse

⁷⁴ Henry McKean Taylor, *Rolle des Lebens. Die Filmbiographie als narratives System*, Marburg 2002, S. 48, zitiert bei Klein, *Einleitung: Biographik zwischen Theorie und Praxis*, S. 15.

⁷⁵ So zuletzt Kenneth Krabbenhoft, „Syncretism and Millennium in Herrera’s Kabbalah“, in: Matt D. Goldish (Hg.), *Jewish Messianism in the Early Modern World*, Dordrecht 2001, S. 65–76.

⁷⁶ Zum Mythos in der Kabbala vgl. Gershom Scholem, „Kabbala und Mythos“, in: id., *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Frankfurt a.M. 1973, S. 117–158, zur lurianischen Kabbala S. 146ff.; vgl. auch Ithamar Gruenwald, Moshe Idel (Hgg.), *Myths in Judaism. History – Thought – Literature* (hebr.), Jerusalem 2004. In der neueren Forschung wurde insbesondere die Charakterisierung der lurianischen Kabbala als „mythisch“ in Frage gestellt: Karl-Erich Grözinger, „Principles and Aims in Lurianic Cosmology“ (hebr.), in: Rachel Elior, Yehuda Liebes (Hgg.), *Lurianic Kabbalah* (hebr.) [*Jerusalem Studies in Jewish Thought X*], Jerusalem 1992, S. 37–46, versucht in der lurianischen Kosmologie die rivalisierenden Konzepte des Universalienstreits (Realismus und Nominalismus) auszumachen, und Joseph Dan, „Lurianic Kabbalah: Between Myth and Science“ (hebr.), ebd., S. 9–36, hält ein Nebeneinander von „wissenschaftlichen und mythischen Neigungen“ (S. 36) bei Chajim Vital für möglich.

⁷⁷ PC VII, 8, fol. 94a.

⁷⁸ Bei Herrera heißt es dann explizit: „Metaphorisch gesprochen (metaphoricamente hablando)“, PC VI, 3, fol. 67a, oder „*Zimzum* oder Zusammenziehen, das der aller-