

***Vom Symbol zum Schweigen:***  
**Pseudo-Areopagitas *De symbolica theologia***  
**im Spiegel von Johannes Reuchlins**  
**christlicher Kabbala**

*von Annett Martini*

**Zusammenfassung**

Die christliche Kabbala des deutschen Humanisten Johannes Reuchlin ist entscheidend von seiner Vorstellung vom Wesen und von der Funktion des Symbols bestimmt. Dieser Beitrag sucht nach dem Ursprung von Reuchlins Symbolbegriff und stellt die These auf, dass Dionysius Pseudo-Areopagitas Bemerkungen über eine *symbolica theologia* Reuchlins Sicht auf die jüdische Mystik grundlegend beeinflusste. Darüber hinaus wird die Frage diskutiert, ob Reuchlins Idee von einer symbolischen Theologie, die auch in der modernen Forschung fortwirkt, den frühen Kabbalisten tatsächlich gerecht wird, oder ob Reuchlins Rezeption nicht vielmehr einer neuplatonischen Literatur geschuldet ist, die den jüdischen Mystikern überhaupt nicht zugänglich war.

**Abstract**

The Christian kabbalah of the German humanist Johannes Reuchlin is largely determined by his conception of the essence and the function of the symbol. This essay attempts to trace Reuchlin's concept of the symbol back to its sources. It proceeds from the hypothesis that Dionysius Pseudo-Areopagita's remarks on a *symbolica theologia* essentially influenced Reuchlin's approach to Jewish mysticism. Further, the question will be discussed whether Reuchlin's idea of a symbolic theology does justice to the kabbalists from 13<sup>th</sup> century Spain. On close inspection it will become apparent that Reuchlin's reception of a neo-platonic tradition in its Christian manifestation had no bearing on Jewish mysticism.

## I

Am 10. September 1969 hat der große Erforscher der jüdischen Mystik, Gershom Scholem, anlässlich der Entgegennahme des Reuchlin Preises der Stadt Pforzheim sein Verhältnis zu dem deutschen Humanisten mit folgenden Worten beschrieben:

„Wenn ich an Seelenwanderung glaubte, würde ich wohl manchmal denken können, unter den neuen Bedingungen der Forschung eine Art Reinkarnation Johannes Reuchlins, des ersten Erforschers des Judentums, seiner Sprache und seiner Welt, und speziell der Kabbala, zu sein, des Mannes, der vor fast fünfhundert Jahren die Wissenschaft vom Judentum in Europa ins Leben gerufen hat.“<sup>1</sup>

Tatsächlich hat Reuchlin in Deutschland nicht nur die Tore für das Studium der griechischen Sprache aufgestoßen, sondern war maßgeblich an der Wiederentdeckung des Hebräischen in christlichen Kreisen beteiligt. Er war der erste christliche Gelehrte, der eine hebräische Grammatik mit Wörterbuch als Einführung in diese Sprache für Nicht-Juden in dieser umfassenden Form verfasst und herausgegeben hat. Reuchlins vielgepriesene Sprachkenntnisse des Hebräischen erlaubten es ihm, sich erstaunlich viele Quellen im Original zu erschließen und sehr tief in die jüdische Mystik, der sein besonderes Interesse galt, einzudringen. Insofern können seine Schriften *De verbo mirifico* (1494) und insbesondere *De arte cabalistica* (1517) tatsächlich als die bis dahin ausführlichste Darstellung von kabbalistischer Theorie angesehen werden – außerhalb der eigentlichen jüdischen Praxis.

In diesem Beitrag soll ein Aspekt der Reuchlinschen Hermeneutik diskutiert werden, der für sein kabbalistisches Konzept und dessen spätere Rezeption wesentlich ist – nämlich seine Auffassung über Wesen und Funktion des Symbols.

Ausgangspunkt der Darstellung ist ein Buch, das uns nicht überliefert ist und das – wie manche Forscher behaupten<sup>2</sup> – höchst wahrscheinlich nie geschrieben wurde. Die Rede ist von der mysteriösen Schrift *De symbolica theologia*, von der wir allein durch einige Bemerkungen des mutmaßlichen Autors Dionysius Pseudo-Areopagita innerhalb seines Werkes Kenntnis besitzen. *De symbolica*

<sup>1</sup> Scholem, Gershom: Die Erforschung der Kabbala von Reuchlin bis zur Gegenwart. In: *Judaica* 3, Frankfurt am Main 1973, S. 247–263, 247.

<sup>2</sup> Vgl. u. a. Rorem, Paul: *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*. Toronto 1984, S. 127, FN 39; Louth, Andrew: *Denys the Areopagite*. London 1989, S. 19–20.

*theologia* sei der Ort, an dem er „das Unsichtbare Gottes von der Schöpfung der Welt an aus seinen Werken“<sup>3</sup> behandelt hätte, lässt Dionysius den Leser seines berühmten *De divinis nominibus* beiläufig wissen. Im dritten Kapitel seiner schmalen Abhandlung *De mystica theologia* fügt er mit Blick auf die symbolische Theologie hinzu, er habe in diesem Buch erklärt, „was die von den sinnlichen Dingen auf das Göttliche übertragenen Namen zu bedeuten haben“<sup>4</sup>. Die symbolische Theologie, so heißt es dort weiter, umfasse die Bedeutung der „heilig erfundenen Formungen der symbolischen Gottnachbildung“<sup>5</sup>.

Etwa ein Jahrtausend später behauptet Johannes Reuchlin in seinem opus magnum *De arte cabalistica*, dass „es sich bei der Kabbala um nichts anderes handl[e] als (pythagoreisch ausgedrückt) um eine symbolische Theologie, in der nicht nur Buchstaben und Begriffe bestimmte Dinge symbolisieren, sondern sogar die Dinge selbst Symbole seien.“<sup>6</sup> Ist es ein Zufall, dass Reuchlin hier im Zuge der großen Begeisterung der Renaissance für alles Verborgene und Verschlüsselte von einer *symbolica theologia* spricht, oder ist *De arte cabalistica* nicht vielmehr der Versuch, dem unerfüllten Buchprojekt des Dionysius eine konkrete Gestalt zu geben?

Dieser Frage soll sich durch einen doppelten Ansatz genähert werden: Mittels eines Vergleichs des Symbolbegriffs des Pseudo-Areopagiten mit dem Reuchlins soll zunächst untersucht werden, inwiefern das in Dionysius' Werken angedeutete Konzept einer symbolischen Theologie Reuchlins Sicht auf die Kabbala beeinflusste. Oder anders gefragt: Welche Spuren hinterließ der in christlichen Kreisen so einflussreiche Neuplatoniker in Reuchlins christlich-kabbalistischem Entwurf?

Daraus ergibt sich unweigerlich die zweite Frage: Wird Reuchlins Idee einer symbolischen Theologie den Kabbalisten tatsächlich gerecht? Oder

<sup>3</sup> Pseudo-Areopagita, Dionysius: *De divinis nominibus*. Kap. I, 4; deutsche Übersetzung in: Dionysius Areopagita. Von den Namen zum Unnennbaren. Auswahl und Einleitung von Endre von Ivánka, Einsiedeln <sup>3</sup>1990, S. 58.

<sup>4</sup> Pseudo-Areopagita: *De mystica theologia*. Kap. III; deutsche Übersetzung in: Dionysius Areopagita. Von den Namen zum Unnennbaren. Auswahl und Einleitung von Endre von Ivánka, Einsiedeln <sup>3</sup>1990, S. 94f.

<sup>5</sup> *Ibid.*, S. 95.

<sup>6</sup> Reuchlin, Johannes: *Sämtliche Werke. De arte cabalistica libri tres*. Hg. von Widu-Wolfgang Ehlers und Fritz Felgentreu. Bd. II,1, Stuttgart-Bad Cannstadt 2010, S. 363. Reuchlin benutzt an dieser Stelle den Terminus *symbolica theologia*: „Enimvero nunc eius disciplinae intravimus navim et mox in ipsa prora sentimus cabalam aliud nihil esse nisi (ut Pythagorice loquar) *symbolicam theologiam*, in qua non modo litterae ac nomina sunt rerum signa, verum res etiam rerum.“ *Ibid.*, S. 362.

bekommen seine kabbalistischen Quellen durch die humanistische Brille eine Tönung, die der Rezeption einer neuplatonischen Literatur geschuldet ist, welche den jüdischen Mystikern überhaupt nicht zugänglich war?

Abschließend möchte ich der Aktualität dieser Fragen nachgehen und meine Zweifel daran diskutieren, dass die neuere Forschung diese humanistische Brille bereits abgesetzt hat.

## II

*Und wenn einer Gott geschaut haben will und versteht, was er geschaut hat, dann hat er ihn nicht selbst gesehen, sondern etwas von seinen Geschöpfen, die sind und erkannt werden können.*

(Dionysius Pseudo-Areopagita, An den Mönch Gaius)

Was genau ist nun die geheimnisvolle *symbolica theologia*, die im Laufe der Jahrhunderte eine Reihe von Spekulationen und Interpretationen – etwa eines Albertus Magnus oder Nikolaus von Kues – provozierte?<sup>7</sup> Oder vielmehr: Welche Vorstellung von ihr kann aus Dionysius Pseudo-Areopagitas überlieferten Schriften, in denen er in unterschiedlichen Zusammenhängen immer wieder auf die symbolische Theologie zu sprechen kommt, abgeleitet werden?

Dionysius, der nach Endre von Ivánka, „für das christliche Morgen- wie Abendland zum großen Lehrer der Prokynese des Geistes vor Gott und des anbetenden Denkens“<sup>8</sup> geworden ist, unterscheidet zwei Wege der Gotteserkenntnis: eine positive und eine negative Theologie.<sup>9</sup> Die affirmative Theologie entspricht dem Abstieg der Seele von der transzendenten Gottheit zu den wahrnehmbaren Symbolen; die negative Theologie meint den Aufstieg der Seele zurück vom Symbol zur unbegreiflichen Gottheit. Diese zwei Bewegungen laufen jedoch nicht unabhängig voneinander ab, sondern repräsentieren zwei Seiten ein und derselben Sache. Der Auf- und der Abstieg der

<sup>7</sup> Zur Rezeption des Corpus Dionysiicum in der westlichen Welt vgl. Ruh, Kurt: Geschichte der abendländischen Mystik: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts, Bd. I. München 1990, S. 71–82.

<sup>8</sup> Ivánka: Dionysius Areopagita. Von den Namen zum Unnennbaren, S. 27.

<sup>9</sup> Vgl. u. a. Ruh: Geschichte der abendländischen Mystik, S. 44–53; Zedania, Giga: Von Einheit zu Pluralität. Nikolaus von Kues als Interpret der Schriften des Dionysius Pseudo-Areopagita. München 2009, S. 21–34; Sheldon-Williams, Inglis P.: The Pseudo-Dionysius. In: History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. Ed. by Arthur H. Armstrong, Cambridge 1979, S. 461–467.

Seele findet zwischen den Polen der absoluten Einfachheit des Göttlichen und der Vielheit der niederen Welt der Materie statt. Entsprechend der neuplatonischen Idee von einer Dreistufigkeit der emanieren Welt – über allem steht das Eine bzw. Unendliche, das den Nous, den Archetyp alles Existierenden emanieren; der Nous bringt die Weltenseele hervor, die in einem dritten Schritt die körperliche Welt der Erscheinungen generieren – führt Dionysius drei Theologien ein, die den unterschiedlichen Stationen von der göttlichen Transzendenz bis zur wahrnehmbaren Welt entsprechen: das sind *De theologicis hypotypotibus* (Von den theologischen Vorbegriffen), *De divinis nominibus* (Von den göttlichen Namen) und eben *De symbolica theologia* (Von der symbolischen Theologie).<sup>10</sup> In der ersten Theologie, die ebenfalls nicht überliefert ist, habe er gezeigt, „inwiefern die göttliche und gute Natur eine einzige genannt wird, inwiefern eine dreifaltige“ und „wie aus dem unstofflichen und unteilbaren Guten die im Herzen der Güte wohnende Vielfalt der Lichter entsprungen ist.“<sup>11</sup> In der zweiten Theologie von den Namen Gottes habe er vorgetragen „wie [Gott] gut genannt wird, wie seiend, wie Leben und Weisheit, wie Kraft, und was es noch anderes an geistiger Gottbenennung gibt.“<sup>12</sup> Die *symbolica theologia* jedoch befaße sich mit den untersten Manifestationen des Göttlichen; sie entspricht also der breiten unteren Seite der Emanationspyramide. Dionysius betont, dass die symbolische Theologie wortreicher dargestellt werden müsse als die beiden anderen Theologien, da in der unteren Welt die Repräsentationen des Göttlichen naturgemäß zahlreicher sein müssten als in den vorangehenden, einfacheren Emanationsstufen. In diesem Sinne ist der folgende Passus aus dem dritten Kapitel seiner Abhandlung über die *Mystische Theologie* zu verstehen.

„[...] je mehr wir in die Höhe emporstreben, um so mehr verengt sich in dem Maße, wie sich die Umschau im Geistigen erweitert, der Bereich der Worte, wie wir auch jetzt, in das übergeistige Dunkel uns versenkend, nicht wortkarge Rede,

<sup>10</sup> Vgl. Pseudo-Areopagita: *De mystica theologia*. Kap.III. Da uns neben *De symbolica theologia* auch die erste Theologie *De theologicis hypotypotibus* nicht überliefert ist, haben Forscher wie z. B. Kurt Ruh angenommen, dass Dionysius diese beiden Bücher einführen, um sein theologisches Konzept formal als Triade erscheinen zu lassen. Vgl. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, S. 44.

<sup>11</sup> Pseudo-Areopagita: *De mystica theologia*. Kap.III; deutsche Übersetzung in: Dionysius Areopagita. Von den Namen zum Unnennbaren. Auswahl und Einleitung von Endre von Ivánka, Einsiedeln 1990, S. 94f.

<sup>12</sup> *Ibid.*

sondern Redelosigkeit und Denklosigkeit vorfinden werden. Dort ist die Rede vom Obersten zum Äußersten, Letzten hinabgestiegen, und sie gewann im Maße des Abstieges Breite und Fülle; hier aber, vom Untern zum Höheren emporsteigend, verengt sie sich nach dem Maße des Aufstieges und wird, nach dem Vollzug des Aufstieges, endlich ganz klanglos und gänzlich geeint mit dem Unaussprechlichen.<sup>13</sup>

Die *symbolica theologia* ist nach Dionysius also der Ausgangspunkt des geistigen Aufstiegs. Er beginnt mit den zahllosen Abbildungen der unteren Welt, die durch Sprache, Zeichen und Symbole erfasst werden kann; es folgt die weniger vielfältige Welt der Formen und göttlichen Namen, um in der göttlichen Welt der absoluten Einfachheit sein letztes Ziel zu finden. Gut neuplatonisch denkt Dionysius einen Aufstieg, der bis zu einem bestimmten Punkt über den geistig-begrifflichen Erkenntnisweg erfolgt. Der Eintritt in den göttlichen Bereich erfordert jedoch Selbstauflösung und damit Überschreitung der rationalen, sprachlichen Ebene. Da das Göttliche in seiner Einfachheit die menschliche Auffassungsgabe übersteigt, verlieren Zeichen, Symbole und Sprache ihre Relevanz und sollten durch Schweigen ersetzt werden.

Eine besondere Bedeutung gewinnt die symbolische Theologie im Kontext der Exegese. Die heilige Schrift ist voller „Offenbarungssymbole“ und „geheiliger Bildersprache“, die unserem Denkvermögen bei der Erfassung gestaltloser Gedanken helfen können.<sup>14</sup> Aufgrund ihres sinnlichen Charakters korrespondieren Symbole mit dem menschlichen Erkenntnisvermögen und können dergestalt genutzt werden, die Seele von den irdischen Formen zu lösen und zu den göttlichen Realitäten zu leiten. Dionysius nennt zwei Gründe für die Schaffung sinnlicher Symbole für etwas Formloses. Da sei zunächst der Stand der menschlichen Fassungskraft, „die sich nicht unmittelbar zu den durch Denken zu erreichenden Anschauungen aufschwingen kann, sondern ihrer Art gemäß stufenweise Einführungen braucht“<sup>15</sup>. Außerdem solle die „geheiligte verborgene Wahrheit über die Gedanken jenseits des Himmels der Masse unzugänglich gemacht werden“<sup>16</sup>. Das heißt, das Symbol enthüllt und verhüllt gleichermaßen – entsprechend der intellektuellen Fähigkeit seines Rezipienten – eine esoterische Sicht auf Wissen, die charakteristisch für die

<sup>13</sup> Pseudo-Areopagita: De mystica theologia. Kap. III; S. 95.

<sup>14</sup> Pseudo-Areopagita: De coelesti hierarchia II, 2, übersetzt und hg. von Günter Heil, Stuttgart 1986, S. 30.

<sup>15</sup> Ibid., S. 31.

<sup>16</sup> Ibid.

gesamte neuplatonische Tradition ist. Dionysius beleuchtet seine Ansicht zur symbolischen Sprache der Heiligen Schrift in einem an den Hierarchen Titus gerichteten Brief, in dem er das Verhältnis des Symbols und seines Interpreten folgendermaßen beschreibt:

„Meinen wir nur ja nicht, die Schauseite der Zeichen trage ihren Sinn in sich selbst. Sie ist vielmehr ein Schutzschild für das unaussprechliche und der Menge unerschwingliche Wissen. (Damit ist erreicht), daß das Allerheiligste dem leichten Zugriff der Uneingeweihten entzogen ist; sein Geheimnis gibt es allein denen preis, die als echte Liebhaber des Göttlichen gelten können. Haben sie doch gelernt, bei der Betrachtung der heiligen Symbole alle kindliche Phantasie abzutun, fähig zu jener (rechten) Geisteseinfalt und jener Empfänglichkeit der kontemplativen Kraft durchzustoßen, durch die man (allein) zur einfachen, übernatürlichen, transzendenten Wahrheit der Symbole gelangen kann.“<sup>17</sup>

Abschließend sei bemerkt, dass Dionysius die unähnlichen Symbole für passender als die ähnlichen Symbole erachtet, da der „Weg der Negation“ dem göttlichen Bereich näher komme.<sup>18</sup>

Es sei hier nur am Rande an den ungeheuren Einfluss des *corpus Dionysiacum* im Mittelalter und der frühen Neuzeit, dessen apostolischer Ursprung unbestritten war, auf die Theologie und christliche Mystik erinnert. Die Schriften wurden ab dem neunten Jahrhundert immer wieder ins Lateinische übersetzt – z. B. von Hilduin von St. Denis, Johannes Sarracenus und im 15. Jahrhundert u. a. von Marcilio Ficino. Die großen Theologen Hugo von St. Viktor, Albertus Magnus und Thomas Aquinas haben Dionysius' Schriften kommentiert. Albertus Magnus und Nikolaus von Kues spekulierten bereits in eigenen Abhandlungen, die Reuchlin sicherlich kannte, über die *symbolica theologia*.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Pseudo-Areopagita: An Bischof Titus, der in einem Brief angefragt hatte, was das „Haus“ der Weisheit zu bedeuten habe, was ihr „Mischkrug“, was ihre Speise und ihr Trank; deutsche Übersetzung in: Pseudo-Areopagita. Über die mystische Theologie und Briefe. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Adolf Martin Ritter, Stuttgart 1994, S. 110.

<sup>18</sup> Pseudo-Areopagita: De coelesti hierarchia II, 2, S. 32. „Wenn es nun zutrifft, daß die Negation bei den göttlichen Dingen wahr, die positiven Aussagen hingegen der Verborgenheit der unaussprechlichen Geheimnisse unangemessen sind, dann folgt, daß bei den unsichtbaren Gegenständen die Darstellung durch Ausdrucksformen ohne jede Analogie eher die passendere ist.“

<sup>19</sup> Reuchlin war vor allem von Nikolaus von Kues beeinflusst. Dass er sich in diesem Maße mit der Hermeneutik des Pseudo-Areopagiten auseinandersetzte, hatte seine Ursache sicherlich nicht nur in der neuerlichen Rezeption des *Corpus Dionysiacum* in der Renaissance, die

Das Originelle an Reuchlins Interpretation der symbolischen Theologie ist deren Verbindung mit einer in christlichen Kreisen bislang so gut wie unbekanntem Tradition – der Kabbala. Das Dionysische Konzept des Symbols und dessen Funktion beim Aufstieg der Seele ist neben pythagoreischen Elementen der neuplatonischen Tradition Reuchlins wichtigstes Werkzeug bei der Transformation der jüdischen Mystik in einen christlichen Kontext.

### III

*Denn die Kabbala ist die durch Symbole vermittelte Übernahme einer göttlichen Offenbarung, die überliefert wurde, um die Heil bringende Kontemplation Gottes und der abstrakten Formen zu ermöglichen.*

(Johannes Reuchlin, *De arte cabalistica*)

Im dritten Buch von *De arte cabalistica* lässt Reuchlin seinen jüdischen Protagonisten Simon, der als Autorität in Sachen Kabbala eingeführt ist, ein bemerkenswertes Gleichnis anführen, das die Funktion der Symbole in der kabbalistischen Lehre beleuchten soll.<sup>20</sup> Das darin entworfene Bild kann als die Quintessenz von Reuchlins Verständnis der sogenannten symbolischen Theologie verstanden werden, die hier im Kontext einer ausführlichen Diskussion der Namen Gottes und der Engel, der zweiunddreißig Wege der Weisheit, der fünfzig Pfade des Wissens und der symbolischen Bedeutung der hebräischen Buchstaben erläutert wird. Reuchlin alias Simon vergleicht dort das Gebet mit einem Anker, der von Seeleuten ausgeworfen wird, um ein Schiff in den Hafen zu führen. Das Gebet, argumentiert Reuchlin weiter, sei abhängig von Sprache, die jedoch nicht die Macht habe, Gott und die Engel zu bewegen, da das Göttliche jenseits der menschlichen Sprache läge. Reuchlin betont, dass so wie das Land nicht an das Schiff gezogen würde, ein Gebet auch nicht Gott anziehe, sondern vielmehr umgekehrt das Vermögen habe, die Seele näher zu Gott zu führen. Der Anker sei ein Bild für „sinnlich wahrnehmbare Zeichen“, die es vermögen „nach welcher Regel sie auch immer zusammengesetzt sind, die unsichtbare Gottheit an uns heranzuziehen, während wir doch in

durch die Übersetzungen Ficinos wieder in Gang gesetzt wurde, sondern eben auch in der großen Rolle, die Dionysius im Werk des Kusanus spielte. Dennoch kann festgestellt werden, dass Reuchlins Auseinandersetzung mit der *symbolica theologia* nicht nur über Kues, sondern in erster Linie über Pseudo-Areopagitas Schriften erfolgte.

<sup>20</sup> Reuchlin: *De arte cabalistica*, S. 403f.

Wirklichkeit uns selbst, die wir beweglich sind, an die unbewegliche Gottheit heranziehen<sup>21</sup>. Diese Auslegung lässt an Hugo von St. Victors Interpretation des Symbolbegriffs des Pseudo-Areopagiten denken, den er in seinem Kommentar zu den *Himmlischen Hierarchien* knapp formulierte: „Ein Symbol ist ein Gefäß sichtbarer Formen für die Darstellung von unsichtbaren Dingen“<sup>22</sup>. Tatsächlich stammt das Bild vom ankernden Schiff als Gleichnis für die gen Gott strebende Seele nicht von Reuchlin selbst, sondern wurde von Dionysius in seinem einflussreichen Werk *De divinis nominibus* mit der Intention eingeführt, die zentrale Bedeutung der Anbetung zu illustrieren. Um die erstaunlich engen Parallelen zwischen Dionysius und Reuchlin – die übrigens auch in der neuen Ausgabe von *De arte cabalistica* nicht bemerkt wurden – zu verdeutlichen, sei die entsprechende Passage aus den *Göttlichen Namen* hier in voller Länge zitiert:

„Streben wir also mit unseren Gebeten zu den sich zu uns herabneigenden Strahlen der göttlichen Güte empor – gleichsam wie wenn eine aus vielfachem Lichte gefügte Kette von den Höhen des Himmels bis in unsere Welt herabhinge, und wir sie mit wechselnd greifenden Händen zu uns heranzuziehen vermeinten; in Wirklichkeit zögen wir sie aber nicht herab, denn sie ist oben und unten zugleich, sondern zögen uns an ihr zu dem vielfältigem Glanze der Strahlen in der Höhe empor. Oder wie wenn einer in einem Boote fährt; von irgendeinem Felsen am Ufer wirft man ihm ein Seil zu, um ihm ans Land zu helfen, und er hält sich daran fest, ganz, als ob er den Felsen zu sich ins Meer ziehen wollte. In Wirklichkeit bringt er damit das Boot in der Nähe des Felsens ans Ufer. Und wenn er umgekehrt, im Boote stehend, den Felsen am Uferrande mit seinen Händen von sich stößt, so bewegt er nicht den unerschütterlich feststehenden Felsen, er stößt sich aber selbst von ihm ab, und je stärker er gestoßen hat, um so weiter wird er von ihm weg ins

<sup>21</sup> Ibid.

<sup>22</sup> St. Victor, Hugo von: *Commentariorum in Hierarchiam Coelestem Sancti Dionysii Areopagitae* II, PL 175: 941B. Die Allegorie und noch vielmehr das Symbol haben im Laufe der Zeit einen vielschichtigen Prozeß facettenreicher Bedeutungsübertragungen durchlaufen, bei dem sich eine Vielzahl unterschiedlicher Verwendungsweisen herausgebildet hat. Diese können in ihrer Breite hier nicht berücksichtigt werden. Vgl. u. a. Schlesinger, Max: *Geschichte des Symbols*. Berlin 1912; Müri, Walter: *Symbolon*. In: *Griechische Studien: Ausgewählte wort- und sachgeschichtliche Forschungen zur Antike*. Hg. von Eduard Vischer, Basel 1976, S.1–44; Crome, Peter: *Symbol und Unzulänglichkeit der Sprache*. Jamblichos, Plotin, Porphyrios, Proklos. München 1970; Ladner, Gerhard B.: *Medieval and Modern Understanding of Symbolism: A Comparison*. In: *Speculum*. Bd. 54, 2 (April 1979), S. 223–256.

offene Meer hinausgeschleudert. Daher muß man vor allem, und insbesondere vor jeder theologischen Betrachtung, mit dem Gebet beginnen, nicht als ob wir damit die göttliche Kraft, die überall zugegen und doch nirgends örtlich gegenwärtig ist, zu uns herabziehen könnten, sondern weil wir uns, durch das Gedenken an das Göttliche und durch seine Anrufung, unsererseits ihm nahen und mit ihm uns vereinigen.<sup>23</sup>

Reuchlin überträgt dieses Bild nicht nur auf das Gebet, sondern auf jegliche Arten der wahrnehmbaren Dinge. Er nennt „alle Sakramente und kultischen Riten [...], Hymnen und Gesänge, die Pauke und den Chor, die Saiten, die Schellen, die Orgel und andere solcher musikalischen Elemente“<sup>24</sup>. Das ist eine Sichtweise, die mit Dionysius' Entwurf der Anbetung genau übereinstimmt und nun von Reuchlin auf die Kabbala übertragen wird. Die hebräischen Buchstaben, die „Schriftzeichen, Figuren und Wörter“, die göttlichen Namen und die Sefirot stilisiert Reuchlin zu Werkzeugen der Kontemplation, die von den Engeln entworfen und dem Menschen gegeben seien, um, wie Reuchlin schreibt, „durch die große Bewunderung, die unser Verstand ihnen zollt, zur beständigen Erforschung der intelligiblen Welt und darüber hinaus zu deren Verehrung und Liebe hinzuführen“<sup>25</sup>. Reuchlin bezieht sich explizit auf den „vortrefflichen Dionysius Areopagita“, wenn er die Dinge der tiefer stehenden Welt nur als „Kopien der Wahrheit“ bezeichnet, „als schattenhafte Abbilder der höheren Wirklichkeit [...], als Zeichen, Marken und Symbole, die uns dazu bewegen, über die überhimmlischen Substanzen der Engelswelt, ihre Fähigkeiten und ihre Wirkungsweise nachzudenken.“<sup>26</sup> Auch hier scheint das Symbol zweifach lesbar – einmal als Ausdruck der sinnlichen Welt, aber gleichzeitig auch als Zeichen der göttlichen Formenwelt.

Als unverzichtbare Hilfsmittel der Meditation stellen Symbole Embleme des Erinnerens dar, die als Markierungen im Geist anzubringen seien, damit der Blick von stofflichen Dingen ungetrübt in das Göttliche eindringen kann. Durch sie könne „alles Irdische von uns gewiesen, alle weltliche Materie abgelegt und eine Gestalt nach der anderen an uns gezogen [werden], bis wir zu der ersten, allförmigen und formlosen Gestalt“<sup>27</sup> emporgehoben werden. Doch

<sup>23</sup> Pseudo-Areopagita: De divinis nominibus. Kap. III, 1, S. 52f.

<sup>24</sup> Reuchlin: De arte cabalistica, S. 403.

<sup>25</sup> Ibid., S. 407.

<sup>26</sup> Ibid., S. 131.

<sup>27</sup> Ibid., S. 45.

dazu bedürfe es eines langen Studiums dieser Zeichen, die zwar etwas mit den Sinnen Wahrnehmbares andeuteten, deren Inhalt jedoch außerhalb des sinnlich Wahrnehmbaren läge. Vermöge des Symbols, d. h. für Reuchlin mittels des hebräischen Alphabets, der Buchstaben und ihrer Entsprechung in Zahlen solle eine Verknüpfung des Sichtbaren mit dem Unsichtbaren, die Wiederherstellung des spannungsvollen Verhältnisses zum Transzendenten stattfinden.

Reuchlin beschreibt den Weg des seelischen Aufstiegs vom Verursachten zu seiner Ursache sehr umfassend, wobei er es nicht versäumt immer wieder auf den Meister der mystisch-intellektuellen Gotteserkenntnis, den Pseudo-Areopagiten, hinzuweisen. Das betrachtete Symbol – etwa ein Gottesname, ein Wort oder ein Buchstabe – entzünde die Sinne durch seine Gestalt. Die Sinne regten wiederum die Vorstellungskraft an, die Vorstellungskraft die Erinnerung, die Erinnerung die *ratio*, die *ratio* den Intellekt, der Intellekt die *mens*, die *mens* die Engel. Erst das Betreten der göttliche Welt selbst setze einen inneren Vorgang voraus, der keiner Absprachen auf der rational-sprachlichen Ebene bedürfe – im Gegenteil: gerade die bedeutungslosen Wörter und Namen Gottes, so wie man sie durch die Kabbalisten überliefert fände, seien hier von außerordentlicher Bedeutung. Kein sinnlicher Gehalt lenke von der wahren Stoßrichtung dieser Namen ab, die nur auf den ersten Blick sinnlos seien. Sie drückten vielmehr das Innerste der Sprache selbst und somit ganz direkt das geistige Wesen Gottes aus.

Reuchlin betont, dass Gott die Welt aus einer unbeweglichen Stille heraus geschaffen habe, und empfiehlt – so wie Dionysius – Selbstauflösung und Schweigen als die dem Göttlichen adäquateste Erkenntnisweise jenseits des Intellekts.<sup>28</sup>

Es könnten noch einige weitere Beispiele angeführt werden, die die starke direkte und indirekte Bezugnahme Reuchlins auf Dionysius Areopagitas Werk, insbesondere auf dessen Andeutungen bezüglich der *symbolica theologia* belegen. Wesentliche Elemente seiner christlichen Kabbala sind der Dionysischen

<sup>28</sup> Reuchlin: *De arte cabalistica*, S. 131. Vgl. Pseudo-Areopagita: *De divinis nominibus*, Kap. I, 1: „Nichts wage man zu sagen, nichts zu denken über die überwesenhafte, verborgene Gottheit, was von dem abweicht, was uns die göttlich verkündeten heiligen Überlieferungen lehren. Denn das Nichtwissen der Verstand und Geist und Wesen übersteigenden Überwesenheit – das ist ja gerade das überwesenhafte Erkennen, in dem wir so weit in das über uns Liegende empordringen, als sich der Strahl der von Gott ausgehenden heiligen Belehrung in unser Inneres einsenkt, wenn wir, durch gottgefällige Reinheit und Heiligkeit, uns dem oberen Glanz zuformen.“

Aufstiegsmystik entlehnt, deren neuplatonisches Grundkonzept sich vor allem dadurch auszeichnet, dass sie die Emanationskette vom Schöpfer bis zu seinen untersten Geschöpfen „ganz auf das Verhältnis zwischen dem Einzelnen und Gott reduziert“<sup>29</sup> hat. Die Sinnesdinge, das Verhältnis von Materie und Form auf der jeweiligen Emanationsstufe, die Beschaffenheit der Substanzen und die Zusammensetzung der Elemente – all diese zentralen Fragen des heidnischen Neuplatonismus eines Plotin werden in der Dionysischen Hermeneutik – wie im christlichen Neuplatonismus überhaupt – von der Frage nach dem Verhältnis von Gott, Christus und Mensch überlagert. Reuchlin war von einer platonischen und neuplatonischen Literatur geprägt, die vor allem von der Spiegelung der rein geistigen Engelwelt in der Kirche handelte; von „Symbolen, Sakramenten und Bildern, in halb geistigen, halb sichtbaren Formen, die die geistigen Vorgänge der oberen Sphäre zugleich abbilden und verhüllen“.<sup>30</sup>

#### IV

*Wenn Du 'Buchstaben' sagst, ist es als würdest Du Existenz sagen, denn die Buchstaben tragen die gesamte Existenz, und in ihnen befindet sich die Existenz, denn wenn du eine Sache nicht mit einem Namen benennst, dann kennst du seine Wirklichkeit nicht, und jede Sache, die keinen Namen hat, hat keine Existenz, und das ist eine klare Sache.*

(Josef Gikatilla, Ginnat Egoz)

Doch wird dieser Symbolbegriff der jüdischen Mystik tatsächlich gerecht? Den frühen Kabbalisten im Spanien des 13. Jahrhunderts, auf die sich Reuchlin in erster Linie bezieht<sup>31</sup>, war die in der Renaissance bevorzugte neuplatonische Literatur gar nicht zugänglich. Mystiker wie Josef Gikatilla, aber auch der frühe Abraham Abulafia oder Moshe de Leon haben ihre mystischen Spekulationen in einem ganz konkreten kosmogonischen und kosmologischen

<sup>29</sup> Ivánka: Dionysius Areopagita. Von den Namen zum Unnennbaren, S.106, FN 1.

<sup>30</sup> Ibid. S. 13.

<sup>31</sup> Interessanterweise hat sich Reuchlin weniger von der Sefrotmystik beeinflussen lassen, die in der späteren christlichen Kabbala ins Zentrum der Spekulationen rückte, sondern verweist in *De arte cabalistica* vor allem auf Sprach- und Namensmystik der frühen Kabbala – allen voran auf Josef Gikatillas *Ginnat Egoz*, das Reuchlin als seine Hauptquelle herausstreicht. Vgl. Abel, Wolfgang und Leicht, Reimund: Verzeichnis der Hebraica in der Bibliothek Johannes Reuchlins. Ostfildern 2005.

Kontext diskutiert, dessen philosophische Grundlage sich neben der Maimonidischen Philosophie stark am „klassischen“ bzw. paganen Neuplatonismus orientierte, der sich von dem eines Dionysius Pseudo-Areopagita grundlegend unterscheidet.

Schaut man sich die Quellen der Mystiker genauer an, bestätigt sich dieser Eindruck. Neben dem *Führer der Unschlüssigen* des Maimonides, dessen Naturphilosophie und Ethik die frühen Kabbalisten grundlegend beeinflusst hat, sind vor allem Abraham Ibn Esra und Solomon Gabirol zu nennen. Viele Elemente der Sprach- und Namensmystik sind dem Werk Ibn Esras entlehnt, durch das sich die Kabbalisten auch mit der neuplatonischen Philosophie des islamischen Kulturraums vertraut machen konnten.<sup>32</sup> Darüber hinaus kursierte eine Anzahl von pseudoepigraphischen arabischen Texten, die teilweise separat oder im Rahmen jüdischer Werke auch ins Hebräische übersetzt wurden. Hervorzuheben ist u. a. die sogenannte „Theologie des Aristoteles“, die in Wirklichkeit ein Auszug aus Plotins *Enneaden* war,<sup>33</sup> oder das *Liber de causis*, das unter verschiedenen Titeln in der arabischen wie auch christlichen Welt kursierte und bis ins 13. Jahrhundert hinein für eine Schrift des Aristoteles gehalten wurde;<sup>34</sup> und schließlich das pseudepigraphische *Buch der fünf Substanzen*, das einem gewissen Bendaklis zugeschrieben wird – gemeint ist Empedokles von Akragas. Das Buch existiert in einer hebräischen Übersetzung, die wahrscheinlich von Schem Tov Ibn Falaquera unternommen wurde, der bereits auf direkte Parallelen zwischen dieser Schrift und Gabirols *Lebensquelle* hingewiesen hat – einem Buch, mit dem sich viele Kabbalisten beschäftigten.<sup>35</sup>

<sup>32</sup> Vgl. Martini, Annett: Yosef Gikatilla. The Book of Punctuation: Flavius Mithridates' Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version. Edited with Introduction and Notes by Annett Martini, Turin 2010, S. 65–130. Zum Verhältnis der Kabbalisten zu Maimonides siehe außerdem Idel, Moshe: Maimonides and Kabbalah. In: Studies in Maimonides. Ed. by Isidor Twersky, Cambridge, Mass./London 1990; Wolfson, Elliot: Beneath the Wings of the Great Eagle: Maimonides and Thirteenth-Century Kabbalah. In: Moses Maimonides (1138–1204). Hg. von Görges K. Hasselhoff und Otfried Fraisse, Würzburg 2004, S. 209–237; Blumenthal, David: Maimonides: Prayer, Worship, and Mysticism. In: Prière, mystique et Judaïsme, Paris 1984. Ed. by Roland Goetschel, S. 84–106; Martini, Annett: 'Adam 'amiti – der wahrhaftige Mensch': Josef Gikatillas Auseinandersetzung mit dem Maimonidischen Konzept der Prophetie. In: Gottes Werk und Adams Beitrag, [Akten des 14. Mediävisten Symposiums], 2012 (im Druck).

<sup>33</sup> Dieterici, Friedrich: Die sogenannte Theologie des Aristoteles. Leipzig 1883.

<sup>34</sup> Bardenhewer, Otto: Die pseudo-aristotelische Schrift Über das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis. Freiburg i. Br. 1882.

<sup>35</sup> Kaufmann, David: Pseudoempedokles als Quelle Salomon Ibn Gabirols. In: Jahresbericht der Landesrabbinerschule in Budapest. Studien über Salomon Ibn Gabirol. Budapest 1899, S. 1.

Bei näherer Betrachtung der genannten Literatur kann mit Blick auf den in christlichen Kreisen kursierenden Neuplatonismus – allen voran den des *Corpus Dionysiacum* – festgestellt werden, dass sie nicht so sehr das Verhältnis von Mensch und Gott thematisierte, sondern sich aufgrund einer viel stärkeren Gewichtung der Aristotelischen Naturphilosophie vornehmlich mit der Beschaffenheit und dem Verhältnis von Materie und Form befasste. Dieses große Interesse an der Entstehung und dem Aufbau der Welt kennzeichnet auch die mystischen Spekulationen der Kabbalisten. Das hebräische Alphabet, die Gottesnamen und die Zahlenwerte der Buchstaben und Wörter, die Sefirot werden weniger als Werkzeuge der Meditation vorgestellt, sondern bezeichnen Elemente mystischer Schöpfungstheorien, die in einem ganz konkreten philosophisch-naturwissenschaftlichen Rahmen verlaufen. Die stark an das Symbol gekoppelte Aufstiegsmystik des Dionysius, die Reuchlin auf die Kabbala überträgt, greift zu kurz, da sie ganz auf Anbetung und symbolische Handlung setzt – Aspekte, die in der jüdischen Mystik eine eher untergeordnete Rolle spielen. Im Zentrum insbesondere der frühen Kabbala stehen vielmehr kosmogonische und kosmologische Vorstellungen, deren Wahrheit sich in Form, Klang und Anordnung der hebräischen Buchstaben und Gottesnamen, in der Heiligen Schrift nachprüfen lässt. Insofern sind sie tatsächlich Symbole oder besser Zeichen der Schöpfung und des Seins – doch als Elemente einer mystischen Ontologie und nicht wie bei Reuchlin beschrieben als „Marken und Erinnerungszeichen der Seele“ auf ihrem Weg zu Gott.

Die von ihm in *De arte cabalistica* vorgenommene Gleichsetzung der Kabbala mit der symbolischen Theologie sollte daher als Bestandteil seiner *pax philosophica* aufgefasst werden – dem Versuch einer Versöhnung gegensätzlicher Meinungen verschiedener philosophischer und mystischer Schulen.

Vgl. auch Rosenthal, franz: *As Sayh al Yunani and the Arabic Plotinus Source*. In: *Orientalia* XXI (1952), S.461–492, XXII (1953), S.370–400, XXIII (1954), S.42–66; Grözinger, Karl E.: *Jüdisches Denken. Theologie – Philosophie – Mystik*. Bd.I, Frankfurt am Main 2004, S.491–502.

## V

*Auch die Natur redet in ihrer stummen Bilderschrift eine Sprache; allein sie bedarf eines erkennenden Geistes, der den Schlüssel hat und zu brauchen weiß, der das Wort des Rätsels in dem Geheimnis der Natur zu finden versteht, uns statt von ihrer, das in ihr verhüllte innere Wort laut auszusprechen vermag, damit die Fülle der Herrlichkeit offenbar werde.*  
(Friedrich Schlegel, Philosophie der Geschichte)

Gershom Scholem hat seinem opus magnum *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* einen einleitenden Absatz über die allgemeinen Wesenszüge der jüdischen Mystik vorangestellt. Beim Lesen der dort dargelegten und bis heute immer wieder rezipierten Thesen könnte den Leser tatsächlich der Gedanke beschleichen, ob es nicht doch so etwas wie Reinkarnation gibt. Der einflussreiche Erforscher der Kabbala entwickelt dort einen Symbolbegriff, mit dem er die Kabbalisten scharf von den Philosophen, die er ins Reich der Allegorie verweist, abzugrenzen sucht. Ganz ähnlich wie Reuchlin definiert er das Symbol als etwas, das „der Welt des Ausdrucks und der Mitteilung entrückt“ sei. Es bedeute nichts und teile nichts mit, sondern ließe etwas jenseits aller Bedeutung sichtbar werden.

„Von solchen Symbolen ist die Welt der Kabbalisten voll, ja, um die Wahrheit zu sagen, die ganze Welt ist für sie ein solches *corpus symbolicum*: aus der Realität der Schöpfung heraus, ohne dass diese ihr Sein zu verleugnen oder zu annullieren braucht, wird das unaussprechliche Geheimnis der Gottheit sichtbar. Besonders aber die religiösen Handlungen, die die Tora vorschreibt, die Mizwoth, werden für den Kabbalisten zum Symbol, indem eine tiefere und verborgene Sphäre der Wirklichkeit in ihnen transparent wird. Das Unendliche leuchtet durch das Endliche [...]“<sup>36</sup>

Mit Verweisen auf Walter Benjamin, Johann Georg Hamann und Franz Joseph Molitor – den letzten christlichen Kabbalisten – setzt Scholem in seiner gesamten Forschung ganz auf das Symbolhafte der jüdischen Mystik. Besonders letzteren schätzte er sehr und bemerkte, dass Molitor mehr von der Kabbala verstanden habe als die Vertreter der Wissenschaft des Judentums,

<sup>36</sup> Scholem, Gershom: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Zürich 1957, S. 30.

deren negative Darstellung der Kabbala im Gegensatz zur rationalen Philosophie Scholems Widerspruch hervorrief.

Scholems Sicht auf das symbolische Wesen der jüdischen Mystik, insbesondere der Sprachmystik, die sich aus unterschiedlichen Elementen der christlichen Kabbala, der Romantik und den sprachphilosophischen Spekulationen eines Walter Benjamin speist, ist zu einer Art Dogma geworden, das die Forschungsliteratur mehr oder weniger bis heute prägt.

Die moderne Phänomenologie, die ohne auf die so wichtige Quellenfrage einzugehen kabbalistische Hermeneutik im Zusammenhang mit Plato, Proclus, Origen, Dionysius Areopagita oder gar Walther Benjamin und Derrida diskutiert, kommt dem christlichen Synkretismus der Renaissance erstaunlich nahe. Viel fruchtbarer ist es, die „humanistische Brille“ abzunehmen und die frühen Kabbalisten in ihrem kulturhistorischen und geistesgeschichtlichen Kontext zu betrachten. Das Ergebnis wird in jedem Fall überraschen.