Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums

Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog

Band: 72 (2016)

Artikel: Eine Geschichte der christlichen Kabbala : Anmerkungen zu Wilhelm Schmidt-Biggemanns gleichnamigem opus magnum

Autor: Necker, Gerold

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-961500

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 05.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Eine Geschichte der christlichen Kabbala
Anmerkungen zu Wilhelm Schmidt-Biggemanns gleichnamigem *opus magnum*

Von *Gerold Necker**

Wenn es eine Disziplin „Christliche Kabbala" innerhalb der Judaistik, Theologie oder Philosophie gäbe, dann hätte sie mit Wilhelm Schmidt-Biggemanns *Geschichte der christlichen Kabbala*[1] ein erstes Standardwerk erhalten, das nun mit dem vierten Band – der allerdings nicht zur Rezension verschickt wurde – komplett vorliegt. Es ist die Frucht jahrzehntelanger Forschungsarbeit, ein *opus magnum*, in das Schmidt-Biggemann nicht nur zahlreiche wichtige eigene Veröffentlichungen wie beispielsweise zu Nikolaus Cusanus (1401–1464), Johannes Reuchlin (1455–1522) oder Jacob Böhme (1575–1624) einarbeiten konnte, sondern das auch ausführlich so zentrale Werke wie die *Kabbala Denudata* vorstellt, deren bisherige Erforschung noch in keiner Weise ihrem Stellenwert in der abendländischen Philosophiegeschichte entspricht. Als zehnter Band in vier Teilen krönt Schmidt-Biggemanns grosses Werk die von ihm gemeinsam mit Charles Lohr herausgegebene Reihe *Clavis Pansophiae: Eine Bibliothek der Universalwissenschaften in Renaissance und Barock*, die 1994 mit einem von Wolf Peter Klein herausgegebenen Neudruck von Guillaume Postels (1510–1581) Pariser Ausgabe des ספר יצירה (*Sefer Jetzira*) (1552)[2] hoffnungsvoll begann. Mit Schmidt-

* apl. Prof. Dr. Gerold Necker, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg Philosophische Fakultät I, Seminar für Judaistik /Jüdische Studien D-06099 Halle; zurzeit: Universität Tübingen, Seminar für Religionswissenschaft und Judaistik, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen.

1 SCHMIDT-BIGGEMANN, WILHELM: *Geschichte der christlichen Kabbala*, Band 1: *15. und 16. Jahrhundert*; Band 2: *1600–1660*; Band 3: *1660–1850*; Band 4: *Bibliographie* (Clavis Pansophiae, Bde 10,1; 10,2; 10,3; 10,4), Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2012, 2013, 2015, XII, 699 S.; XI, 383 S. (8 Klapptafeln [ohne Abbildungsverzeichnis]); XIV, 437 S. (17 Abbildungen, 2 Klapptafeln); VIII, 188 S., ISBN 978-3-7728-2569-9; 978-3-7728-2570-5: 978-3-7728-2571-2; 978-3-7728-2607-8.

2 [GUILLAUME POSTEL] *Sefer Jezirah* / übersetzt und kommentiert von Guillaume Postel, hrsg., eingeleitet und erläutert von WOLF PETER KLEIN (Clavis Pansophiae, Bd. 1), Stuttgart-Bad Cannstatt 1994 (Neudruck der Ausgabe Paris 1552), 175 S.

Biggemanns *Geschichte der christlichen Kabbala* wurde unbestreitbar der perspektivische Höhepunkt erreicht. Diese beeindruckende Gesamtdarstellung, die ohne den bibliographischen Teil (Band 4) rund 1800 Seiten mit vorzüglicher Ausstattung umfasst, wurde als Präsentation der wichtigsten Vertreter einer christlichen Kabbala von Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494) bis Franz Joseph Molitor (1779–1860) sowie ihrer massgeblichen Werke und Lehren in chronologischer Reihenfolge angelegt – mit Ausnahme des eingeschobenen, aber unverzichtbaren, die „mittelalterliche Vorgeschichte" betreffenden Kapitels „christliche Kabbala und antijüdische Polemik" (Bd. 1, Kapitel 5, S. 263-346). Warum in diesem etwas eigentümlich platzierten Kapitel zu Raymundus Martinus' (Ramón Martí; 1220–1285) absurder Behauptung, in ihrer „Mechilta" läsen die Juden „quod possunt & debent Christianos occidere", nur erklärt wird, in modernen Ausgaben der Mechilta finde sich keine solche Stelle, sie sei „möglicherweise [...] einer späteren jüdischen Selbstzensur zum Opfer gefallen" (S. 270), ist allerdings nicht nachvollziehbar; es geht hier schliesslich um den Vorwurf eines angeblichen jüdischen Gebots zum Christenmord, das auch nicht dadurch wahrscheinlicher wird, dass „Martini mit seinen Zitaten im Allgemeinen verlässlich" (ebd.) sei.

Zwei Vorentscheidungen, eine formale und eine inhaltliche, die offensichtlich bei der Planung des auf vier Bände angelegten Werks getroffen wurden, fallen dem Leser bereits bei der Einleitung und dem anschliessenden ersten Kapitel auf, die als thematische Orientierung den Einzeldarstellungen mit jeweiliger Vita und Werkbesprechung vorangestellt sind. Die erste folgt wahrscheinlich der pragmatischen Überlegung, dass die Lektüre der schwierigen Materie, die dem Laien exotisch genug erscheinen muss, durch einen mit Spezialuntersuchungen angereicherten Fussnotenapparat nicht erleichtert würde (nicht übersetzte lateinische Zitate werden ihm jedoch später gelegentlich zugemutet). Weiterführende Fachliteratur wird zumindest ab dem zweiten Band eher zu selten als zu ausführlich einbezogen – man vermisst aber auch ein Kapitel über die Methoden und Inhalte der bisherigen Forschung zur christlichen Kabbala. Die zweite Entscheidung mag ähnliche Gründe haben, zumal sie ein akademisches Gebiet betrifft, das seit Gershom Scholems (1897–1982) Erforschung der jüdischen Mystik rasch in grosser Bandbreite angewachsen ist: auf eine einführende Darstellung der Kabbala nach jüdischen Quellen wird in Schmidt-Biggemanns *Geschichte der christlichen Kabbala* gänzlich verzichtet. Das ist nicht unproblematisch, und man wird durchaus die Meinung vertreten können, dass die christliche Kabbala ohne die genaue Kenntnis der hebräischen und aramäischen Quellen, auf die sich die christlichen Gelehrten, unter denen einige konvertierte Juden waren, ja schliesslich beziehen oder die sie sogar übersetzen, nicht adäquat beschrieben werden

kann. Statt der kurzen Hinweise zu Gottesnamen und ספירות (*Sefirot*) im Einleitungskapitel wäre eine angemessene Besprechung durchaus sinnvoll gewesen. Wenn dort (S. 18) beispielsweise für zehn Sefirot-Bezeichnungen nur zehn lateinische Übersetzungen nach Paulus Ricius (1530 geadelt: Paul Ritz Freiherr von Sprinzenstein; 1480–1542) angegeben werden, allerdings mit Vertauschung der vierten und sechsten *Sefira*, hilft dem Leser auch die Angabe, dass Ricius als Übersetzer von Joseph Gikatillas (1248–um 1325) שערי אורה (*Sha'are Ora*) die *Sefirot*-Lehre publik machte, nicht weiter; und der Verweis auf Scholems *Ursprung und Anfänge der Kabbala* eignet sich zwar als Ergänzung, aber nicht als Ersatz für eine Einführung. Im Kapitel über Paulus Ricius findet sich ein möglicher Grund für die fehlerhafte Reihenfolge der lateinischen *Sefirot*-Bezeichnungen. Ricius übersetzt aus *Sha'are Ora* die Angabe, dass die sechste *Sefira* sechs *Sefirot* einschliesst, nämlich mit der einen Hälfte drei *Sefirot* oben (למעלה), mit der anderen drei *Sefirot* unten (למעטה), zwar adäquat, doch Schmidt-Biggemann (S. 240) hat „sursum" nicht mit „oben" wiedergegeben, sondern mit „nach oben" (naheliegend, aber hier irreführend) und so offensichtlich die anschliessende Reihenfolge danach ausgerichtet: die vierte *Sefira* „magnificentia" (גדולה) bezieht er in der Einleitung auf die sechste, die fünfte „fortitudo" (גבורה) bleibt, die sechste „pulchritudo" (תפארת) wird zur vierten. Aber Ricius zählt hier absteigend, nicht etwa von der sechsten *Sefira* zuerst „nach oben" (ausserdem gehört die sechste *Sefira* selbst als „Mitte" zur „oberen" Hälfte dieser sechs unteren *Sefirot*).[3] Der grundsätzliche Einwand, der mit diesem Beispiel verbunden ist, problematisiert das Verständnis von lateinischen Übersetzungen aus dem Hebräischen, wenn sie losgelöst von der jüdischen Quelle betrachtet und so ins Deutsche übersetzt werden. Das betrifft auch das Herzstück der Christlichen Kabbala, Christian Knorr von Rosenroths (1636–1689) *Kabbala Denudata*, eine Anthologie mit Übertragungen u. a. aus dem Buch *Zohar* (ספרא דצניעותא *Sifra di-Zniuta* und die beiden אידרות *Idrot*), aus Abraham Cohen de Herreras (1564–1635) zwei spanischen Werken nach deren hebräischer Übersetzung sowie aus Naftali (Hertz b. Ya'qov Elchanan) Bacharachs (17. Jh.) ספר עמק המלך (*Sefer 'Emeq ha-Melekh*)[4] und einer Version von Chajjim (b. Josef) Vitals (1542–1620) Traktat

3 Neben stimmigen Beschreibungen der Reihenfolge kommt es in der weiteren *Geschichte der christlichen Kabbala* leider erneut zu einer Konfussion im Kapitel „Böhme als Kabbalist" (Bd. 2, S. 221): hier wurde offenbar Reuchlins achte Bezeichnung „confessio laudis" (für הוד Majestät) in der Kurzform „Confessio" auf den siebten Platz vorgezogen; die deutsche Wiedergabe „Herrlichkeit" für die fünfte *Sefira* ist unverständlich.

4 *Editio princeps* Amsterdam: Immanu'el Benevišti, 5408 [1647/8]; mehrere Neudrucke: Jerusalem 1994, 1997, 2002, 2003.; englische Auszüge: *Mystic tales from*

über die Seelenwanderung. Es kann hier nicht der Ort sein, auf alle Angaben einzugehen, die Schmidt-Biggemann meist summarisch präsentiert, um dem unkundigen Leser einen ersten Einblick in den Inhalt der *Kabbala Denudata* zu geben. In der Regel ist jedenfalls Vorsicht geboten, den jeweiligen Autor des Originals tatsächlich für das verantwortlich zu machen, was Schmidt-Biggemann in Knorr von Rosenroths Paraphrasen findet, etwa, wenn er S. 78 (Bd. 3) der Meinung ist, Herrera (!) schwanke „bezeichnenderweise" zwischen der Identifikation von *Keter* (כתר) mit *En Sof* (אין סוף) und der Deutung, dass *Keter* aus *En Sof* hervorgeht. Vielmehr weist Herrera explizit und mit Nachdruck die Ansicht derjenigen zurück, die *En Sof*, die „Erste Ursache", mit der „Höchsten Krone" gleichsetzen. In einem Appendix zu seinem Hauptwerk *Puerta del cielo* listet er eigens fünfundzwanzig Argumente auf,[5] nur um zu beweisen, dass weder *Keter* noch die anderen *Sefirot* mit *En Sof* identisch sein können. Die Ausführungen zu *Adam Qadmon* (אדם קדמון) schliesslich, die den Hauptteil des Kapitels zu Herrera in der *Geschichte der christlichen Kabbala* ausmachen, finden sich im spanischen Original im achten Buch (welches der sechsten Dissertatio bei Knorr von Rosenroth entspricht, weil der hebräische Übersetzer die zwei ersten Bücher wegliess – ohne diese Information kann Schmidt-Biggemanns Hinweis, dass in der lateinischen Paraphrase „nur die ersten beiden" Dissertationen „vollständig ins Lateinische übersetzt" wurden [Bd. 3, S. 77], zu Missverständnissen führen). Dort erklärt Herrera vor allem die triadische Struktur der höchsten Stufen der göttlichen Hierarchie nach proklischem Vorbild: *Adam Qadmon*, i. e. der göttliche Intellekt als Quelle der Lichter der „Welt des *En Sof*" (Herrera bezieht sich auf eine Vorstellung aus der Schule des ägyptischen Kabbalisten Israel Sarug [Saruq; 16./17. Jh.]), die sich oberhalb der emanierten Welt der *Sefirot* befindet. Im Unterschied dazu beschreibt Schmidt-Biggemann einen „Adam Kadmon, der in der ersten Welt Azilut als noch unentfaltete Einheit west", d. h. er gibt keine Bereiche oberhalb der *Sefirot* an (was übrigens Herrera einigen zeitgenössischen Kabbalisten vorwirft), obwohl in seinem Zitat S. 82-83 „Mundus Aen-Sophicus" (sowohl von *En Sof* als auch von den *Sefirot* zu unterscheiden) durchaus vorkommt. Hier zeigt sich – wie bei anderen Texten aus der *Kabbala Denudata* oder den Bildtafeln, auf deren hebräische Beschriftungen sowieso nicht eingegangen wird (s. u.) – dass der Leser ohne Vorverständnis lurianischer Begriffe keine oder schlechterdings eine falsche Vorstellung von den kabbalistischen Inhalten bekommen kann, um die es eigentlich auch Knorr von Rosenroth geht.

---

the Emek HaMelech, with commentary by R. DOV BER PINSON, Brooklyn, N.Y. 2015.

5 Vgl. dazu die italienisch-spanische Edition von GIUSEPPA SACCARO DEL BUFFA, *La Porta del Cielo*, Vicenza 2010, S. 871-872.

Dass Herrera ausserdem die lurianische „Idee, dass sich der unendliche Gott im Zimzum zusammenziehen müsse, um Raum für die Welt zu schaffen … auch bei Avicenna und anderen Philosophen" gefunden habe (S. 79-80), kann man nun wirklich nicht behaupten, auch nicht laut der vier Kapitel der lateinischen Paraphrase, die zusammengenommen als Belegstelle für diese Aussage herhalten müssen.

Im weiteren Kontext irritiert die Hervorhebung einer von Knorr von Rosenroth abweichenden Interpretation, wie sie Henry More (1614–1687) formuliert haben soll. In der angegebenen Belegstelle (*Kabbala Denudata* I,2, S. 24) heisst es nämlich nicht, dass *Ze'ir Anpin* (זעיר אנפין; d. h. Gott in seiner Manifestation als „Ungeduldiger") selbst „'Uxor Dei' und Sophia" sei (so Schmidt-Biggemann, Bd. 3, S. 158), sondern es ist dort von der „uxor Dseir Anpin" die Rede.[6] Eine solche „Gattin von *Ze'ir Anpin*" gehört zur Symbolik von *Malkhut* (מלכות). Nach More ist diese Symbolik nun insofern auf die unteren sieben *Sefirot* anzuwenden, als dieser „Gattin" unter dem Aspekt der „Braut" („sponsa") speziell in Bezug auf Schöpfung und Kirche ein besonderer Status zukommt. Genau das bezeichnen nach More Beinamen wie „Braut" – mit Assoziation an die „sponsa agni" in Offb 21,9 – oder „Kirche Israels, Jungfrau Israels und Himmelskönigin" usw. Am Rande sei bemerkt, dass die konsequente Übersetzung „Langgesicht" und „Kurzgesicht" für den Leser nicht sehr hilfreich ist. Die aramäischen *Zohar*-Begriffe beziehen sich ja einerseits auf Gottes biblische „Langmut" und andererseits auf den Gegensatz dazu, also „Kurzmütiger" oder eben der „Ungeduldige". Wenn die dem Griechischen entlehnten *termini technici* Macroprosopus und Microprosopus unbedingt wörtlich wiedergegeben werden sollen, dann wenigstens mit „Grosses" bzw. „Kleines Gesicht".

Auch in den folgenden Ausführungen zur *Kabbala Denudata* wird die *Geschichte der christlichen Kabbala* den kabbalistischen Zusammenhängen leider nicht immer gerecht. Es gelingt Schmidt-Biggemann beispielsweise nicht, anhand der lateinischen Paraphrasen zu *Emeq ha-Melekh* die *Malbush*-Lehre so zu erklären, dass wenigstens die beigefügten Abbildungen (die man auch am Ende der traditionellen Ausgabe des *Sefer Jetzira* findet) verständlich werden: es geht eben nicht nur um die Kombinationspaare des hebräischen Alphabets, sondern insbesondere auch um die als Zahlen angegebenen Gottesnamen 72, 63, 45, 52 (auf den Abbildungen S. 109 finden sich die Namen 72 [עב] und 63 [סג]), die aus vier unterschiedlichen Schreibweisen der jeweils mit Jod, Jod/He, Alef und

6 Die Abbildung der in *Kabbala Denudata* nicht abgedruckten „Tabula secunda", auf die sich More hier bezieht (*Opera omnia* II,1, London 1679, Nachdruck Hildesheim: Olms 1966, S. 430), unterscheidet deutlich die beiden Bereiche „Dseir Anpin" und „uxor Dseir Anpin".

He ausgeschriebenen Buchstaben des Tetragramms bestehen.[7] Die Metapher von Gottes „Gewand" (מלבוש *malbush*) ist letztlich ein Hinweis auf den biblischen „textus", in den Gottes Name – der mit Gott identisch ist – verwoben wurde. Die von Schmidt-Biggemann zusätzlich angebotene poetische Metapher „Buchstabengitter" ist hier eher unpassend.

Nur noch eine letzte, wiederholt auftauchende missverständliche Formulierung soll hier korrigiert werden: *Da'at* (דעת) ist weder eine neue „vierte Sefira" (Bd. 3, S. 135), noch eine zusätzliche „elfte" (Bd. 3, S. 109), sondern symbolisiert schon bei Gikatilla den innerhalb der *Sefirot*-Welt offenbaren Aspekt von *Keter*.[8] Natürlich würde die Berücksichtigung der Originaltexte zur *Kabbala Denudata* mehrere selbständige Monographien erfordern (soweit solche nicht bereits vorliegen) und über den abgesteckten Rahmen der *Geschichte der christlichen Kabbala* weit hinausgehen. Man kann immerhin festhalten, dass Schmidt-Biggemanns Überblick nicht nur eine Fülle von wertvollen Informationen bietet, sondern auch Raum für Kritik lässt, beides ideale Voraussetzungen für künftige Forschungsarbeiten. Das gilt auch für zu kurz gekommene oder übergangene christliche Kabbalisten, beispielsweise Jean Bodin (1529/30–1596), den Gershom Scholem in einer kritischen Würdigung von Joseph Blaus *Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance* (New York 1944) diesem Autor brieflich als „obviously the most important of all of them except Postel" ans Herz legte,[9] oder Jean Thenaud (1480–1546), der wahrscheinlich als Erster tatsächlich die Kombination „christliche Kabbala" benutzte.

Besonders verdienstvoll ist auf jeden Fall Schmidt-Biggemanns ausführliche Behandlung der christlichen Kabbala im Kontext der historisch-philologischen Wissenschaftsgeschichte, die im Grunde durch Knorr von Rosenroths Übersetzungs- und Editionsprojekte initialisiert wurde, sich mit Abraham Hinckelmann (1652–1695) auf die Kontroversen um die Böhme-Rezeption und die pietistische Bewegung ausdehnt, den berühmten Pantheismus-Streit um Spinoza (1632–1677) einschliesst und mit dem akribischen Bibliographen Johann Christoph Wolf (1683–1739) einen Höhepunkt erreicht: War die negative Bewertung der Kabbala als Fortsetzung der Gnosis mit anderen Mitteln ein erster Schritt bei der historischen Einordnung, so wird sie zweitens durch die Anbindung an die heidnische Philosophie ihrer Originalität beraubt, die dann

---

7 Die Schreibweisen des Tetragramms (nicht etwa nur „Jodim" oder „Vokale", Schmidt-Biggemann, Bd. 3, S. 110) sind auf den Abbildungen sekrecht am Rand nachzuvolliehen,

8 Vgl. z. B. JOSEPH BEN-SHLOMO (Hg.), שערי אורה, Bd. 1, Jerusalem 1981, S. 253ff., mit Diagramm S. 256.

9 GERSHOM SCHOLEM, *Briefe*, hrsg. von Itta Shedletzky, Bd. I, München 1994, S. 301.

nur noch in verdammungswürdiger magischer Praxis besteht, und ist drittens durch die Entlarvung des angeblichen Alters einer kabbalistischen Offenbarung an Moses, Abraham oder gar Adam als jüdisches „Märchen" der Lächerlichkeit preisgegeben; jedenfalls habe der Hamburger Hebraist „seine spöttische Skepsis kaum unterdrücken" können, schreibt Schmidt-Biggemann im Kontext von Wolfs Verachtung für diejenigen Gelehrten, die sich mit Kabbala beschäftigen (Bd. 3, S. 285). Weshalb mit Franz Josef Molitors viertem Band seiner *Philosophie der Geschichte oder über die Tradition* auch Schmidt-Biggemanns *Geschichte der christlichen Kabbala* (einigermassen abrupt) an ihr Ende kommt, erfährt der Leser eigentlich schon ganz am Anfang, in Bd. 1, S. 6f.: die Historisierung der Kabbala war ein Symptom dafür, dass „es keinen wissenschaftlich akzeptierten Rahmen mehr [gab], in dem sich die christlichen Kabbalisten einrichten konnten"; nur die „Kampagne zur Rechristianisierung Europas" im 19. Jahrhundert habe konservativen Kreisen diese obskure Denktradition von zweifelhafter Herkunft wieder attraktiv erscheinen lassen. Doch ausgerechnet aus dieser dubiosen Verbindung, muss man erstaunt fragen, soll dann – nota bene „ironischerweise" mit Gershom Scholems Wertschätzung von Franz Joseph Molitor – nichts Geringeres als die „Wiedergeburt der Kabbala im Judentum" (Bd. 3, S. 425) hervorgegangen sein? Es bleibt zu wünschen, dass die *Geschichte der christlichen Kabbala* auch chronologisch ergänzt wird. Gleichwohl hat Schmidt-Biggemann mit seinem umfangreichen Werk geradezu eine interdisziplinäre Fachrichtung akademisch begründet, der jede wissenschaftliche Erforschung der sich vielfach verzweigenden kabbalistischen Traditionen nur willkommen sein kann.