

Jan-Hendryk de Boer

## Das Werden der christlichen Kabbala

### Wanderungen und Wandlungen jüdischen Glaubenswissens

Wenn ein Riese seinem Sohn in einem langen Brief Ratschläge gibt, was er studieren solle, und ihn mahnt, nicht die Talmudisten und Kabbalisten zu verachten, bezeugt dies die Reichweite von Ideen, die sich gegen manche Widerstände zu behaupten hatten.<sup>1</sup> Denn der Riese Gargantua empfiehlt nicht nur, die Bibel im hebräischen beziehungsweise griechischen Original zu lesen, sondern scheint auch keine Scheu davor zu haben, dass sein Sohn Pantagruel aus jüdischen Schriften lernt. Der Satiriker Rabelais meint es mit diesem Brief durchaus ernst. Er lässt Gargantua ein nach humanistischen Prinzipien entwickeltes Curriculum entwerfen, welches ermöglichen soll, *que employe ta jeunesse à bien profiter en estudes et en vertus*.<sup>2</sup> Damit erteilt er der Idee seinen Segen, jüdische, genauer rabbinische und kabbalistische Schriften auf in ihnen verborgene Wahrheiten zu studieren, welche ein konstituierendes Element der christlichen Kabbala war. Nichts bestätigt deren Reichweite besser als die Tatsache, dass Gargantua seinen Ratschlag für nicht weiter begründungsbedürftig hält. Dass Pantagruel an der Lektüreempfehlung Anstoß nehmen könnte, steht aus Sicht des Schreibeis nicht zu erwarten. Das Studium jüdischer Bücher im Allgemeinen und kabbalistischer Schriften im Besonderen ist zum Zeitpunkt des Erscheinens des Werkes für christliche Leser offenkundig selbstverständlich geworden, einst neue Ideen gehören zu den Erwartbarkeiten, mit denen ein Autor arbeiten kann. Bis dahin war es ein langer Weg, dessen Anfänge im Folgenden näher betrachtet werden sollen.<sup>3</sup> Im Mittelpunkt werden drei Autoren stehen: Giovanni Pico della Mirandola, der mit einigem Recht als Erfinder der christlichen Kabbala gelten kann;<sup>4</sup> Johannes Reuchlin,

---

1 François Rabelais: Pantagruel. Hg. von JEAN PLATTARD. Paris 1959 (Œuvres complètes. Band 2), Kap. 8, S. 44: *sans contemner les Thalmudistes et Cabalistes*.

2 Rabelais: Pantagruel, S. 43.

3 Der Aufsatz greift auf Überlegungen zurück, die ich in ausführlicher Form in meiner Dissertation dargelegt habe; JAN-HENDRYK DE BOER: Unerwartete Absichten – Genealogie des Reuchlinkonflikts. Tübingen 2016 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation. Band 94).

4 Aus der reichen Literatur seien genannt MICHAEL VINCENT DOUGHERTY: Giovanni Pico della Mirandola. In: Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy between 500 and 1500. Hg. von HENRIK LAGERLUND. Dordrecht u. a. 2011, Bd. 1, S. 423–426; BRIAN COPENHAVER: Art. ‚Giovanni Pico della Mirandola‘. In: Stanford Encyclopedia of Philosophy (2016). <http://plato.stanford.edu/entries/pico-della-mirandola/> (14.11.2018); FRANCESCO BORGHESI: A Life in Works. In: Pico della Mirandola. New Essays. Hg. von MICHAEL VINCENT DOUGHERTY. Cambridge u. a. 2008, S. 202–220; LOUIS VALCKE: Pic de la Mirandole. Un itinéraire philosophique. 2. Aufl., Paris 2005; STÉPHANE TOUSSAINT: Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494). Synthetische Aussöhnung aller Philosophien. In: Philosophen der Renaissance. Hg. von PAUL RICHARD BLUM. Darmstadt 1999, S. 65–76; EUGENIO GARIN: Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina. Florenz 1937; WILHELM SCHMIDT-BIGGEMANN: Geschichte der

der mit zwei großen kabbalistischen Dialogen eine Diskussionsgrundlage schuf, die bis weit ins 17. Jahrhundert verbindlich blieb;<sup>5</sup> Paulus Ricius, der das kabbalistische Wissen systematisierend mit zahlreichen anderen Wissensbeständen zusammenschloss und obendrein künftigen Generationen christlicher Kabbalisten durch Übersetzungen, Paraphrasen und Materialsammlungen Elemente der jüdischen Kabbala bereitstellte.<sup>6</sup>

## 1 Ideen unterwegs

Auch wenn die Selbstverständlichkeit, mit der der Riese die Kabbala zu studieren empfiehlt, darüber hinwegtäuschen mag, ist die Verbreitung von Ideen zunächst einmal unwahrscheinlich, und das heißt erklärungsbedürftig. „Ideen“ meint dabei nicht platonische, kontextenthobene Einheiten, sondern ein je unterscheidbares Bündel von Argumentationsformen, Ausdrucksweisen, Begriffen, Annahmen, Thesen und Konzepten, die einigermaßen stabil sind. Dass Ideen von Person zu Person, von Gruppe zu Gruppe, räumlich und zeitlich wandern, steht insofern nicht zu erwarten. Der Übergang vom Unerwarteten zu Erwartbarkeiten lässt sich, so möchte ich zeigen, als Prozess analysieren, in dem Ideen Reichweite erlangen – und zwar in einem doppel-

---

christlichen Kabbala, Bd. 1: 15. und 16. Jahrhundert. Stuttgart-Bad Cannstatt 2012 (Clavis Pansophiae. Band 10,1), S. 70–130; HERMANN GREIVE: Die christliche Kabbala des Giovanni Pico della Mirandola. Archiv für Kulturgeschichte 57 (1975), S. 141–161; FRANÇOIS SECRET: Pico della Mirandola e gli inizi della cabala cristiana. Convivium 25 (1957), S. 31–47; einen Schwerpunkt auf Pico als Kabbalist legen die Beiträge in Giovanni Pico e la Cabbalà. Hg. von FABRIZIO LELLI. Florenz 2014 (Studi pichiani. Band 16); zur Forschungsgeschichte WILLIAM G. CRAVEN: Giovanni Pico della Mirandola. Symbol of his Age. Modern Interpretations of a Renaissance Philosopher. Genf 1981.

**5** Zur Biographie STEFAN RHEIN: Johannes Reuchlin. In: Deutsche Dichter der frühen Neuzeit (1450–1600). Ihr Leben und Werk. Hg. von STEPHAN FÜSSEL. Berlin 1993, S. 138–155; LUDWIG GEIGER: Johann Reuchlin. Sein Leben und seine Werke. Leipzig 1871; FRANZ POSSET: Johann Reuchlin (1455–1522). A Theological Biography. Berlin/Boston 2015 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 129); vgl. meine Rezension in H-Soz-u-Kult 16.03.2016. <http://www.hsozkult.de/publicationreview/id/rezbuecher-24812> (14.11.2018); eine erzählende, nicht immer zuverlässige Biographie wurde vorgelegt von MAX BROD: Johannes Reuchlin und sein Kampf. Eine historische Monographie. Stuttgart u. a. 1965; zum sogenannten Reuchlinkonflikt DAVID H. PRICE: Johannes Reuchlin and the Campaign to Destroy Jewish Books. Oxford u. a. 2011; außerdem die Beiträge in Johannes Reuchlin und der „Judenbücherstreit“. Hgg. von SÖNKE LORENZ und DIETER MERTENS. Ostfildern 2013; weitere einschlägige Literatur verzeichnet GERALD DÖRNER: Reuchlin, Johannes. In: Deutscher Humanismus 1480–1520. Verfasserlexikon. Hg. von FRANZ JOSEF WORSTBROCK. Bd. 2. Berlin/New York 2015, Sp. 579–633.

**6** Einführend mit weiterer Literatur BERND ROLING: Ricius, Paulus. In: Deutscher Humanismus 1480–1520. Verfasserlexikon. Hg. von FRANZ JOSEF WORSTBROCK. Bd. 2. Berlin/New York 2015, Sp. 710–725; zur Biographie STEFAN TILG: Zu Paulus Ricius (ca. 1480–1541/42). Eine außergewöhnliche Karriere in der Zeit des Humanismus. Aschkenas 16 (2006), S. 561–582; ausführlich zu Leben und Werk BERND ROLING: Aristotelische Naturphilosophie und christliche Kabbala im Werk des Paulus Ricius. Tübingen 2007 (Frühe Neuzeit 121); SCHMIDT-BIGGEMANN: Kabbala (wie Anm. 4), Bd. 1, S. 208–262.

ten Sinne: Sie schließen sich zusammen und vergrößern so den Gegenstandsbereich, für den sie Geltung beanspruchen, und sie werden immer mehr Akteuren bekannt, die sich zu ihnen affirmativ, abwartend oder ablehnend verhalten.

Immer wieder hat Michel Foucault betont, seine Diskursanalyse untersuche Positivitäten, er selbst sei ein glücklicher Positivist.<sup>7</sup> Damit ist gemeint, nach vorfindlichen Sprachformen, Wissensbeständen und Materialitäten zu fragen, bevor in einem zweiten Analyseschritt jene Regularitäten herausgearbeitet werden, die deren Auftreten strukturieren. Dabei gelte es, „die Streuung dieser Objekte zu beschreiben, alle Zwischenräume zu erfassen, die sie trennen, die Abstände abzuschätzen, die zwischen ihnen bestehen – mit anderen Worten darin, ihr Verteilungsgesetz zu formulieren.“<sup>8</sup> Wissen bestehe aus der Gesamtheit von Gegenständen, Formulierungsweisen, Begriffen und theoretischen Annahmen, die aus ein und derselben Positivität heraus gebildet und so als diskursive Formation abgrenzbar seien.<sup>9</sup> Mit dem (allerdings nicht allzu scharf ausgeführten) Dispositivbegriff hat Foucault versucht, einer Verengung der Analyse von Diskursen lediglich auf Aussagen und deren Streuung vorzubeugen.<sup>10</sup> Eine solche verkürzte Sicht hatte er zwar in der «Archäologie der Wissenschaft» ausdrücklich abgelehnt und Dinge und Praktiken in den Gegenstandsbereich einer Diskursanalyse gerückt, ohne jedoch seine Forderung selbst immer umzusetzen. ‚Dispositiv‘ bezeichnet nun jene materiellen, räumlichen, institutionellen und organisatorischen Gegebenheiten, die die Möglichkeit des Aussagbaren formen. Eine Analyse des Sagbaren ist demnach nie vollständig ohne die Beachtung eines Bündels ganz unterschiedlich beschaffener Faktoren, die das Auftauchen von Aussagen gleichermaßen ermöglichen wie beschränken. Der Positivist Foucault’scher Prägung registriert also nicht einfach in Quellen manifest gewordene sprachliche Handlungen, sondern er legt eine Kartographie der beobachteten Aussagen und nonverbalen Praktiken an, die diese entsprechend den Bedingungen verzeichnet, unter denen sie als Regelmäßigkeiten beschreibbar sind.

Ein derartiger positivistischer Ansatz kann die Erforschung der Reichweite von Ideen anleiten. Dann sind in einem ersten Schritt Ideen zu identifizieren, die zu erforschen sind, bevor in einem zweiten Schritt nach deren Erscheinen gesucht wird. In welchen Texten finden sie sich expliziert? Wo kann man sie in der Latenz nachweisen? In welcher sprachlichen und formalen Gestalt treten sie auf? Durch welche Medien werden sie transportiert? Man kann nach den Trägern von Ideen fragen, also nach

<sup>7</sup> MICHEL FOUCAULT: *Archäologie des Wissens*. Übers. von Ulrich Köppen. Frankfurt am Main 1981, S. 182.

<sup>8</sup> MICHEL FOUCAULT: *Über die Archäologie der Wissenschaften. Antwort auf den Cercle d’épistémologie* [1968]. In: DERS.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Bd. 1: 1954–1969. Hgg. von DANIEL DEFERT und FRANÇOIS EWALD. Übers. von Michael Bischoff u. a. Frankfurt am Main 2001, S. 887–931.

<sup>9</sup> FOUCAULT: *Über die Archäologie* (wie Anm. 8), S. 921.

<sup>10</sup> Zu den analytischen Möglichkeiten und begrifflichen Problemen des Dispositivbegriffs vgl. ANDREA D. BÜHRMANN und WERNER SCHNEIDER: *Vom Diskurs zum Dispositiv. Eine Einführung in die Dispositivanalyse*. Bielefeld 2008.

den Personen und Gruppen, in deren Denken, Sprechen, Schreiben und Handeln sie Spuren hinterlassen haben und durch die sie weitergetragen wurden. Ideen können von einzelnen Personen getragen werden, ihr eigentlicher Ort ist jedoch das Dazwischen: Zu fragen ist, wie und warum Ideen in den Schriften verschiedener Personen anzutreffen sind, warum sie an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten auftauchen und wie sie mit anderen Ideen in Verbindung stehen. Charakteristischerweise finden Ideen Proponenten, die sie verbreiten, und Antagonisten, die sie bekämpfen. Auch dies ist erklärungsbedürftig, denn anhand von Ideen können sich personale Allianzen und Gruppenbindungen verändern, neue Bündnisse geschlossen, alte Feindschaften begraben werden, aber auch überkommene Rivalitäten neuen Ausdruck finden und Gesinnungsgenossen in erbitterten Streit verstrickt werden.

Der Philosoph Dieter Henrich hat für derartige Zusammenhänge von Personengefügen und Ideen den Begriff ‚Konstellation‘ geprägt. Gemeint sind nicht ein zufälliges Zusammentreffen situativ aufgeworfener philosophischer Fragen, sondern ein innerer Zusammenhang personaler und denkerischer Relationen, die philosophiegeschichtlich bedeutsame Folgen hatten: „Der Konstellation von Personen in den Debatten und den Lebensproblemen, die ihnen gemeinsam waren, muß immer eine Konstellation von philosophischen Problemen und von zueinander gegenläufigen philosophischen Entwürfen vorausliegen, die in den Debatten geklärt, vertieft und gelöst werden sollten.“<sup>11</sup> Sein Konzept, das er empirisch am Tübinger Idealismus umgesetzt hat,<sup>12</sup> geht davon aus, dass Philosophen ein Defizit vorherrschender Lehren diagnostizieren und nach Mitteln suchen, Abhilfe zu schaffen.<sup>13</sup> Die gefundenen Lösungsansätze würden in einem spannungsreichen Mit- und Gegeneinander entwickelt. Aus diesen Spannungen, dem Ringen um das beste Argument und eine möglichst befriedigende Antwort entstehe ein Netz aufeinander bezogener, philosophiegeschichtlich nachwirkender Ideen, die ohne die besonderen Bedingungen der jeweiligen Konstellation so nicht formuliert worden wären. Auch wenn sich in Henrichs Konzept zahlreiche normative Annahmen über die richtige Weise verbergen, Philosophie zu treiben, kann sein Konstellationsbegriff doch für die historische Forschung nutzbar gemacht werden, die an Werturteilen über das rekonstruierte Denken weniger interessiert ist. Im Anschluss an eine Begriffsbestimmung durch Martin Mulsow lässt sich eine Konstellation bestimmen als dichter „Zusammenhang wechselseitig aufeinander einwir-

---

**11** DIETER HENRICH: Konstellationsforschung zur klassischen deutschen Philosophie. Motiv – Ergebnis – Probleme – Perspektiven – Begriffsbildung. In: Konstellationsforschung. Hgg. von MARTIN MULSOW und MARCELO STAMM. Frankfurt am Main 2005, S. 15–30, hier S. 23.

**12** DIETER HENRICH: Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus, Tübingen – Jena (1790–1794). 2 Bd.e, Frankfurt am Main 2004; DERS.: Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789–1795). Stuttgart 1991.

**13** DIETER HENRICH: Werke im Werden. Über die Genesis philosophischer Einsichten. München 2011, S. 20f.

kender Personen, Ideen, Theorien, Probleme oder Dokumente“.<sup>14</sup> Um diese verstehen zu können, genüge nicht die Analyse der einzelnen Elemente, stattdessen müsse der Zusammenhang als solcher untersucht werden.

Konstellationen vergrößern die Reichweite von Ideen, indem sie deren Distributionschancen erhöhen. Allerdings können auch sie nicht jene zwei unüberwindbaren Grenzen durchbrechen, welche die Reichweite der Ideen beschränken: Ignoranz und – schlimmer noch – Desinteresse. Diese sind für die Distribution von Ideen wesentlich fataler als Kritik und Gegnerschaft, die sie, ins Negative gewendet, weitertragen. Wer jedoch nichts von einer Idee weiß, wer in keiner Weise auf sie reagiert, liegt nicht in ihrer Reichweite; wer sich gegen sie verschließt, indem er sie nicht etwa bekämpft, was immer bedeutet, ihre Relevanz (wenn auch unwillentlich) anzuerkennen, sondern seine Gedanken und Worte von ihr schlicht nicht affizieren lässt, setzt ihrer Ausbreitung Grenzen. Dieser Sachverhalt verweist erneut darauf, dass die Ausbreitung von Ideen erklärungsbedürftig ist, da diese immer gestoppt werden kann – intentional durch aktiv erzeugte Widerstände, nichtintentional durch Ignoranz und Desinteresse. Die Ideengeschichte ist voll von Ideen, deren Reichweite allzu begrenzt blieb, so dass sie mit der Situation ihrer Entstehung umgehend untergingen.

Die Ausbreitung der Ideen hängt letztlich von drei Faktoren ab: erstens, auf Seiten ihrer Produzenten und Proponenten von den Weisen, in denen diese formuliert und distribuiert werden. Finden Autoren adäquate sprachliche und formale Mittel, sie umzusetzen? Wählen sie geeignete Medien zu ihrer Verbreitung? Gelingt es ihnen, die Relevanz ihrer Ideen etwa als Antwort auf eine drängende Herausforderung darzustellen? Auf der Seite der Rezipienten spielen zweitens die sprachlichen und kognitiven Voraussetzungen für eine Aneignung eine wichtige Rolle. Sagen lässt sich dies auch von deren intellektuellen und lebensweltlichen Bedürfnissen, die es wahrscheinlicher oder unwahrscheinlicher machen, dass bestimmte Ideen rezipiert werden, sei es in negativer, sei es in affirmativer Form. Drittens ist die Reichweite der Ideen abhängig von deren Beschaffenheit: Nicht immer setzt sich das Wahre, Schöne, Gute oder auch nur das Plausible durch; die Ideengeschichte ist auch eine Geschichte von Ideen, die zumindest aus heutiger Sicht epistemisch falsch und/oder moralisch verwerflich sind. Ideen, die Erfolg haben, bringen, so steht zu vermuten, bestimmte Qualitäten mit sich, die ihre Rezeptionschancen gegenüber konkurrierenden Ideen erheblich steigern. Diese müssen sich nicht anhand von Unterscheidungen zwischen wahr beziehungsweise richtig und falsch bemessen lassen. Vielmehr scheinen sie in einem ganz allgemeinen Sinne geeignet zu sein, distribuiert zu werden, was sowohl auf ihrer Verwendung in Argument und Narration, ihrer Transferierbarkeit in unterschiedliche Distributionsmedien wie auch ihrer Anschlussfähigkeit und Transformierbarkeit für unterschiedliche diskursive Formationen basiert. Ein Reduktionismus, der eine Verwendungsweise, eine Funktion absolut setzt, eliminiert das

---

<sup>14</sup> MARTIN MULSOW: Zum Methodenprofil der Konstellationsforschung. In: Konstellationsforschung. Hgg. von MARTIN MULSOW und MARCELO STAMM. Frankfurt am Main 2005, S. 74–97, hier S. 74.

Problem nur scheinbar, bietet jedoch keine wirkliche Erklärung: Zu sagen, dass Ideen aufgenommen wurden, um sich von anderen abzugrenzen, ist zwar eine Erklärung, aber immer eine unvollständige, da sie nicht erklären kann, warum bestimmte Ideen angeeignet wurden und andere nicht. Der Wille zur sozialen oder epistemischen Abgrenzung ist aus sich heraus beliebig füllbar, so dass sogar die Idee, es gebe keine natürlichen Grenzen, dazu dienen kann, die eigene Gruppe gegen andere zu profilieren. Eigentlich erklärungsbedürftig ist, wie dieses Bedürfnis gefüllt wurde.

Mehr oder weniger verhüllte ökonomistische Positionen, wie sie sich etwa bei Pierre Bourdieu finden, helfen hierbei nur bedingt weiter: Dass es Akteuren nutzen kann, bestimmte Ideen zu vertreten, ist evident. Dass Künstler, Wissenschaftler oder Philosophen dazu neigten und neigen, sich gegen ihre Konkurrenten durch ihre Ideen zu profilieren und sich damit Vorteile zu verschaffen, ist ebenfalls nicht zu bestreiten. Dass sie mit ihrer Produktion nicht zuletzt ein Bedürfnis des avisierten Publikums bedienen, sich durch feine Unterschiede abzugrenzen, dürfte ebenfalls feststehen. Doch warum wählten sie diese Idee und nicht eine andere? Auf welche Herausforderung meinten sie, mit ihren Ideen zu antworten?<sup>15</sup> Warum setzten sie sich für dieses denkerische Projekt ein, dessen Rezeptionschancen möglicherweise deutlich schlechter waren als die eines anderen? Warum riskierten sie, den Zorn von machtvollen Akteuren auf sich zu ziehen, weil sie Ideen vortrugen, die absehbar Ablehnung provozierten? Wie konnte es überhaupt dazu kommen, dass Ideen eines bestimmten Inhalts, einer bestimmten Form zu einem bestimmten Zeitpunkt unter bestimmten sozialen und kulturellen Umständen geäußert werden konnten und tatsächlich geäußert wurden – und andere nicht? Zu erklären wäre demnach, warum es unter konkreten historischen Bedingungen möglich war, eine Idee zu haben, und warum die Chancen dieser Idee, sich insofern durchzusetzen, als sie Aufmerksamkeit auf sich zog, diskutiert, verteidigt und kritisiert wurde, so groß wurden, dass sich die Frage nach ihrer Reichweite überhaupt sinnvoll stellen lässt. Oder, um konkreter zu werden, es gilt zu erklären, warum es eine gute und attraktive Idee gewesen sein kann, gegen die humanistische Vorstellung zu rebellieren, Fähigkeiten der Beredsamkeit müssten in den Dienst von Staat und Gemeinschaft gestellt werden.<sup>16</sup> Warum erschien es demgegenüber richtig, den nutzlosen Nutzen der eigenen Ideen darin zu sehen, sich von der sinnlichen und sozialen Welt und ihren zahllosen Differenzen ab- und der geistigen Welt zuzuwenden? Das war ein mühevoller Weg, an dessen Ende man die Wahrheit all dessen erkannte, was man ohnehin bereits als wahr geglaubt hatte. Womit wir

---

**15** Dafür, anhand dieser Frage die politische Ideengeschichte als Archiv von Problemstellungen und -lösungen zu begreifen, plädieren HERFRIED MÜNKLER und VINCENT RZEPKA: Die Hegung der Öffentlichkeit. Der Challenge-and-Response-Ansatz und die Genese des Liberalismus aus der Krise des Republikanismus. In: Neue Perspektiven der Ideengeschichte. Hg. von HELMUT REINALTER. Innsbruck 2014, S. 49–74, hier S. 49f.

**16** Vgl. dazu ANTHONY GRAFTON und LISA JARDINE: *From Humanism to the Humanities. Education and the Liberal Arts in Fifteenth- and Sixteenth-Century Europe*. London 1986.

bei der scheinbaren Paradoxie der christlichen Kabbala wären – einem Denkstil, der angetreten war, Wahres auf neue Weise als wahr zu erweisen.

## 2 Vom Nutzen der Bücher

Beginnen wir unsere Untersuchung mit den Materialitäten, einem Feld, das einem Positivismus im beschriebenen Sinne besonders affin zu sein scheint. Die Geschichte der christlichen Kabbala ist bis zu einem gewissen Grade diejenige ihrer Bücher. Während die jüdische Kabbala sich als mündlich überlieferte Lehre präsentierte, die ihre langfristige Wirkung gleichwohl in Schriftform entfaltete, kam die christliche Kabbala primär in Schriftform daher. Bücher benötigte diese, um Zugang zum erforderlichen Wissen und den nötigen Techniken zu finden, gleichsam um bei den Juden in die Schule zu gehen. Die christlichen Kabbalisten sahen sich dabei mit zwei Herausforderungen konfrontiert: Sie mussten die einschlägigen kabbalistischen Schriften auftreiben und die erforderlichen sprachlichen Fähigkeiten erwerben, um diese verstehen zu können. Beides erwies sich solange als nicht ganz einfach, bis im Laufe des 16. Jahrhunderts hebraistische Lehrwerke wie Reuchlins «*Rudimenta hebraica*», Johannes Böschensteins «*Elementale introductorium in hebraeas literas*» oder Sebastian Münsters «*Dictionarium trilingue*» auf den Markt kamen, die entsprechend der Lerngewohnheiten christlicher Nutzer konzipiert waren, und Hebraica in größerer Zahl im Druck vorlagen. Wie schwierig es war, die Reichweite des jüdischen Wissens zu vergrößern, musste Reuchlin mit seinen 1506 bei Thomas Anshelm in Pforzheim veröffentlichten «*Rudimenta hebraica*» erfahren: Ökonomisch erwies sich das in einer hohen, von Reuchlin mitfinanzierten Auflage von 1.500 Exemplaren gedruckte Werk, auf das der Verfasser große Hoffnungen gesetzt hatte, als Fehlschlag. Reuchlin war darüber so verärgert, dass er Anshelm und allen Deutschen brieflich androhte, er werde davon absehen, seine an der Wiege der neuen kabbalistischen Wissenschaft gewonnenen, den Lateinern bislang gänzlich unbekanntem Einsichten zu publizieren.<sup>17</sup>

Jüdische Vermittler, die kompetent und willens waren, Christen im Hebräischen und in der Kabbala zu unterweisen, gab es vor allem in Mittel- und Nordeuropa nur wenige. In Italien und auf der iberischen Halbinsel war die Situation hingegen günstiger.<sup>18</sup> Dass der versierte Philologe Elias Levita ab 1515 zwölf Jahre im Haus Egidios da

<sup>17</sup> Johannes Reuchlin: Briefwechsel. Hgg. von MATTHIAS DALL'ASTA und GERALD DÖRNER. 4 Bd.e. Stuttgart – Bad Cannstatt 1999–2013, hier Bd. 2, Nr. 142, Z. 13–17, S. 66: *Qua in causa recte Germanorum ingeniis et famae consules, qui me non usque adeo ab incunabulis novae disciplinae terri patiaris, ut abstrusissimas scientiarum vias adhuc in sinu meo reconditas et Latinis hactenus ignotas non pandam.*

<sup>18</sup> STEPHEN G. BURNETT: Jüdische Vermittler des Hebräischen und ihre christlichen Schüler im Spätmittelalter. In: Wechselseitige Wahrnehmung der Religionen im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit, Bd. 1: Konzeptionelle Grundfragen und Fallstudien (Heiden, Barbaren, Juden). Hgg. von LUD-

Viterbo verbrachte, den Kardinal im Hebräischen unterrichten und zugleich seinen philologischen Arbeiten nachgehen konnte, stellte gleichwohl eher eine – für beide Seiten sehr ertragreiche – Ausnahme als die Regel dar.<sup>19</sup> Wie er in der Vorrede zu seinen «*Rudimenta hebraica*» berichtete, fiel es Reuchlin hingegen schwer, in seiner Heimat Juden zu finden, die ihn im Hebräischen unterweisen konnten und wollten.<sup>20</sup> Pico della Mirandola dagegen fand in dem Philosophen Elija del Medigo zwar einen kompetenten Hebräischlehrer, der jedoch als überzeugter Anhänger eines averroistischen Aristotelismus ein entschiedener Kabbalakritiker und daher nur bedingt geneigt war, den spekulativen Interessen seines Schülers Nahrung zu geben.<sup>21</sup>

Wenn der passende Lehrer nicht zur Hand war, mussten Bücher seine Funktion übernehmen. Reuchlin studierte eifrig die hebräischen Grammatiken von Moses und David Kimḥi, die ihm, neben seinen leibhaftigen Lehrern, halfen, eine nahezu singuläre hebraistische Kompetenz zu erwerben. Seine «*Rudimenta hebraica*» sind ein – wenn auch uneingestander – Versuch, dieses Wissen an christliche Leser in einer ihnen gemäßen Einkleidung weiterzugeben. Inhaltlich orientierte sich Reuchlin bis an die Grenze des Plagiats an den jüdischen Lehrern.<sup>22</sup> Der Aufbau nahm sich hingegen etablierte Lehrbücher des Lateinischen wie Priscians «*Institutiones grammaticae*» zum Vorbild, etwa bei der Entscheidung, ein Wörterbuch als Mittelteil des in drei Teile gegliederten Lehrwerkes in die Grammatik einzubetten.<sup>23</sup> Bevor sich der Buchdruck ihrer als Distributionsmedium bemächtigte, erwies es sich als – verglichen mit hebraistischen Lehrwerken – deutlich schwieriger, an die begehrten kabbalistischen Bücher zu kommen. So teilte der Regensburger Rabbiner Jakob Margolioth Reuchlin in den 1490er Jahren mitgeteilt, ihm sei es unmöglich, die gewünschten kabbalisti-

---

GER GRENZMANN u. a. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, N. F. Band 4.) Berlin/New York 2009, S. 173–188.

**19** FRANCIS X. MARTIN: Friar, Reformer, and Renaissance Scholar. Life and Work of Giles of Viterbo, 1469–1532. Villanova, Pa. 1992, S. 169–171; BURNETT: Jüdische Vermittler (wie Anm. 18), S. 178.

**20** Reuchlin: Briefwechsel (wie Anm. 17), Bd. 2, Nr. 138, Z. 300–302, S. 45.

**21** BOHDAN KIESZKOWSKI: Les rapports entre Elie del Medigo et Pic de la Mirandole. *Rinascimento* 4 (1964), S. 41–91; EDWARD P. MAHONEY: Giovanni Pico della Mirandola and Elijah Delmedigo, Nicoletto Vernia and Agostino Nifo. In: Giovanni Pico della Mirandola. Convegno internazionale di studi nel cinque centesimo anniversario della morte (1494–1994), Mirandola, 4–8 ottobre 1994. Hg. von GIAN CARLO GARFAGNINI. Bd. 2. Florenz 1997 (Studi Pichiani. Band 5), S. 127–156; SIMONE FELLINA: Giovanni Pico della Mirandola e l'insegnamento averroistico di Elia Del Medigo. Note su alcune fonti delle *Conclusiones Nongentae* (1486). *Schifanoia* 52/53 (2017), S. 117–144.

**22** THOMAS WILLI: Christliche Hebraistik aus jüdischen Quellen. Beobachtungen zu den Anfängen einer christlichen Hebraistik. In: Gottes Sprache in der philologischen Werkstatt. Hebraistik vom 15. bis zum 19. Jahrhundert. Hgg. von GUISEPPE VELTRI und GEROLD NECKER. Leiden/Boston 2004 (Studies in European Judaism. Band 11), S. 25–48; HERMANN GREIVE: Die hebräische Grammatik Johannes Reuchlins *De rudimentis hebraicis*. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 90 (1978), S. 395–409.

**23** GREIVE: Hebräische Grammatik (wie Anm. 22), S. 396–400.

schen Schriften zu beschaffen, so sehr er auch sein Interesse daran begrüße.<sup>24</sup> Der angehende christliche Kabbalist ließ sich jedoch von solchen materiellen Beschränkungen der Reichweite der Ideen nicht entmutigen. Mit erheblichen Mühen, beträchtlichen finanziellen Aufwendungen und guten Kontakten gelang es Reuchlin, eine repräsentative Sammlung kabbalistischer Schriften anzulegen, die fortan das Archiv darstellte, das er in seinen eigenen Texten ausbeutete und seinen christlichen Lesern vermittelte.

Das Interesse an hebräischen Büchern war bei Reuchlin wie bei vielen Gleichgesinnten zunächst Auswuchs der humanistischen Bücherliebe, welche sich häufig in rastloser Sammlertätigkeit äußerte. Insbesondere seine drei italienischen Reisen von 1482, 1490 und 1498 sowie die sich daraus ergebenden Gelehrtenfreundschaften dienten Reuchlin dazu, nördlich der Alpen nicht verfügbare Graeca und Hebraica zu erwerben. Ähnlich wie im Falle der noch weit umfangreicheren Sammlung des sehr begüterten Giovanni Pico<sup>25</sup> ist die Bibliothek Reuchlins recht gut rekonstruierbar, da sich ein (allerdings unvollständiges) Verzeichnis der sich in seinem Besitz befindlichen Bücher erhalten hat.<sup>26</sup> Aufgeführt sind 55 griechische Bände, die etwa 100 Werke umfassen, sowie 36 hebräische Bücher mit 48 Werken, seine eigenen eingeschlossen.<sup>27</sup> Anders als unter den Graeca dominieren unter den hebräischen Bänden bei weitem Handschriften. Aufgrund eines Briefs an Melanchthon vom 11. September 1519 wissen wir außerdem, dass Reuchlin mindestens 250 lateinische Bücher besaß.<sup>28</sup> Unter den Hebraica befinden sich neben Bibeln vor allem Lehrwerke, Grammatiken, Geschichtswerke und kabbalistische Texte. Zitate und Verweise in seinen Werken zeigen, dass Reuchlin offenkundig mehr Schriften kannte, als im Bücherverzeichnis aufgeführt sind. Wenn Reuchlin den weisen Juden Simon in «De arte cabalistica» Autoritäten aufzählen lässt, *deren Bücher über die kabbalistische Kontemplation täglich in Gebrauch sind*,<sup>29</sup> gibt er eine Zusammenstellung der Werke, die für sein Denken von besonderer Bedeutung waren. Genannt werden zunächst die kabbalistischen Klassiker «Sefer Jezira», «Sefer ha-Sohar» und «Sefer ha-Bahir», unter anderem die Werke von Abraham Abulafia, Moses ben Nachman (Nachmanides), Menachem Recanati,

**24** Reuchlin: Briefwechsel (wie Anm. 17), Bd. 1, Nr. 62, S. 192–195.

**25** Picos Bibliothek umfasste mindestens 1.190 Bände. Dazu PEARL KIBRE: *The Library of Pico della Mirandola*. New York 1936.

**26** KARL CHRIST: *Die Bibliothek Johannes Reuchlins in Pforzheim*. Leipzig 1924 (Beihefte zum Zentralblatt für Bibliothekswesen. Band 52); *Johannes Reuchlins Bibliothek gestern und heute. Schätze und Schicksal einer Büchersammlung der Renaissance*. Ausstellung im Stadtmuseum Pforzheim, 9. September – 11. November 2007. Bearb. von Matthias Dall’Asta, Gerald Dörner. Hg. von ISABEL GRESCHAT. Heidelberg u. a. 2007.

**27** WOLFGANG VON ABEL und REIMUND LEICHT: *Verzeichnis der Hebraica in der Bibliothek Johannes Reuchlins*. Ostfildern 2005 (Pforzheimer Reuchlinschriften. Band 9).

**28** Reuchlin: Briefwechsel (wie Anm. 17), Bd. 4, Nr. 367, Z. 13–15, S. 267.

**29** Johannes Reuchlin: *De arte cabalistica libri tres*. Hgg. von WIDU-WOLFGANG EHLERS und FRITZ FELGENTREU. Stuttgart-Bad Cannstatt 2010 (Sämtliche Werke 2,1), S. 114,6f.: *quorum libri de cabalisticis contemplationibus quotidiano veniunt usu*.

Joseph Gikatilla, Abraham Ibn Esra, Asriel von Gerona und Jehuda ha-Levi. Auch Moses Maimonides wird hier für die Kabbala vereinnahmt.<sup>30</sup>

Bringt man den von Reuchlin in «De arte cabalistica» eingeschalteten Katalog kabbalistischer Referenzautoren mit den von ihm herangezogenen Textzeugen zusammen, wird deutlich, dass seine Streifzüge durch das kabbalistische Archiv zwischen absichtsvoller Hinwendung zu allgemein anerkannten Hauptwerken und den Zufälligkeiten des Verfügbaren oszillieren. Eine besonders wichtige Quelle seiner Kenntnis der Kabbala stellt nämlich eine heute verlorene Sammelhandschrift dar, die kabbalistische Werke unterschiedlicher Traditionen versammelte. Hinsichtlich der versammelten Texte war sie im Wesentlichen identisch mit einem Kodex, der heute als Ms Halberstam 444 im Besitz des Jewish Theological Seminary in New York ist.<sup>31</sup> Wie das im Kodex materiell Verbundene keine innere Einheit bildete, so schlossen sich Reuchlins Schriften insgesamt an ganz verschiedene Schulen der jüdischen Kabbala an. Ekstatisch-prophetische und theosophisch-theurgische Kabbala fanden hier zusammen, platonisierende und aristotelische Ansätze standen nebeneinander, Messiaslehren und gnostische Sefirotlehre gingen eine Wahlverwandtschaft ein, die zu christianisierenden Aneignungen geradezu einlud. Trotz dieser Vermengung disparater Elemente geht sein Zugriff über einen bloßen Eklektizismus weit hinaus.<sup>32</sup> Vielmehr integrierte er die Lehren seiner miteinander häufig konkurrierenden Referenzautoren zu einem Ganzen, das seine Einheit aus den innerhalb eines christlich-neuplatonischen Deutungsrahmen entwickelten epistemologischen und ontologischen Überzeugungen seines Urhebers zog – sie werden im letzten Teil dieses Aufsatzes ausführlicher zur Sprache kommen. Reuchlin wählte gezielt aus, was für sein Anliegen nützlich war. Stärker als in seinem Frühwerk «De verbo mirifico», das nur eine begrenzte Zahl jüdischer Autoren heranzog und stärker von lateinischer antijüdischer Apologetik abhängig war, zeigen sich in «De arte cabalistica» Vorlieben für einzelne Texte, Autoren und Traditionslinien, die sich aus der inzwischen beträchtlichen Kenntnis des christlichen Kabbalisten, seinen Überzeugungen und seinen argumentativen Zielen speisen. Besondere Bedeutung misst die Figur Simon – ebenso wie ihr Erfinder – Joseph Gikatillas «Ginnat 'Egos» («Nussgarten») zu.<sup>33</sup> Reuchlin hatte dieses noch stark von

<sup>30</sup> Reuchlin: *De arte cabalistica* (wie Anm. 29), S. 116,4–118,22.

<sup>31</sup> GERSHOM SCHOLEM: *Die Erforschung der Kabbala von Reuchlin bis zur Gegenwart*. In: DERS.: *Judaica 3. Studien zur jüdischen Mystik*. Frankfurt am Main 1973, S. 247–263, hier S. 251f.; GIULIO BUSI: *L'enigma dell'ebraico nel Rinascimento*. Turin 2007, S. 148; VON ABEL/LEICHT: *Verzeichnis der Hebraica* (wie Anm. 27), S. 35–38.

<sup>32</sup> KARL ERICH GRÖZINGER: *Reuchlin und die Kabbala*. In: *Reuchlin und die Juden*. Hgg. von ARNO HERZIG und JULIUS H. SCHOEPS. Sigmaringen 1993 (Pforzheimer Reuchlinschriften 3), S. 175–187.

<sup>33</sup> Reuchlin: *De arte cabalistica* (wie Anm. 29), S. 118,25–32: *At mea tamen sententia nemo umquam de ista scripsit arte usque dudum artificiosius, nemo distinctius, nemo lucidius quam Rabi Ioseph Bar Abraham Castiliensis civis Salemitanus tria huius facultatis volumina studiose molitus, quibus omnem cabalistarum institutionem fecit clariorem, primum de distinctionibus, secundum de literis, et tertium volumen de punctis.*

Moses Maimonides und dem Aristotelismus beeinflusste Frühwerk des spanischen Abulafiaschülers als Teil einer Sammelhandschrift vom Wormser Bischof Johann Dalberg im Jahre 1495 geschenkt bekommen. Gikatilla untersuchte darin die mystische Bedeutung der hebräischen Buchstaben und der Gottesnamen.<sup>34</sup> Dabei setzte er die drei zentralen heuristischen Techniken der Kabbala, Gematria, Notarikon und Temura ein, die Reuchlin im dritten Buch von «De arte cabalistica» ausführlich vorstellte und argumentativ nutzte. Mit seiner Begeisterung für Gikatilla stand Reuchlin nicht alleine. Giovanni Pico, dem der Mitte der 1270er Jahre verfasste «Nussgarten» unbekannt war, studierte ebenso wie Reuchlin eifrig Gikatillas etwa zwanzig Jahre später entstandenes Hauptwerk «Scha'are 'Ora» («Tore des Lichts»)<sup>35</sup>. Beide kannten außerdem Gikatillas «Scha'are Zedek», in dem sich die in «Scha'are 'Ora» vollzogene Neuorientierung in Gikatillas Denken bereits ankündigte. Pico kannte «Scha'are Zedek» in einer für ihn von Flavius Mithridates angefertigten Übersetzung, Reuchlin las das hebräische Original. 1516 brachte Paulus Ricius eine lateinische Übersetzung unter dem Titel «Portae iustitiae» heraus, da er überzeugt war, in dieser Schrift einen besonders schlagenden Beweis dafür gefunden zu haben, wie nützlich das Studium der Kabbala sei.<sup>36</sup> Dass Gikatilla sich nach seinen aristotelischen Anfängen stärker dem Neuplatonismus und dem Pythagoreismus zuwandte,<sup>37</sup> ließ ihn für die christlichen Kabbalisten zu einem Lieblingsautor werden, erwiesen sich doch seine Ausführungen zu Kosmologie und Intellektlehre als unmittelbar anschlussfähig an christliche Diskussionen.

Neben Gikatilla interessierte sich Reuchlin ebenso wie Pico und Ricius für Schriften aus dem Kreis um Abraham Abulafia, dessen mystisch-ekstatische Kabbala für christliche Leser nicht zuletzt wegen ihrer Aussagen über den Messias großes Anregungspotential bot. Der für die jüdische Kabbala keineswegs repräsentative Messianismus war es auch, der Asriel von Gerona zu einem gerne zitierten Gewährsmann Reuchlins werden ließ. Wie man die Worte und Buchstaben des hebräischen Bibeltextes als Hinweise auf die geheimen Gottesnamen entschlüsselt, konnten die ersten christlichen Kabbalisten bei Abulafia lernen. Abulafias Kommentaren zu Moses Maimonides war eine Unterscheidung von Philosophie und Kabbala zu entnehmen, die anhand des Gewissheitsgrades und des Geltungsbereichs ihrer Aussagen getroffen wurde. Demnach vermochte allein die Kabbala, affirmative Aussagen über Gott zu tätigen, wohingegen die natürliche Vernunft in negativen oder akzidentiellen Aussagen stecken bleibe, nichtsdestotrotz jedoch den Weisheitssucher für den durch die

<sup>34</sup> Zu dieser Schrift KARL ERICH GRÖZINGER: Jüdisches Denken. Theologie – Philosophie – Mystik, Bd. 2: Von der mittelalterlichen Kabbala zum Hassidismus. Frankfurt am Main/New York 2005, S. 303–333.

<sup>35</sup> Dazu GRÖZINGER: Jüdisches Denken (wie Anm. 34), S. 395–462.

<sup>36</sup> Joseph ben Abraham Gikatilla: Portae Lucis Haec est Tetragrammaton iusti intrabunt per eam. Augsburg: Müller 1516 (VD 16 J 954).

<sup>37</sup> GRÖZINGER: Jüdisches Denken (wie Anm. 34), S. 283–294; DERS.: Reuchlin und die Kabbala (wie Anm. 32), S. 180–183.

kabbalistische Spekulation möglichen intellektuellen Aufstieg präparieren könne.<sup>38</sup> Dieses Konzept sollte sich als zentral erweisen, um der christlichen Kabbala einen Platz im Wissensganzen zuzuweisen.

Stärker als Pico und Reuchlin war Paulus Ricius nicht nur mit seiner bereits erwähnten Gikatilla-Übersetzung entschlossen, auch denjenigen christlichen Gelehrten einen direkten Zugang zur jüdischen kabbalistischen Literatur zu gewähren, die des Hebräischen unkundig waren. Mit der christlichen Kabbala war er während seines Studiums in Pavia in Kontakt gekommen. Seine von Zeitgenossen wie Erasmus gepriesenen sprachlichen Fähigkeiten versetzten ihn in die Lage, großflächige Streifzüge durch das jüdische Wissen zu unternehmen und es in seinem Sinne aufzubereiten. Von seiner ersten, 1507 in Pavia gedruckten kabbalistischen Schrift, die er später «*Sal foederis*» betitelte, bis zu seinem Spätwerk legte Ricius besonderen Wert darauf, seine jüdischen Gewährsleute ausführlich zu zitieren oder zumindest zu paraphrasieren. Im «*Sal foederis*» stellte er das christliche Glaubensbekenntnis und die dreizehn Grundsätze des Moses Maimonides einander gegenüber, um eine weitgehende inhaltliche Übereinstimmung zu erweisen. Seine nächste Schrift bot eine kommentierte Übersetzung der 613 Gebote und Verbote der Thora. Die als kabbalistisches Handbuch konzipierten «*In cabalistarum seu allegorizantium eruditionem ysagogae*» schalteten wiederum zahlreiche Quellen, darunter Recanati und Texte der Hekhalotmystik, in seine christianisierenden Deutungen ein.<sup>39</sup> 1519 erschien seine auf Bitten Kaiser Maximilians erstellte Übersetzung zweier Talmudtraktate, begleitet von den einleitenden Passagen aus dem Mischnakommentar des Moses Maimonides.<sup>40</sup> Stärker als Pico und Reuchlin verband Ricius Büchererwerb und -studium einerseits und schriftstellerische Tätigkeit als direkte Distribution des Bücherwissens andererseits. Seine Bücher entfalteten Auszüge aus dem Archiv der jüdischen Kabbala. Wie Pico und Reuchlin lässt er allerdings das jüdische Wissen nie für sich sprechen, sondern rahmt es durch christianisierende Erläuterungen, Kommentare und Ausdeutungen, um den jüdischen Wissensbeständen das Anstößige zu nehmen.

Neben Pico, Reuchlin und Ricius als Gründungsvätern der christlichen Kabbala waren auch andere christliche Gelehrte zum Ende des 15. und Beginn des 16. Jahr-

<sup>38</sup> ROLING: Naturphilosophie (wie Anm. 6), S. 208–213.

<sup>39</sup> Die genannten Schriften erschienen ab 1510 mehrfach als Sammeldruck; verwendet wird hier die Ausgabe von 1515. Paulus Ricius: *De sexcentum et tredecim Mosaice sanctionis edictis: eiusdem philosophica prophetica ac talmudistica: pro Christiana veritate tuenda [...] disputatio. Eiusdem in cabalistarum seu allegorizantium, eruditionem ysagogae. Eiusdem de novem doctrinarum ordinibus [...] compendium.* Augsburg: Miller 1515 (VD 16 R 2313/2316/2317/2320).

<sup>40</sup> Veröffentlicht als erster Teil eines Leo X. gewidmeten Sammeldrucks. Paulus Ricius: *Talmudica nouissime in latinum versa periocunda commentariola [...]: Naturalia et prophetica de Anima coeli omni attentione digna aduersus Eckium examina. Lepida et litere vndique concinna in psalmum beatus vir meditatio. Concisa et arcana de modo orandi in nomine tetragrammaton responsio.* Augsburg: Grimm/Wirsung 1519 (VD 16 R 2324; 2306; 2315; 2319); dass er von Maximilian zur Übersetzung aufgefordert worden sei, erklärt Ricius in der Praefatio, Teil I, fol. 22r.

hunderts bestrebt, hebräische Schriften in ihren Besitz zu bringen und sich das darin geborgene Wissen anzueignen. Der aus einer mächtigen venezianischen Familie stammende Domenico Grimani beispielsweise war während seines Studiums in Padua zunächst zum Aristoteliker geworden, bevor er in Florenz Giovanni Pico und Angelo Poliziano kennen- und die *studia humanitatis* schätzen lernte. Einen Namen machte sich der 1493 von Alexander VI. zum Kardinal erhobene Grimani nicht nur als Sammler antiker Münzen und Skulpturen, sondern auch als Förderer der hebräischen Wissenschaft. Zahlreiche lateinische Übersetzungen entstanden in seinem Auftrag. Er trug eine beeindruckende Bibliothek zusammen, in der auch Picos Sammlung aufging, die Grimani 1498 erworben hatte. Schließlich nannte er 193 *Hebraica* sein Eigen.<sup>41</sup> Der Augustinergeneral Egidio da Viterbo brachte es ebenfalls zu einer umfangreichen Sammlung jüdischer Werke,<sup>42</sup> auf deren Grundlage er unter anderem im Jahre 1517 einen Giulio de' Medici gewidmeten «*Libellus de literis sanctis*» verfasste. Die kleine, lange ungedruckt gebliebene Schrift verband eine hebräische Buchstabenlehre derart mit neuplatonischen und kabbalistischen Diskursfragmenten, dass das apologetische Potential der hebräischen Schrift als Bestätigung des christlichen Glaubens ausgeschöpft werden konnte.<sup>43</sup> Die Kenntnis der Bedeutung der hebräischen Buchstaben in Verbindung mit der Sefirotlehre war, so demonstrierte eine Neuinterpretation der «*Aeneis*», nützlich auch im Kernbereich der *studia humanitatis*, da es mit dem neuen Interpretationsarsenal möglich war, in dem antiken Epos die Prophezeiung eines endzeitlichen Sieges des Papsttums über die Juden zu erkennen.<sup>44</sup> In seinem kabbalistischen Spätwerk, der Clemens VII. gewidmeten «*Scechina*» aus dem Jahre 1530,<sup>45</sup> rückte Egidio die Geburt der christlichen Kabbala in eine eschatologische Perspektive: Im zehnten und letzten Zeitalter würden alle Geheimnisse enthüllt, so dass die Kirche wahrhaft erleuchtet werde. Wie schon im «*Libellus*» interpretiert Egidio die Sefirotlehre trinitarisch, wobei er die obersten drei Sefirot als Erklärung des göttlichen Wesens begreift. Davon unterscheidet er die in der höchsten Welt beheimatete schaffende Weisheit, die die Ideen enthält, welche die geschaffenen Dinge formen.<sup>46</sup> Die zehnte Sefira steht für den Fixsternhimmel und den Kosmos

41 GIULIANO TAMANI: I Libri Ebraici del Cardinal Domenico Grimani. *Annali di Ca' Foscari* 34/3 (1995), S. 5–52.

42 EMMA ABATE: Filologia e quabbalah. La collezione ebraica di Egidio da Viterbo alla Biblioteca Angelica di Roma. *Archivio italiano per la storia della pietà* 26 (2013), S. 413–451.

43 Egidio da Viterbo: *Scechina e libellus de litteris hebraicis*. Hg. von FRANÇOIS SECRET. Rom 1959, hier Bd. 1, S. 21–62; vgl. BRIAN P. COPENHAVER und DANIEL STEIN KOKIN: Egidio da Viterbo's «Book on Hebrew Letters». *Christian Kabbalah in Papal Rome. Renaissance Quarterly* 67 (2014), S. 1–42; SCHMIDT-BIGGEMANN: *Kabbala* (wie Anm. 4), Bd. 1, S. 358–362; FRANÇOIS SECRET: *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*. Paris 1964 (Collection SIGMA. Band 5), S. 106–125.

44 ELKE MORLOK: *Rabbi Joseph Gikatilla's Hermeneutics*. Tübingen 2011 (Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism. Band 25).

45 Egidio da Viterbo: *Scechina* (wie Anm. 43); vgl. SCHMIDT-BIGGEMANN: *Kabbala* (wie Anm. 4), Bd. 1, S. 372–383.

46 Egidio da Viterbo: *Scechina* (wie Anm. 43), Bd. 1, S. 72.

einschließlich der Erde. Hier wirkt die göttliche Kraft historisch-konkret in und durch die Menschen. Als weltliches Werkzeug, die Endzeit anbrechen zu lassen, soll Karl V. dienen, den Egidio drängte, gegen die Türken zu ziehen und die Kirche zu reformieren. Seine eigene, kabbalistisch angeleitete Relektüre der Schrift begriff der Augustiner als Etappe in diesem Durchbruch zu einem Wissen, das keine Grenzen mehr kannte, da es inhaltlich alles Wissbare erschloss und räumlich noch die letzte Weltgend erreichen sollte.<sup>47</sup> Sich selbst inszenierte er als Prophet, der aus der Fülle seines Wissens die Ordnung der Zeichen und der Dinge zu entschlüsseln vermochte. Wie der Autor-Seher sein Wissen in Buchform weitergeben wollte, so bezog er seine Kenntnisse aus Büchern, was die zahllosen Zitate und Verweise verdeutlichen, die das Werk durchziehen. Dabei vermischte Egidio verschiedene Traditionen im Versuch, letztgültige Wahrheiten zu verkünden.

Der Wille, die Reichweite der christlichen Wahrheiten so auszudehnen, dass sie sich auch in jüdischen Schriften fanden, und dadurch diesen eine neue Reichweite zu verleihen, indem sie für christliche Gelehrte zu Schatzkammern der Bekräftigung der eigenen Glaubensüberzeugungen wurden, barg die Gefahr, das Wahre im Falschen zu finden. Der Pseudepigraphie zentraler Schriften der jüdischen Kabbala begegneten die ersten christlichen Kabbalisten trotz der ihnen zu Gebote stehenden philologischen Kenntnisse mit demonstrativer Arglosigkeit, die nicht hinter die Fassade angemaßter Anciennität blicken wollte, um die Dignität des eigenen Projekts nicht zu erschüttern. Eifrig suchte man nach jener Quelle, aus welcher der christliche Kern des jüdischen Wissens bewiesen werden konnte, wobei man immer wieder auf jenes von den Humanisten entwickelte text- und überlieferungskritische Instrumentarium zu verzichten geneigt war, wenn die Funde verhießen, Reichweite und Nachdruck der eigenen Ideen erheblich zu vergrößern. Eine – zumindest aus heutiger Sicht – leicht zu entlarvende Fälschung stellt das «Iggeret ha-Sodot» dar, das der aus Aragon stammenden Konvertit Paulus de Heredia in einer vermeintlichen lateinischen Übersetzung 1487 als «Epistola de secretis» veröffentlichte.<sup>48</sup> 1516 wurde ein Auszug von Agostino Giustiniani als Erläuterung in seiner fünfsprachigen Ausgabe des Psalters veröffentlicht. Die Authentizitätsfiktion verstärkte der Dominikaner dadurch, dass er die lateinischen Zitate Heredias ins Hebräische übertrug.<sup>49</sup> So unglaublich der dargebotene Text auch sein mochte, nicht nur der für seinen sorglosen Umgang mit seinen Vorlagen bekannte Franziskaner Petrus Galatinus gebrauchte in «De arcanis catholicae veritatis», einem 1518 veröffentlichten Werk, das Reuchlin gegen seine Kri-

<sup>47</sup> Egidio da Viterbo: *Scechina* (wie Anm. 43), Bd. 1, S. 160.

<sup>48</sup> SAVERIO CAMPANINI: *Quasi post vindemias racemos colligens*. Pietro Galatino und seine Verteidigung der christlichen Kabbala. In: *Reuchlins Freunde und Gegner. Kommunikative Konstellationen eines frühneuzeitlichen Medienereignisses*. Hg. von WILHELM KÜHLMANN. Ostfildern 2010 (Pforzheimer Reuchlinschriften. Band 12), S. 69–88, hier S. 80–85; ARON FREIMANN: *Paulus de Heredia als Verfasser der kabbalistischen Schriften Igeret ha-Sodot und Galie Raze*. In: *Festschrift zum siebzigsten Geburtstag Jakob Guttmanns*. Leipzig 1915, S. 206–209.

<sup>49</sup> Zitiert bei CAMPANINI: *Galatino* (wie Anm. 48), S. 82f.; Anm. 41.

tiker, zumal den Dominikaner Jakob Hoogstraeten verteidigen sollte, dankbar die fingierte Bestätigung jüdischen Bekehrungswillens.<sup>50</sup> Sogar der im Umgang mit seinen Quellen zumeist skrupulöse Reuchlin ließ die Gelegenheit nicht ungenutzt vorbeiziehen.<sup>51</sup> In «De arte cabalistica» zitiert er nach Giustiniani das «Iggeret ha-Sodot» als Beleg für die christologischen Geheimnisse der kabbalistischen Lehre. Dort werde die Antwort des Rav ha-Kadosch (gemeint ist der jüdische Gelehrte Jehuda ha-Nasi) auf die Frage des römischen Konsuls Antonius mitgeteilt, dass der Name der zwölf Buchstaben (אבגהכזחטצקלמנ, übersetzt als *pater, filius, et spiritus sanctus*) aus dem Tetragrammaton fließe.<sup>52</sup> Trotz des obskuren Charakters der Vorlage mochte Reuchlin auf die nahezu idealtypische Bestätigung seiner Lesart der Kabbala nicht verzichten.

Bücher waren nicht nur die zentrale Ressource, aus der die christlichen Kabbalisten ihre Kenntnisse ziehen konnten, Bücher waren neben Briefen zugleich ein unverzichtbares Mittel, das esoterisch daherkommende neue Wissen an die wenigen Gelehrten zu vermitteln, die sich dafür interessierten. Dass die christliche Kabbala vor allem schriftliches Wissen darstellte, ist in gewisser Weise paradox, da ihre Vertreter es stets als Zeichen der besonderen Dignität der jüdischen Überlieferung herausstellten, dass diese zunächst mündlich erfolgt war. Das kabbalistische Wissen speiste sich demnach aus der geheimen Offenbarung Gottes an Moses, die über viele Generationen in einem exklusiven Kreis jüdischer Gelehrter weitergegeben worden sei.<sup>53</sup> Erst spät, laut Pico erst durch den Hohepriester Esra, war dieses Geheimwissen verschriftet worden.<sup>54</sup> Die christliche Kabbala ging gleichsam den umgekehrten Weg: Sie begann als Buchwissen und hoffte, sich vom Medium zu emanzipieren. Diese Perspektive gestaltet Reuchlin literarisch am Ende von «De verbo mirifico». Angelegt ist der in drei Bücher eingeteilte Dialog als dreitägige Initiation in die christliche

**50** Petrus Galatinus: *Opus totius christianae Reipublicae maxime utile, de arcanis catholicae veritatis, contra obstinatissimam Iudeorum nostrae tempestatis perfidiam: ex Talmud, aliisque hebraicis libris nuper excerptum: et quadruplici linguarum genere eleganter congestum*. Ortona: Soncinus 1518; zu Leben und Werk vgl. ARDUINUS KLEINHANS: *De vita et operibus P. Galatini O.F.M., scientiarum biblicarum cultoris* (c. 1460–1540). In: *Antonianum* 1 (1926), S. 145–179; 327–356; SCHMIDT-BIGGEMANN: *Kabbala* (wie Anm. 4), Bd. 1, S. 308–346.

**51** GERSHOM SCHOLEM: *Zur Geschichte der Anfänge der christlichen Kabbala*. In: *Essays Presented to Leo Baeck on the Occasion of his Eightieth Birthday*. London 1954, S. 158–193, hier S. 184; CAMPANINI: *Galatino* (wie Anm. 48), S. 83f.

**52** Reuchlin: *De arte cabalistica* (wie Anm. 29), S. 518,20–37.

**53** Giovanni Pico della Mirandola: *Apologia. L'autodifesa di Pico de fronte al tribunale dell'inquisizione*. Hg. von PAOLO EDOARDO FORNACIARI. Florenz 2010, S. 176–178; Johannes Reuchlin: *De verbo mirifico. Das wundertätige Wort (1494)*. Hgg. von WIDU-WOLFGANG EHLERS u. a. Stuttgart-Bad Cannstatt 1996 (Sämtliche Werke. Band 1,1), S. 64,10–66,6; ders.: *De arte cabalistica* (wie Anm. 29), S. 100,10–104,16; Galatinus: *De arcanis catholicae veritatis* (wie Anm. 50), fol. 11r–v; Ricius: *Ysagogae* (wie Anm. 39), fol. 9r.

**54** Giovanni Pico della Mirandola: *Oratio de hominis dignitate*. In: Ders.: *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scripti vari*. Hg. von EUGENIO GARIN. Florenz 1942, S. 102–164, hier S. 158–160; ders.: *Apologia* (wie Anm. 53), S. 28–30.

Kabbala, an deren Ende die all deren epistemischen und performativen Möglichkeiten in sich einschließende Lehre vom titelgebenden wundertätigen Wort enthüllt wird. Gesprächspartner sind die reisenden Philosophen Sidonius und Baruchias, die auf ihrer Weisheitssuche in Pforzheim auf Capnion, die literarische *figura* des Autors, treffen. Nachdem der Gelehrte die beiden Ratsuchenden in die Geheimnisse der Kabbala eingeführt und ihnen ausführlich erläutert hat, welche Wunder mit dem wundertätigen Wort zu vollbringen seien, flüstert er ihnen abschließend eben dieses Wort zu und mahnt sie, es nicht unter die vielen zu zerstreuen.<sup>55</sup> Das Wort wird tatsächlich im Text nicht genannt – allerdings dürfte jedem Leser klar gewesen sein, dass es sich um den Namen Jeshu handelt, der Reuchlin beziehungsweise Capnion zufolge durch das Einschreiben des hebräischen Buchstabens Schin in die Mitte des Tetragrammatons entsteht. Das vermeintliche Geheimnis ist mithin ein offenes, denn es wurde zuvor ausführlich dargelegt. Doch der Text schließt auf diese Weise mit einer imaginierten Rückkehr zur Oralität als genuinem Medium der kabbalistischen Lehren. Picos nie realisierte römische Disputation hätte dem gleichen Modell folgen sollen: In seiner als programmatische Einleitung konzipierten berühmten «Oratio de dignitate hominis» aus dem Jahre 1486 erinnerte er daran, wie er sich aus kabbalistischen Schriften das Wissen angeeignet hatte, das er nun zu nutzen im Begriff war: *Nachdem ich diese Bücher mit nicht geringen Kosten erworben und sie mit größter Sorgfalt und unermüdlichen Mühen durchgelesen hatte, habe ich in ihnen – Gott sei mein Zeuge – nicht so sehr die mosaische, sondern die christliche Religion gesehen.*<sup>56</sup> Die am Ende dieses Lektüreprozesses stehende Rede inszenierte einen Medienwechsel zurück zur Mündlichkeit als genuinem Medium kabbalistischer Offenbarung, das auch die Disputation bestimmen sollte. So ließ Pico zwar zur Vorbereitung seine 900 Thesen drucken, auf eine schriftliche Erläuterung verzichtete er jedoch. In einer alles bisher Bekannte überbietenden Weise wollte Pico antreten, die für die Wissenschaft der mittelalterlichen Universitäten konstitutive Form der mündlichen Disputation von innen heraus zu erneuern, um das Projekt einer Konkordanz alles Wissbaren zu realisieren. Dieses Projekt sollte seinen triumphalen Höhepunkt in der christlichen Kabbala finden.

### 3 Personengefüge

Erste Informationen über die Kabbala konnten Pico und Reuchlin nicht nur aus Büchern, sondern auch mündlich von ihren Hebräischlehrern erhalten. Hier kommt

<sup>55</sup> Reuchlin: De verbo mirifico (wie Anm. 53), S. 408,34–410,7.

<sup>56</sup> Pico: Oratio (wie Anm. 54), S. 160: *Hos ego libros non mediocri impensa mihi cum comparassem, summa diligentia, indefessis laboribus cum perlegissem, vidi in illis – testis est Deus – religionem non tam Mosaicam quam Christianam.*

in Picos Fall Flavius Mithridates ins Spiel, eine einigermaßen obskure Gestalt.<sup>57</sup> Der Konvertit reiste wie viele Humanisten seiner Zeit umher, bot an Höfen und Universitäten seine Dienste an, hielt Vorträge. Reuchlin hörte ihn auf dessen Deutschlandreise.<sup>58</sup> Prägender war aber Picos persönliche Begegnung mit Mithridates.<sup>59</sup> Den jungen, ausgesprochen wohlhabenden Gelehrten versorgte Letzterer nicht nur mit zahlreichen hebräischen Handschriften, sondern fertigte in dessen Auftrag auch eine beträchtliche Zahl lateinischer Übersetzungen an.<sup>60</sup> Deren Umfang wurde auf etwa 5.500 Folienseiten geschätzt.<sup>61</sup> Pico, dessen Kenntnisse des Hebräischen beschränkt waren, war von Zuarbeiten seines Lehrers abhängig: Dieser wählte aus, was seiner Meinung nach einschlägig war. Um den Wissenshunger Picos zu stillen, griff er zu Hauptwerken der jüdischen Kabbala, die später auch von Riccius und Reuchlin genutzt wurden: zum «Sefer ha-Bahir»,<sup>62</sup> außerdem zu Menachem Recanatis Kommentar zum Pentateuch,<sup>63</sup> zu Schriften aus dem Umkreis Abraham Abulafias und zu Joseph Gikatillas Spätwerk «Scha'are Zedek», lateinisch «Portae iustitiae».<sup>64</sup> Doch auch eher marginale Schriften wurden Pico von Mithridates empfohlen, wohingegen ihm etwa Gikatillas «Nuss-

**57** SHLOMO SIMONSOHN: Guglielmo Raimondo Moncada. Un converso alla convergenza di tre culture. Ebraica, cristiana e islamica. In: Guglielmo Raimondo Moncada alias Flavio Mitridate. Un ebreo converso siciliano. Atti del convegno internazionale, Caltabellotta (Agrigento), 23–24 ottobre 2004. Hg. von MAURO PERANI. Palermo 2008 (Machina philosophorum. Band 13), S. 23–32.

**58** Johannes Reuchlin: De Accentibus, et Orthographia, Linguae Hebraicae. Hagenau: Anshelm 1518 (VD 16 R 1234), fol. 80v: *Audiuimus sane olim Raimundum Mithridaten Romanum, quo tempore Galliarum et Germaniæ uniuersitates gymnasticas perlustrauerat, quod esset hebraice, græce, arabice ac latine peritus. omnem hebraicorum prosodiam ad similitudinem graecorum reducere conantem [...]*.

**59** CHAIM WIRSZUBSKI: Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism. Cambridge, Mass./London 1989.

**60** SAVERIO CAMPANINI: Pici Mirandulensis bibliotheca cabbalistica latina. Sulle traduzioni latine di opere cabbalistiche eseguite da Flavio Mitridate per Pico della Mirandola. *Materia giudaica* 7 (2002), S. 90–96; DERS.: Guglielmo Raimondo Moncada (alias Flavio Mitridate) traduttore di opere cabbalistiche. In: Guglielmo Raimondo Moncada alias Flavio Mitridate. Un ebreo converso siciliano. Atti del convegno internazionale, Caltabellotta (Agrigento), 23–24 ottobre 2004. Hg. von MAURO PERANI. Palermo 2008 (Machina philosophorum. Band 13), S. 59–88; WIRSZUBSKI: Encounter (wie Anm. 59), S. 69–76.

**61** WIRSZUBSKI: Encounter (wie Anm. 59), S. 11.

**62** The Book of Bahir. Flavius Mithridates' Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version. Hg. von SAVERIO CAMPANINI. Turin 2005 (The Kabbalistic Library of Giovanni Pico della Mirandola. Band 2).

**63** Wirszubskis These, Recanatis Kommentar sei die wichtigste Vorlage für Picos Disputationsthesen gewesen, wird inzwischen bezweifelt; WIRSZUBSKI: Encounter (wie Anm. 59), S. 19–52; dagegen STEPHEN ALAN FARMER in Giovanni Pico della Mirandola: Syncretism in the West. Pico's 900 Theses (1486). The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems. Hg. von STEPHEN ALAN FARMER. Tempe 1998 (Medieval and Renaissance Texts and Studies. Band 167), S. 344f.

**64** KLAUS REICHERT: Pico della Mirandola and the Beginnings of Christian Kabbala. In: *Mysticism, Magic and Kabbalah in Ashkenazi Judaism*. International Symposium Held in Frankfurt am Main 1991. Hgg. von KARL ERICH GRÖZINGER und JOSEPH DAN. Berlin/New York 1995 (Studia Judaica. Band 13), S. 195–207.

garten» unbekannt blieb.<sup>65</sup> Den «Sefer ha-Sohar» kannte er wohl nur indirekt durch Zitate. Nicht immer fertigte Mithridates vollständige Übersetzungen an, so erstellte er aus Werken Abulafias Textauszüge, um Pico einen leichteren Zugang zur Gematria zu ermöglichen.<sup>66</sup> Die gewünschten authentischen Bücher mit dem geheimen Wissen der Chaldäer und Zoroastrer konnte Mithridates seinem Mäzen nicht verschaffen, also schob er ihm eigene Fälschungen unter. Obwohl Mithridates seine Übersetzungsarbeit gerade erst begonnen hatte, wollte Pico die bereitgestellten Wissensbestände bereits für die entsprechenden Abteilungen in den 900 Thesen nutzen, die er 1486 für seine geplante Disputation verfasste. Seine Idee, es gebe ein einheitliches Urwissen, eine *prisca sapientia*, die bei Juden, Chaldäern, Zoroastren und Ägyptern anzutreffen sei, war insofern angewiesen auf die Schaffung entsprechender Belege. Der empirische Nachweis ist hier eine Funktion der Intention, entsprechende Quellen zu finden.

Mithridates war eine besonders schillernde Figur der häufig jüdischen oder konvertierten Vermittler von hebraistischem und kabbalistischem Wissen, ohne welche weder die jüdische Kabbala ihre Reichweite bis in die Studierstuben christlicher Gelehrter ausgedehnt noch die christliche Kabbala ein argumentatives Niveau und einen Wissensstand erreicht hätte, die sie zu einem reichweitenstarken Diskurs innerhalb der Gelehrtenwelt werden ließen. Der Kabbalakritiker Elija del Medigo als Vermittler hebraistischer wie averroistischer Wissensbestände an Pico wurde bereits erwähnt. Der mit dem jungen Italiener befreundete Yohanan Alemanno führte ihn nicht nur in die Lehren Abulafias und dessen Einteilung der Kabbala in die Wissenschaft der Sefirot und diejenige der Shemot (der Namen) ein,<sup>67</sup> sondern war auch vorbildlich im Bestreben, die Magie in die kabbalistische Spekulation zu integrieren, um deren praktische Anwendbarkeit zu erhöhen.<sup>68</sup> In der Person und dem Werk des Paulus Ricius treffen sich hebräisch-kabbalistische und lateinische diskursive Formationen, wobei je nach Aussage- und Schreibkontext mal die eine Seite, mal die andere dominant wurde. Möglich war dies wegen der hohen Vertrautheit mit den verschiedenen Traditionssträngen, die es Ricius erlaubte, sich zwischen diesen hin und her zu bewegen. Wiederum spielten Lehrer für diese Fähigkeiten eine entscheidende Rolle,

---

**65** Pico besaß zwar die mit «Ginnat 'Egos» eng verwandte kleine Schrift «Sch'ar ha-Nikkud» in einer Übersetzung des Mithridates, rezipierte sie jedoch kaum; ANNETT MARTINI: Introduction. In: Joseph ben Abraham Gikatilla. *The Book of Punctuation. Flavius Mithridates' Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version.* Turin 2010 (The Kabbalistic Library of Giovanni Pico della Mirandola. Band 4), S. 15–162, hier S. 21.

**66** WIRSZUBSKI: Encounter (wie Anm. 59), S. 70–73; 115–117.

**67** Pico: Syncretism (wie Anm. 63), Concl. II.11.1, S. 518: *Quicquid dicant caeteri Cabaliste, ego prima diuisione scientiam Cabalae in scientiam sephiroth et semot, tanquam in practicam et speculatiuam, distinguem.*

**68** FABRIZIO LELLI: Yohanan Alemanno, Giovanni Pico della Mirandola e la cultura ebraica italiana del XV secolo. In: Giovanni Pico della Mirandola. *Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494–1994)*, Mirandola, 4–8 ottobre 1994. Hg. von GIAN CARLO GARFAGNINI. Bd. 1. Florenz 1997 (Studi Pichiani. Band 5), S. 303–325.

in seinem Fall der Franziskaner Frederigo Gomez de Lisboa und Pietro Pomponazzi, beide glänzende, wenn auch im Falle des Portugiesen keinesfalls unkritische, Kenner der aristotelisch-averroistischen Philosophie, die im Lehrgebäude ihres Schülers eine entscheidende Rolle spielen sollte.

Reuchlins wichtigste Hebräischlehrer waren Jakob ben Jehiel Loans, jüdischer Leibarzt Kaiser Friedrichs III., und der römische Gelehrte Obadiah ben Jakob Sforno, studierter Arzt, Philosoph und Mathematiker.<sup>69</sup> Reuchlin und Loans waren einander im Herbst 1492 am kaiserlichen Hof zu Linz begegnet. Das von Loans vermittelte Wissen ging zwei Jahre später in «De verbo mirifico» ein. Zu Dank verpflichtet war ihm Reuchlin auch deshalb, weil der Mediziner vermittelt hatte, dass Friedrich III. ihm für eine bei Hof gehaltene Rede einen schön gestalteten hebräischen Pergamentkodex schenkte, der mit Ausnahme von Ruth und dem Hohelied alle Bücher der hebräischen Bibel sowie den Targum Onkelos enthielt (heute Codex Reuchlin 1 in der Badischen Landesbibliothek).<sup>70</sup> Als noch ertragreicher hinsichtlich wertvoller Hebraica erwies sich Reuchlins dritte Italienreise, auf der er die Kontakte des hochangesehenen Obadiah ben Jakob Sforno<sup>71</sup> nutzte, um die begehrten hebräischen Schriften zu erwerben. Kennengelernt hatten sich die beiden Gelehrten im Sommer 1498 auf Vermittlung Kardinal Grimanis, als sich Reuchlin während einer Gesandtschaftsreise zu Alexander VI. in Rom aufhielt. Zwar maß Sforno, Autor eines kanonischen Kommentars zur Thora, der kabbalistischen Spekulation wenig Bedeutung bei und begnügte sich überwiegend mit einer literalen Exegese. Als Hebräischlehrer, aber auch als Vermittler beim Erwerb seltener hebräischer Kodizes wurde er jedoch von seinem christlichen Schüler gleichwohl so sehr geschätzt, dass er sich täglich gegen eine beträchtliche Entlohnung unterweisen ließ.<sup>72</sup> Reuchlin hielt Loans wie Sforno auch später in hohem Ansehen. In einem als Ausweis des Gelernten auf Hebräisch geschriebenen Brief redete er Loans im Jahre 1500 ehrenvoll als Führer und Vertrauten (אלופי ומיודעי) an.<sup>73</sup> Dieses Schreiben fand Eingang in die beiden Ausgaben der Reuchlin'schen Korrespondenz, die 1514 als «Clarorum virorum epistolae» beziehungsweise 1519 in erweiterter Fassung als «Illustrium virorum epistolae» gedruckt wurden. Man mag geneigt sein sich vorzustellen, dass Melanchthon die beiden Lehrer

69 SAVERIO CAMPANINI: Reuchlins jüdische Lehrer aus Italien. In: Reuchlin und Italien. Hg. von GERALD DÖRNER. Stuttgart 1999 (Pforzheimer Reuchlinschriften. Band 7), S. 69–85.

70 Beschreibung bei VON ABEL/LEICHT: Verzeichnis (wie Anm. 27), S. 89–96.

71 SAVERIO CAMPANINI: Un intellettuale ebreo del Rinascimento. 'Ovadyah Sforno e i suoi rapporti con i cristiani. In: Verso l'epilogo di una convivenza. Gli ebrei a Bologna nel XVI secolo. Hg. von MARIA GIUSEPPINA MUZZARELLI. Florenz 1996, S. 99–127.

72 Reuchlin: Briefwechsel (wie Anm. 17), Bd. 2, Nr. 138, Z. 80–84, S. 37: *Post vero legatus Rhomam ad Alexandrum sextum, qui reliqui fuerant ea in lingua canones, eos a Cesinatensi Iudaeo, scilicet Abdia filio Iacobi Sphurno, petivi, qui me quotidie toto legationis tempore perquam humaniter in Hebraicis erudit non sine insignis mercedis impendio.*

73 Reuchlin: Briefwechsel (wie Anm. 17), Bd. 1, Nr. 105, Z. 2, S. 338.

seines einstigen Förderers in seiner Gedenkrede «De Capnione» aus dem Jahre 1551 erwähnte, weil er den Älteren häufiger über sie hatte erzählen hören.<sup>74</sup>

Um Reichweite zu entfalten, mussten die Ideen der christlichen Kabbala in der Gelehrtenwelt transportiert werden. Neben Büchern und Briefen waren es hier wiederum persönliche Begegnungen und mitunter daraus entstandene Freundschaften, die die Distribution der Ideen regulierten. Entscheidenden Anteil daran, dass sich Reuchlin immer tiefer in die kabbalistischen Studien stürzte, hatte wohl die Begegnung mit Pico selbst während der zweiten Italienreise des Deutschen. Sein Interesse an den hebräischen Gottesnamen war jedoch bereits älteren Datums, wie unter anderem ein brieflicher Austausch mit dem niederländischen Humanisten Rudolf Agricola belegt.<sup>75</sup> Dass das Denken Picos eine wichtige Anregung für Reuchlin gerade in der Verbindung von Neoplatonismus und kabbalistischer Spekulation darstellte, wird heute von niemandem bestritten.<sup>76</sup> Ob das Florentiner Zusammentreffen als Moment der Initiation in die christliche Kabbala zu deuten ist, erscheint angesichts der erhaltenen Quellen allerdings eher fraglich. Der Italiener selbst erinnerte sich ein Jahr später an Reuchlin – durchaus freundlich – als jenen Mann, der viele Fragen nach Orpheus gestellt habe.<sup>77</sup> Gleichwohl war die Bekanntschaft mit Pico und seinen Schriften für Reuchlin wichtig. Dies wird allein daraus deutlich, dass sich Reuchlin in seinem Gutachten, ob das jüdische Schrifttum zu verbrennen sei, auf eine vermeintliche päpstliche Billigung der kabbalistischen Schriften Picos berufen zu können glaubte.<sup>78</sup> In seiner ersten Verteidigungsschrift, dem «Augenspiegel», sowie in mehreren Briefen bekräftigte er seine Überzeugung, Picos Lehren seien von Alexander VI. ausdrücklich gebilligt oder zumindest in negativem Sinne bestätigt, das heißt nicht verworfen worden.<sup>79</sup>

Mit seinen Bezügen auf das Geschick Picos und seiner Lehren trieb Reuchlin allerdings Geschichtsklitterung. Denn die Ankündigung von Picos Disputation hatte die römischen Theologen auf den Plan gerufen, die die Disputation selbst verhinderten, auf Anordnung des Papstes die Thesen untersuchten und schließlich dreizehn von

**74** Philipp Melanchthon: *De Capnione Phorcensi*. In: Ders.: *Opera quae supersunt omnia*, Bd. 11. Hg. von KARL GOTTLIEB BRETSCHNEIDER. Halle 1843 (*Corpus Reformatorum*. Band 11), Sp. 999–1010, hier Sp. 1003; 1005.

**75** Reuchlin: *Briefwechsel* (wie Anm. 17), Bd. 1, Nr. 13, Z. 5–9, S. 48.

**76** WERNER BEIERWALTES: *Reuchlin und Pico della Mirandola*. *Tijdschrift voor Filosofie* 56 (1994), S. 313–336; THOMAS LEINKAUF: *Reuchlin und der Florentiner Neuplatonismus*. In: *Reuchlin und Italien*. Hg. von GERALD DÖRNER. Stuttgart 1999 (*Pforzheimer Reuchlinschriften*. Band 7), S. 109–132.

**77** Reuchlin: *Briefwechsel* (wie Anm. 17), Bd. 1, Nr. 46, Z. 20f., S. 144 (Johannes Streler an Reuchlin): *Qui [Pico] statim ait: ‚Estne is, qui superiore anno penes me hic fuit aliqua de Orpheo interrogans, si recte memini?‘*

**78** Johannes Reuchlin: *Augenspiegel*. In: Ders.: *Schriften zum Bücherstreit*. *Reuchlins Schriften*. Hgg. von WIDU-WOLFGANG EHLERS u. a. Stuttgart-Bad Cannstatt 1999 (*Sämtliche Werke*. Band 4,1), S. 13–168, hier S. 49,6–50,14.

**79** Reuchlin: *Augenspiegel* (wie Anm. 78), S. 128,1–20; Reuchlin: *Briefwechsel* (wie Anm. 17), Bd. 3, Nr. 238, Z. 95–97, S. 44f. (an Caspar Wirt); Nr. 239, Z. 22–24, S. 52 (an Jakob Questenberg).

ihnen verurteilten. Wenn Innozenz VIII. in seiner ersten gegen Picos Thesen gerichteten Bulle beklagte, diese gebrauche ein neues, ungewohntes Vokabular, und die Neuartigkeit seiner Begriffe verdächtig fand,<sup>80</sup> wird deutlich, dass die Inklusion ganz verschiedener Traditionen in eine in ihren Grundzügen neuplatonisch ausgerichtete Theologie für erhebliche Irritationen gesorgt hatte. Dass Pico die christliche Spekulation für das jüdische Glaubenswissen öffnen, diesem sogar eine besondere apologetische Rolle zuweisen wollte, wurde von der Theologenkommission, die seine Thesen zu prüfen hatte, nicht unwidersprochen hingenommen. Zwar finden sich unter den inkriminierten Thesen besonders solche, die zu den klassischen Streitpunkten christlicher Dogmatik wie der Eucharistie, der Seelenlehre und der Bilderverehrung zu zählen sind, doch auch eine These, die die Hoffnungen bündelte, die Pico auf die Kabbala und die natürliche Magie richtete, wurde verurteilt: *Es gibt keine Wissenschaft, die uns in Bezug auf die Göttlichkeit größere Gewissheit verschafft als Magie und Kabbala.*<sup>81</sup> Schon quantitativ spielte die Kabbala mit insgesamt 118 unter den 900 Disputationsthesen eine prominente Rolle; argumentativ waren diese Thesen von besonderer Bedeutung für Picos Projekt, da in ihnen seine Neuausrichtung allen Wissens gipfelte. Dass die 72 kabbalistischen Thesen gemäß seiner eigenen Meinung den Schluss der Thesenreihe bildeten, verdeutlicht deren zentrale Stellung selbst dem eiligen Leser.<sup>82</sup> Insofern richtete sich die Intervention von Papst und Theologen zwar nicht ausschließlich, aber auch gegen die christliche Kabbala, eine Tatsache, die Reuchlin geflissentlich ignorierte. Pico hatte sich und seine beanstandeten Thesen in einer «Apologia» zu verteidigen gesucht,<sup>83</sup> jedoch damit ebenso wenig Erfolg gehabt wie später Reuchlin mit den Verteidigungen seines Gutachtens. Fluchtartig hatte Pico Rom und Italien verlassen müssen, bevor er 1488 auf Druck Lorenzo de' Medicis nach Florenz zurückkehren konnte. Dass Alexander VI. ihm fünf Jahre später seine Verfehlungen vergab, als Billigung von dessen kabbalistischen Studien zu deuten, entsprang eher Reuchlins Wunsch als einem Streben nach historischer Korrektheit.

Der explizite Verweis auf Pico ist trotz seiner mangelnden Faktentreue in seinem Anspruch, Vorläufer zu finden und darüber Zustimmung zu generieren, symptomatisch für die frühe christliche Kabbala. Nicht zuletzt durch wechselseitige Bezugnahmen und personale Kontakte formierte sich als Konstellation, innerhalb derer Bücher, Informationen und Konzepte verteilt wurden. Paulus Ricius hatte während seines Studiums in Pavia Gianfrancesco Pico della Mirandola, den Neffen Giovanni Picos, kennengelernt, der 1496 postum dessen Werke herausgab.<sup>84</sup> Obwohl Gianfrancesco

**80** LÉON DOREZ und LOUIS THUASNE: *Pico de la Mirandole en France*. Paris 1897, ND Genf 1976, S. 114–117, hier S. 116.

**81** Pico: *Syncretism* (wie Anm. 63), Concl. II.9.9, S. 496: *Nulla est scientia quae nos magis certificet de divinitate Christi: quam magia et cabala.*

**82** Pico: *Syncretism* (wie Anm. 63), Concl. II.11.1–72, S. 518–552.

**83** Pico: *Apologia* (wie Anm. 53).

**84** TILG: Ricius (wie Anm. 6), S. 566f.

selbst den kabbalistischen Spekulationen seines Onkels, dessen Interesse an der alten jüdischen Weisheit wie dem konkordistischen Projekt, die verschiedensten philosophischen und theologischen Traditionen zu versöhnen, mehr als distanziert gegenüberstand,<sup>85</sup> konnte er eine Quelle sein, um mehr über Giovanni Picos Studien zu erfahren. Dass sich ein Gleichklang der spekulativen Interessen in Situationen drohender Zensur bewähren konnte, erfuhr Reuchlin während des römischen Prozesses gegen den «Augenspiegel», als der Augustinergeneral Egidio da Viterbo ihn offen unterstützte. Brieflich gab er sich überzeugt, Reuchlin habe mit seinem Gutachten gleichermaßen Gesetz und Kirche gerettet.<sup>86</sup> Auch Kardinal Domenico Grimani erwies sich als Reuchlin gewogen, weshalb dessen Prokurator Caspar Wirt erfolgreich darauf drängte, dass der Kardinal zu einem Richter im römischen Prozess um den «Augenspiegel» benannt wurde.<sup>87</sup> Nur bedingt konnte sich der Franziskaner Georgius Benignus (Juraj Dragišić), Titularbischof von Nazareth, für die Kabbala begeistern, sehr wohl jedoch für den Neuplatonismus Ficinos und Picos, die er als Angehöriger des Gelehrtenkreises um Lorenzo de' Medici persönlich kennengelernt hatte. Die Angriffe, die von Seiten dominikanischer Theologen – und damit von den Lieblingsgegnern eines aufrechten Franziskaners – gegen Reuchlin und seine Hinwendung zum jüdischen Wissen geführt wurden, deutete er in einem als Verteidigungsschrift angelegten Dialog als mutwillige Ablehnung eines Wissensschatzes, in dem sich neben Falschem auch Wahrheiten verbargen, die zur Befestigung des Glaubens gegen jüdische und heidnische Kritiker von großem Nutzen sein konnten.<sup>88</sup> Dafür, dass sich die christliche Kabbala im Gefüge der Diskurse etablieren konnte, waren, wie das Beispiel des Benignus zeigt, auch solche Gelehrte wichtig, die den neuen Lehren nicht vorbehaltlos folgten, jedoch in verwandten diskursiven Formationen operierten. Eine partielle Interessenüberschneidung darin, das vermeintlich uralte jüdische Wissen zu bergen, um eine Erneuerung von Wissenschaft und Religion ins Werk zu setzen, konnte zur Ausbildung von Allianzen führen, in der Angriffe gegen die Person des Gesinnungsgenossen als Angriffe auf die geteilten Überzeugungen abgewehrt

**85** CHARLES B. SCHMITT: Gianfrancesco Pico's Attitude Toward his Uncle. In: *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'umanesimo*. Convegno internazionale (Mirandola, 15–18 Settembre 1963). Bd. 2. Florenz 1965, S. 305–313.

**86** Reuchlin: Briefwechsel (wie Anm. 17), Bd. 3, Nr. 300, Z. 29–32, S. 381: *Denique in hoc iudicio tuo, ubi hac aestate periculoso aestu laboravimus, non te, sed legem, non Thalmud, sed ecclesiam, non Reuchlin per nos, sed nos per Reuchlin servatos et defensos intelligimus.*

**87** Acta Judicorum inter F. Iacobum Hochstraeten Inquisitorem Coloniensium et Johannem Reuchlin. LL. Doc. Ex Registro publico, autentico et sigillato. Hagenau: Anshelm 1518 (VD 16 A 150), fol. f8v.

**88** Georgius Benignus: An Iudaeorum libri, quos Thalmud appellant, sint potius supprimendi, quam tenendi & conseruandi. Dialogus. In: ELISABETH VON ERDMAN-PANDŽIĆ und BASILIUS PANDŽIĆ: Juraj Dragišić und Johannes Reuchlin. Bamberg 1989, fol. d3r: *Dixi igitur, quod aequè bene, immo efficacius contra eos arguere possumus ex illorum libris, quam ex biblia, quia illam sine suo doctore non accipiunt. [...] Nulla enim probatio est efficacior, quam aduersarij propria confessio, et quam ex concessis ab aduersario inferri contrarium, seu contradictorium suae opinionis.*

wurden, so dass die personale und die inhaltliche Ebene in Auseinandersetzungen tendenziell austauschbar wurden.

Der bereits erwähnte Petrus Galatinus machte sich Mitte der 1510er Jahre auf Initiative zweier Reuchlin wohlgesonnener Kardinäle daran, dessen kabbalistische Studien zu verteidigen. Die von Reuchlin und seinen Unterstützern herbeigesehnte<sup>89</sup> Verteidigungsschrift «De arcanis catholicae veritatis» konnte bei ihrem Erscheinen im Jahre 1518 allerdings die hohen Erwartungen nicht erfüllen. Schon im Herbst 1517 hatte Reuchlins Vertrauter Michael Hummelberger aus Rom von unliebsamen Verzögerungen bei der Fertigstellung berichten müssen. Schlimmer noch war das Gerücht, Galatinus habe seine Geschosse vielfach von anderen übernommen.<sup>90</sup> Wie sich angesichts der oben erwähnten Übernahmen aus Paulus de Heredia bereits angedeutet hatte, war Galatinus' umfangreiches Werk, bezogen auf die gebotenen Inhalte und Argumente, tatsächlich nicht so originell, wie es vorgab. Vielmehr hatte sich der Franziskaner mehr als großzügig bei einigen mittelalterlichen apologetischen Autoren bedient, deren Wissen er für die neuen Diskussionslinien funktionalisierte.<sup>91</sup> Besonders eifrig benutzte er den antijüdischen Traktat «Pugio fidei» des spanischen Dominikaners Raimundus Martini aus den 1270er Jahren. Martinis Werk darf zu den Schriften gezählt werden, die von besonderer Bedeutung dafür waren, rabbinische Traditionen christlichen Gelehrten zu erschließen und so deren Reichweite erheblich zu erweitern. Martini war daran gelegen, Juden und Muslimen die Überlegenheit der christlichen Lehren zu erweisen, indem er sie anleitete, wie sie deren Wahrheiten mithilfe eines vernunftgeleiteten Verständnisses ihrer eigenen Schriften erkennen könnten. Dazu zitierte er fleißig aus Talmud, Midrasch, zahlreichen weiteren rabbinischen Texten sowie dem Koran. Die christlichen Leser, davon war Martini überzeugt, konnten ebenfalls aus diesen Wissensbeständen lernen, wenn sie sie auf verborgene Wahrheiten durchforsteten. Wie man den Edelstein nicht verachten dürfe, der im Kopf eines Drachen oder einer Kröte gefunden werde, so fänden sich in der jüdischen Tradition Wahrheiten, welche nutzbringend wie der Honig der Bienen seien, da sie die Lehren der Propheten und der Kirchenväter bestätigten.<sup>92</sup> Galatinus hatte sich nun

**89** Galatinus berichtet in einem Brief an Reuchlin, er sei nicht nur von diesem selbst, sondern auch von dessen römischen Prokuratoren und Unterstützern nachdrücklich aufgefordert worden, etwas zu dessen Verteidigung zu schreiben; Reuchlin: Briefwechsel (wie Anm. 17), Bd. 3, Nr. 259, Z. 20–34, S. 211f.; vgl. auch Reuchlins begeisterte Antwort ebd., Nr. 270, S. 221–223; Peter Eberbach wurde von Reuchlin mitgeteilt, die Schrift des Franziskaners werde von allen Gelehrten sehnsüchtig erwartet; ebd., Nr. 274, Z. 2–4, S. 255.

**90** Reuchlin: Briefwechsel (wie Anm. 17), Bd. 3, Nr. 308, Z. 23, S. 417: *Audio istius tela non ex propria venire pharetra.*

**91** GIUSEPPE VELTRI: *Il lector prudens* e la Biblioteca della Sapienza antica. Pietro Colonna Galatino, Amato Lusitano e Azaria de' Rossi. In: *Hebraica Hereditas*. Festschrift Cesare Colafemina. Hg. von GIANCARLO LACERANZA. Neapel 2005, S. 369–386, hier S. 370f.

**92** Raymund Martini: *Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos, cum observationibus Josephi de Voisin*. Hg. von JOHANN BENEDICT CARPZOV. Leipzig 1687, ND 1967, S. 3: *Hic ergo ista talia non erunt respuenda, qvanqvam apud tam perfidos sint ambo rejecta, ut nullus sani capitis respuit, eo qvoad apud*

bei der Wahrheitssuche von Martini anregen lassen, suchte jedoch, anders als Reuchlin und Martini selbst, diese nicht in den jüdischen Schriften, sondern, gleichsam unter Vermeidung gefährvoller Umwege zu Drachen und Kröten, direkt auf christlichem Grund, nämlich bei Martini und Paulus de Heredia. Auch setzte er seine Funde nicht so ein, wie Reuchlin und seine Unterstützer gehofft hatten. Denn seine Haltung zu dessen christlicher Kabbala war ambivalent, trotz der prononciert vorgetragenen Absicht, diese zu verteidigen zu wollen.<sup>93</sup> Reuchlin/Capnion tritt ebenso wie sein Gegenspieler, der Kölner Theologe und Inquisitor Jakob Hoogstraeten, als Dialogfigur auf, die Hauptrolle hatte Galatinus jedoch für sich selbst reserviert. Obschon selbst mit der Kabbala eher oberflächlich vertraut, inszenierte er sich doch als deren wortreich-gelehrter Verteidiger, wohingegen Reuchlin/Capnion zum Stichwortgeber degradiert wurde. Dessen Beiträge erschöpften sich zumeist darin, den Ausführungen des Galatinus begeistert zuzustimmen und zu betonen, wie hilfreich sie seien, um die Treulosigkeit der Juden zu erweisen und diese endlich zum wahren Glauben zu führen.<sup>94</sup> Eine vertiefte Auseinandersetzung mit Reuchlins Lehren blieb aus. Galatinus war nämlich vor allem daran gelegen, seine eigenen eschatologischen Spekulationen abzusichern, die er durch die Angriffe auf vergleichbare spekulative Methoden wie die christliche Kabbala gefährdet sah.<sup>95</sup> Dass Reuchlins Gegner Dominikaner und damit die liebsten Antagonisten der Franziskaner waren, dürfte ihn zusätzlich bei der Abfassung seines Riesenwerkes angespornt haben. Das Ergebnis bleibt gleichwohl paradox: Das Interesse an spekulativen Methoden und gemeinsame Frontstellungen zwischen Gelehrtengruppen brachte Galatinus dazu, mit «De arcanis» die Reichweite von Reuchlins Ideen zu verteidigen, ohne dass er diese in tieferer Weise rezipiert hätte.

---

*tales inveniatur, Legem et Prophetas. Lapidem enim pretiosum prudens nequuaquam despicit, licet inventus fuerit in draconis capite, vel bufonis. Mel quoque sputum est apum, et aliquid forsitan aliud minus dignum, habentium quidem venenosum aculeum; non tamen reputandus erit insipiens, qui illud in suos suorumque usus convertere noverit peritiles; dummodo nocumentum aculei sciverit devitare. Non ergo respiciamus traditiones ejusmodi, sed potius amplectamur, tum propter ea quae dicta sunt, tum et quod nihil tam validum ad confutandam Judaeorum impudentiam reperitur, nihil ad eorum convincendam nequitiam tam efficax invenitur.*

**93** Galatinus: *De arcanis catholice veritatis* (wie Anm. 50), fol. 2r–v.

**94** Es seien hier nur wenige Beispiele angeführt. Galatinus: *De arcanis catholice veritatis* (wie Anm. 50), fol. 130v: *Optime mi Galatine Rabbi Selomonis peruersam expositionem, cui caeteri Iudeorum recentiores maxime adherent: per antiquorum suorum scripturas refellendo, eius errores detexisti. Sed quia Rabbi quoque Leui expositio non minoris apud eos est autoritatis. Eam ob rem ut magis adhuc ipsorum perfida caecitas omnibus pateat: hanc etiam te confutare opus est.* Ebd., fol. 147r: *Iudei nostri temporis quoniam per hanc prophetiam fateri ueritatem maxime coguntur. Ideo ut ueritatem ipsam effugiant: uerum ipsius prophetie intellectum multis cauillationibus peruertere nituntur. Quare uellem falsas eorum obiectiones ueridicis (ut soles) responsionibus refelleres.* Ebd., fol. 241r–v: *Et si in precedentibus satis abunde ostenderis: Messiam Deum et hominem/ ac Deum ipsum tormenta plurima subiturum fuisse. Vt tunc magis magisque iudaica perfidia conuincatur: deberes adhuc expressius Deum ipsum percussionibus/ opprobriis/ ac etiam morte pro humani generis salute/ afficiendum fuisse: per eorum scripturas probare.*

**95** SCHMIDT-BIGGEMANN: *Kabbala* (wie Anm. 4), Bd. 1, S. 317f.

Ähnlich paradoxal gestaltete sich das Verhältnis zwischen Reuchlin und Paulus Ricius. Eindeutigkeit stellte sich erst nach dem Tod Reuchlins her: 1523 trat Ricius in seiner Schrift «In allegorizantium dogma oratio» entschieden Jakob Hoogstraetens «Destructio Cabale» entgegen, mit der dieser der christlichen Kabbala bestritten hatte, gesichertes Wissen bereitstellen zu können, ja überhaupt eine verlässliche Erkenntnismethode darzustellen.<sup>96</sup> Besonders Hoogstraetens Vorwurf, die kabbalistische und die konventionelle Bibelexegese stünden in einem unvereinbaren Gegensatz, musste er als Generalangriff auf jedes kabbalistische Projekt begreifen. Den expliziten Angriff auf Reuchlin sah Ricius als impliziten Angriff auf seine eigenen Lehren, den es zurückzuschlagen galt. Seine Schrift ist daher als Verteidigung der christlichen Kabbala insgesamt konzipiert. Da die kabbalistische Methode weder von der Sinneserkenntnis noch von der fehlbaren natürlichen Vernunft abhängig sei, sondern ihre Prinzipien und Erkenntnisweisen der intellektualen Welt verdanke, verfügten ihre Aussagen über einen besonderen Gewissheitsgrad.<sup>97</sup> Nur die Kabbala erlaube eine Bibelexegese, die tatsächlich zum verborgenen geistlichen Sinn vorzudringen vermöge, und bilde daher das ideale Mittel zur deutlichen Erkenntnis der Wahrheit.<sup>98</sup> Diese Allianz der christlichen Kabbalisten gegen den gemeinsamen Feind war jedoch keinesfalls so selbstverständlich, wie sie sich aus der Perspektive des Jahres 1523 gestaltete. Erst die Tatsache, dass personaler und inhaltlicher Antagonismus zur Deckung gekommen waren, hatte Ricius motiviert, sich entschieden in einen Konflikt zu stürzen, der eigentlich mit der am 23. Juni 1520 ergangenen päpstlichen Verurteilung des «Augenspiegels» beendet war.

Sieben Jahre vor der Veröffentlichung von «In allegorizantium dogma oratio» hatte sich Girolamo Ricci, der Sohn des Paulus Ricius, beeilt, dessen Gikatilla-Übersetzung an Reuchlin zu senden – ohne dass dieser allerdings erkennbar davon Gebrauch gemacht hätte.<sup>99</sup> Dieses Desinteresse war symptomatisch für das Verhältnis der beiden Gelehrten, denn Reuchlin und Ricius entwickelten ihre kabbalistischen Projekte weitgehend nebeneinander, ohne persönlichen Austausch zu suchen oder auch nur die Schriften des anderen intensiver zu studieren. Bei allen charakterlichen und intellektuellen Unterschieden hätte es in den 1510er Jahren nahegelegen, sich wechselseitig zu unterstützen, als sich Reuchlin wegen seines Gutachtens zum jüdischen Schrifttum in eine publizistische Kontroverse verstrickt sah, die rasch ein europäisches Ausmaß annahm. Doch Ricius hielt sich lange Zeit zurück. Für den bedräng-

<sup>96</sup> Paulus Ricius: *Apologetica, et spiritali eruditione plena, ad pontificem Maximum in allegorizantium dogma, oratio*. Nürnberg: Peipus 1523 (VD 16 R 2308); dazu ROLING: *Naturphilosophie* (wie Anm. 6), S. 362–371.

<sup>97</sup> Ricius: *In allegorizantium dogma oratio* (wie Anm. 96), fol. a3v–a4r; a5r; ähnlich ders.: *Sal foederis* (wie Anm. 39), fol. 7r–8r; 13v.

<sup>98</sup> Ricius: *In allegorizantium dogma oratio* (wie Anm. 96), fol. a4v–a5r.

<sup>99</sup> Reuchlin: *Briefwechsel* (wie Anm. 17), Bd. 3, Nr. 288, Z. 15f., S. 299. Für «*De arte cabalistica*» gebrauchte Reuchlin nicht die Übersetzung des Ricius, sondern fertigte eigene Übertragungen an; ebd., S. 302, Anm. 5.

ten Gelehrten wäre seine Unterstützung zweifellos von großem Wert gewesen, besaß der Mediziner doch die Gunst Kaiser Maximilians, dessen Leibarzt er ab 1516 war. Verhinderte Reuchlins häufig artikuliert Skepsis gegen Konvertiten eine Annäherung? Oder wollte Ricius sein eigenes Projekt nicht gefährden, indem er es in die Nähe des angefochtenen Kollegen rückte? Waren die intellektuellen Ausgangspunkte – bei Reuchlin humanistische Sprachstudien, bei Ricius der Aristotelismus der norditalienischen Universitäten – doch zu verschieden, um Gemeinsames im Ähnlichen zu erkennen? Wir wissen es nicht. Immerhin deutet das beredete Schweigen darauf hin, dass die Zirkulation der Ideen auch dort behindert werden kann, wo dem nachgeborenen Beobachter eine Nähe der Überzeugungen und Weltanschauungen einen intellektuellen Austausch nahegelegt hätte.

## 4 Gründe einer Attraktion

Das bisher Gesagte erläutert nicht, warum das kabbalistische Wissen seit dem Ende des 15. Jahrhunderts eine so große Anziehungskraft auf christliche Autoren ausübte. Als sich die christliche Kabbala zu formieren begann, war der Gedanke, in der jüdischen Tradition nach Bestätigungen des christlichen Glaubens zu suchen, bereits seit Jahrhunderten Kernbestand der antijüdischen christlichen Apologetik. Insbesondere Reuchlin stellte in seinem Gutachten und seinen Verteidigungsschriften diese Traditionslinie immer wieder heraus, die in seinen Augen durch die Aufforderung Jesu, die Schriften der Rabbiner zu studieren, legitimiert war (Joh 5,39).<sup>100</sup> Bereits Paulus von Burgos hatte diese Worte in seinem Dialog «Scrutinium scripturarum» als Rechtfertigung dafür eingesetzt, jüdische Schriften zu studieren.<sup>101</sup> Die Schrift des gelehrten Konvertiten legitimierte nicht allein insofern Reuchlins Unterfangen in seinen Grundzügen, als sie einer hermeneutischen Maxime folgte, nach der sich die exegetische Tradition der Juden mit der christlichen Lesart des Alten Testaments decke. Obendrein stellte sie selbst eine wichtige, dank zahlreicher Übernahmen aus rabbinischen und kabbalistischen Schriften weitgehend zuverlässige Informationsquelle dar, darunter besonders prominent der «Sefer ha-Bahir».

Das Anliegen der christlichen Kabbala, bei den Juden nach Wahrheiten zu suchen, um die Wahrheiten des eigenen Glaubens zu erhellen und nach außen zu verteidigen, konnte sich mithin als Fortsetzung der antijüdischen Apologetik mit anderen Mitteln darstellen. Diese bildete insofern einen wichtigen diskursiven Ermöglichungsgrund für jene. Die dem Florentiner Neuplatonismus teure Figur der *prisca sapientia* ist ein weiterer Faktor, der die christliche Kabbala in ihrer Suche nach dem uralten und

<sup>100</sup> In seinem Gutachten hatte er diese Stelle zu *mein grundfeste diß ratschlags* erklärt; Reuchlin: Augenspiegel (wie Anm. 78), S. 38,24.

<sup>101</sup> Paulus von Burgos: *Scrutinium scripturarum*. [Straßburg: Mentelin ca. 1474] (GW M 29974), fol. 1r.

darum besonders gewissen Wissen ermöglichte.<sup>102</sup> Mit dem Neuplatonismus, wie er besonders prominent von Marsilio Ficino vertreten wurde, verband die christliche Kabbala schließlich die Diagnose einer gravierenden Unzulänglichkeit der zeitgenössisch getriebenen Wissenschaften – und zugleich das Versprechen, diese zu überwinden. Diese beiden Faktoren, Krisendiagnostik und Zukunftsversprechen, sind die im engeren Sinne ideengeschichtlichen Gründe, warum sich die christliche Kabbala um 1500 als Konstellation ausbildete. Die christlichen Kabbalisten begaben sich erstens auf die Suche nach gewissen Erkenntnisformen, die als Antwort auf eine selbst diagnostizierte epistemische Krise verstanden wurden; zweitens auf eine Suche nach einer Alternative zu Scholastik und Humanismus, die nicht länger auf die Universitäten als die Wissenschaft tragenden Organisationen angewiesen war. Das zersplitterte gelehrte Feld mit seiner Vielzahl an Disziplinen, personalen und sozialen Akteuren und Weisen der Welterklärung sollte zurück zur als heilsam bewerteten ursprünglichen Einheit geführt werden. Dass die frühen Propagandisten der christlichen Kabbala keine Universitätslehrer waren, sondern als Jurist, Mediziner oder vermöglicher ‚Privatgelehrter‘ wirkten, war demnach kein Zufall, sondern hatte Methode: Die Kabbalisten hatten die Organisationen und die herrschenden Wissenschaften kennengelernt und nicht für gut befunden. Nun sollte die Ordnung des Wissens rekonfiguriert werden, indem man Hilfe von außen suchte – beim Wissen der Juden.

Zunächst jedoch zum ersten Punkt: Reuchlin legt seine beiden kabbalistischen Hauptwerke als Dialoge an, in denen zwei nach gewisser Erkenntnis strebende Philosophen auf Kabbalisten, im einen Fall Capnion, im anderen Fall den Juden Simon, treffen, um von ihnen sukzessive zur Einsicht in die Vergeblichkeit ihrer bisherigen Erkenntnisbemühungen und in einem zweiten Schritt zur christlichen Kabbala als Antwort auf dieses Problem geführt zu werden. Die Dialogfiguren repräsentieren verschiedene philosophische Ansätze, die sich durchweg als unzureichend erweisen: In «De verbo mirifico» treten mit Sidonius ein von Lukrez geprägter, aber undogmatischer Epikureer – womit in diesem Fall ein eher schlicht daherkommender Materialismus gemeint ist – und mit Baruchias ein Vertreter eines aristotelischen Wissenschaftsverständnisses auf. Sidonius glaubt, gewisse Erkenntnis müsse von den Sinnen ausgehen, und präferiert daher die Naturwissenschaft gegenüber der Moralphilosophie und Metaphysik,<sup>103</sup> wohingegen Baruchias erkennt, dass sichere Erkenntnis nie der Sinneswahrnehmung entspringen könne, da es stabiles und dauerhaftes Wissen von veränderlichen Dingen nicht geben könne.<sup>104</sup> Während Sidonius einem naiven Erkenntnisoptimismus folgt, der sich jedoch rasch als trügerisch erweist, versteht Baruchias, dass die Vielfalt der philosophischen Meinungen auf die Begrenztheit

**102** STEFAN RHEIN: Der jüdische Anfang. Zu Reuchlins Archäologie der Wissenschaften. In: Reuchlin und die Juden. Hgg. von ARNO HERZIG und JULIUS H. SCHOEPS. Sigmaringen 1993 (Pforzheimer Reuchlinschriften. Band 3), S. 163–174.

**103** Reuchlin: De verbo mirifico (wie Anm. 53), S. 26,12–36,20.

**104** Reuchlin: De verbo mirifico (wie Anm. 53), S. 44,12–46,16.

der menschlichen Vernunft hindeutet. Nur aus göttlicher Belehrung könne Gewissheit entstehen. Als Jude kennt Baruchias die Kabbala als Antwort, da es sich um eine Überlieferung von Weisheit handele, die über Generationen weitergegeben worden sei.<sup>105</sup> Dem Christen Capnion wird es im weiteren Verlauf des Dialogs zufallen, diese so auszudeuten, dass sie mit den christlichen Glaubenslehren übereinstimmt und sich damit tatsächlich als wahr erweist. «De arte cabalistica» inszeniert den gleichen Erkenntnisweg mit verändertem Personal. Nun sind es die Philosophen Philolaus und Marranus, deren Erkenntnisstreben kabbalistischer Hilfestellung bedarf. Philolaus wird als Pythagoreer vorgestellt, der jedoch eher an der Oberfläche des von Reuchlin ebenso wie von Pico hoch eingeschätzten Pythagoreismus verbleibt. Marranus ist ein Eklektiker, der die arabischen Philosophen bevorzugt, aber offen zu erkennen gibt, von ihnen nicht ans Ziel geführt worden zu sein. Die Lösung des epistemischen Problems entwickeln Capnion und Simon auf ähnliche Weise, wenn auch die stark angewachsenen kabbalistischen Erkenntnisse des Verfassers dazu führen, dass Simons Antwort in «De arte cabalistica» deutlich komplexer ausfällt als die seines christlichen Kollegen in «De verbo mirifico». Beide folgen letztlich der Argumentationsstruktur, die Pico bereits in der «Oratio» und den 900 Thesen entwickelt hatte: Die Wirklichkeit ist zweigeteilt in eine sublunare und eine supralunare Welt. Dem entspricht eine Differenz von materieller und geistiger Welt.<sup>106</sup> Nur die Verbindung zu dieser erlaubt es dem Menschen, verlässliches Wissen zu erhalten, wohingegen ein Verhaftetsein am Materiellen beziehungsweise ein Sichverlassen auf die Sinneserkenntnis notwendig zu epistemischer Ungewissheit und moralischer Degeneration führt.<sup>107</sup>

Die Kabbala wird von Pico, Reuchlin und Riccius als direkter Ausfluss göttlicher Offenbarung gesehen. Sie ist, wie die christlichen Kabbalisten immer wieder erklären, etwas, das die Menschen von Gott empfangen haben und das daher einen vorzüglichen Weg zurück zu ihrem Ursprung gestattet.<sup>108</sup> Gelingen kann dies, weil sie zum wahren Verständnis der Bibel und des Schöpfungswerkes Gottes anleite. Gott kann, so zeigt sich der gelernte Aristoteliker Riccius überzeugt, aus seinen Werken erkannt werden, da sie Zeugnis von ihrer Ursache ablegen.<sup>109</sup> Der Mensch vermöge

**105** Reuchlin: *De verbo mirifico* (wie Anm. 53), S. 66,11–16: *At vero de quibuslibet sensibilibus constantem, puram et infallibilem scientiam homini negavero, nisi non humana disciplina, sed divina traditione iugiter ab uno et item ab altero fuerit recepta, quam nos Hebraei Cabalam appellamus, id est receptionem.*

**106** Reuchlin: *De verbo mirifico* (wie Anm. 53), S. 84,6–20; ders.: *De arte cabalistica* (wie Anm. 29), S. 120,36–122,14.

**107** Pico: *Oratio* (wie Anm. 54), S. 116–118.

**108** Pico: *Apologia* (wie Anm. 53), S. 180: *Sed praeter has litteras tradita sunt eis eloquia Dei, de quibus merito gloriantur, quae nihil aliud sunt quae quod apud Hebraeos dicitur cabala, id est verus legis sensus ab ore Dei acceptus. Unde et apud Hebraeos quandoque vocatur בעל פה חידה quod idem est quod ‚lex de ore nata‘, quae propter illam successivam receptionem deinde dicta fuit cabala.* Reuchlin: *De arte cabalistica* (wie Anm. 29), S. 70,29–31: *Est enim cabala divinae revelationis ad salutiferam dei et formarum separatarum contemplationem traditae symbolica receptio.*

**109** Riccius: *Ysagogae* (wie Anm. 39), fol. 12r.

daher aus seinen Wirkungen auf Gott rückzuschließen, allerdings nur, wenn er über das richtige Werkzeug für diese Operation verfügt, die mit den Mitteln der Vernunft allein nicht ausgeführt werden kann. Die Kabbala, so definiert Ricius, sei das Vermögen, welches zur Erkenntnis des Göttlichen und Menschlichen durch das Gesetz Mose im allegorischen Sinn führe. Denn es gebe fünfzig Tore der Klugheit (*prudentia*) in der Schrift, die Moses sämtlich gekannt und im Gesetz deutlich oder zeichenhaft dargelegt habe.<sup>110</sup> Das Gesetz sei nicht selbsterklärend. Die talmudistische Auslegung habe sich als nicht hinreichend dafür erwiesen, die verborgenen Sinnschichten herauszuarbeiten. Daher sei ein zweiter Überlieferungsstrang nötig gewesen, der jenes erhelle: die jüdische Kabbalistik.<sup>111</sup> Bereits Pico hatte in der letzten seiner kabbalistischen Thesen postuliert, dass die Kabbala lehre, im Buch des Gesetzes zu lesen.<sup>112</sup> Ricius war mit dem Italiener diesbezüglich vollkommen einig: Allein die Kabbala ermögliche, die wahre Natur des Glaubens zu erkennen. Das hebräische Wort *emunah* bezeichne nämlich *stabilitas* und damit den spezifischen Gewissheitsstatus, der Ricius zufolge dem Glaubenswissen im Unterschied zum Wissen der natürlichen Vernunft eignet.<sup>113</sup> Dass die Sefirotlehre herangezogen wird, um den epistemischen Status der Kabbala zu bestimmen, demonstriert, dass es der Selbstreferenz dieses interpretativen Werkzeuges bedarf, um seine wahre Leistungsfähigkeit erkennen zu können.

Ihre Gehalte und ihre hermeneutischen Techniken sind nicht der menschlichen, stets fehlbaren Vernunft entsprungen. Vielmehr ist ihre Richtigkeit und Verlässlichkeit aus Sicht der christlichen Kabbalisten garantiert, weil sie göttlich mitgeteilt worden sind und weil sie der ontologischen Struktur der Wirklichkeit entsprechen. Die kabbalistische Erkenntnis basiert nämlich auf der fundamentalen Einsicht in die ontologische Zweiteilung der Wirklichkeit, welche aufgrund dieser Einsicht epistemisch überwunden werden kann. Weil die kabbalistischen Erkenntnisstufen der neuplatonisch gedachten Hierarchie der Entitäten entsprechen, besitzen sie durchweg ein ontologisches Fundament und sind somit nicht kontingent, sondern notwendig. Wer ihnen folgt, wird sukzessive ins Reich des Intellektualen geleitet, wobei er alles Materielle hinter sich lässt. Lässt sich die Vernunft vom Geist regieren, der bei Pico und Ricius averroistisch als überindividuelle Einheit gedacht wird, die den Verstand der einzelnen Menschen informiert, und neuplatonisch als Zwischeninstanz konzipiert wird, die zwischen der englischen Welt und der menschlichen vermittelt, dann ist es ihr schließlich möglich, zu Gott aufzusteigen, wo alle Gegensätze in eins zusammenfallen.<sup>114</sup> Dieser Dualismus spiegelt sich in der Bibel, deren Literalsinn die ima-

**110** Ricius: *Ysagogae* (wie Anm. 39), fol. 8r.

**111** Ricius: *Ysagogae* (wie Anm. 39), fol. 9r–10v.

**112** Pico: *Syncretism* (wie Anm. 63), Concl. II.11.72, S. 552: *Sicut vera astrologia docet nos legere in libro dei: ita Cabala docet nos legere in libro legis.*

**113** Ricius: *Sal foederis* (wie Anm. 39), fol. 11v; vgl. ROLING: *Naturphilosophie* (wie Anm. 6), S. 130–136; 146–155.

**114** Reuchlin: *De arte cabalistica* (wie Anm. 29), S. 54,1–18; 158,38–160,36; 362,34–366,4; Pico: *Oratio* (wie Anm. 54), S. 106; Paulus Ricius: *De scientiarum subiectis*. Mailand 1511, fol. 3v–5r.

ginativ-materiale Manifestation der Wahrheit, deren idealer Sinn deren intelligible Erscheinungsform darstellt.<sup>115</sup> Der Aufstieg in der Erkenntnisordnung vollzieht sich, bibelhermeneutisch gesehen, als Überstieg vom literalen zum idealen Sinn. Ermöglicht wird er durch die kabbalistischen Techniken, verborgene Sinnschichten des Bibeltextes als göttlich gegebene Kabbala freizulegen. Die geheimen Gottesnamen ebenso wie die verborgenen Hinweise auf Christus als Messias bilden den Kern dieser verhüllten Sinnschichten, die nur der Kabbalist ans Licht bringen kann. Auf diese Weise bilden Seinsordnung, Erkenntnisordnung und Schrift interdependente Sinn-ebenen, die alle auf Gott als Schöpfer und Christus als Messias verweisen. Aufgrund seiner ontisch-epistemischen Mittelstellung als Mikrokosmos, in dem Irdisch-Materielles und Intellektuales zusammentreffen und der damit die große Ordnung ebenso spiegelt, wie er als Nachschöpfer den Schöpfergott imitiert, vermag der Mensch es durch seinen Geist, sich in den aufeinander bezogenen Ordnungen zu bewegen und – gelangt er aufgrund der kabbalistischen Einsichten zum Göttlichen – diese mit ihrem Ursprung zusammenzuschließen.<sup>116</sup>

Aus der Zersplittertheit der Welt und ihrer Wissensbestände kann durch diese Rückführung des Geistes eine allumfassende Einheit werden, die immer schon da war. Denn das kabbalistische Wissen ist uralte. Pico baute die Vorstellung der *prisca sapientia* dergestalt um, dass die Kabbala als Urwissen erschien, das sich wie ein zunächst mündlich fortgesponnener, dann schriftlich weitergezogener Faden durch die menschliche Geistesgeschichte zieht, die insgesamt als Verfallsgeschichte gedacht wird. Daher gilt: je älter das Wissen, desto besser. Ägypter, Chaldäer, Orpheus, Zoroaster und Pythagoreer stehen dem kabbalistischen Urwissen nahe, wohingegen Griechen, Araber, Scholastiker und die Denker der eigenen Zeit sich von den Ursprüngen immer weiter entfernen. Die Kirchenväter markieren den Punkt, an dem die Moses anvertraute Geheimoffenbarung zum letzten Mal einigermaßen verlässlich anzutreffen ist, bevor sie durch menschliche Zutaten immer weiter verunkelt wird.<sup>117</sup> Dem Reiz dieser Niedergangs-Geschichte, die das eigene Wirken als dessen Revision aufwertete, konnte sich Reuchlin nicht entziehen. Er verortete das reine Wissen bei den Hebräern: Sie tranken aus der Quelle, wohingegen die Griechen aus den Flüssen, die Lateiner aus dem Sumpf ihren Durst stillten.<sup>118</sup>

Das Selbstverständnis der christlichen Kabbalisten drückt sich häufig in solchen Metaphern der Klarheit, des Lichts, der Quelle aus, mit denen das kabbalistische Wissen als Heilmittel gegen eine aktuell herrschende Verdunkelung der Wahrheit

<sup>115</sup> Ricius: *Ysagogae* (wie Anm. 39), fol. 12v–13r.

<sup>116</sup> Pico: *Oratio* (wie Anm. 54), S. 112–116; Ricius: *Ysagogae* (wie Anm. 39), fol. 14r.

<sup>117</sup> Pico: *Oratio* (wie Anm. 54), S. 154–162.

<sup>118</sup> Reuchlin: Briefwechsel (wie Anm. 17), Bd. 2, Nr. 192, Z. 69f., S. 250: *Nos igitur Latini paludem bibimus, Graeci rivus, Iudaei fontes*. Vgl. zur Vorstellung der *prisca sapientia* bei CHARLES ZIKA: Reuchlin und die okkulte Tradition der Renaissance. Sigmaringen 1998 (Pforzheimer Reuchlinschriften. Band 6), S. 140–155.

in Stellung gebracht wird.<sup>119</sup> Ausdruck dieses Dunkels – und damit sind wir beim zweiten Grund für die Attraktion der Kabbala – ist die Fragmentierung des gelehrten Feldes in zahllose Disziplinen mit je eigenen Geltungsansprüchen und Methoden, der Streit der Wege innerhalb der Scholastik, schließlich der humanistisch-scholastische Gegensatz.<sup>120</sup> Das eigene Wissen wird als Überwindung dieser Welt der Differenzen gesehen. Diese wird jedoch nicht einfach ignoriert, sondern als Vorstufe zur wahren Erkenntnis funktionalisiert. Den Ist-Zustand der Gelehrtenwelt zu erkennen, leitet zur Einsicht in die Begrenztheit der Vernunft an, wie Reuchlin in seinen Dialogen und Pico in seinen 900 Thesen und der «Apologia» verdeutlichen. Picos Projekt der *concordantia* aller Denkschulen legitimiert sich aus der Einsicht in die Defizite gelehrten Erkenntnisstrebens, die eine Verbindung zwischen der Vernunft zugänglicher und geoffenbarter Wahrheit verhindert. Holismus ist die Antwort auf dieses Problem: Statt einer Schule, einer Autorität, einer Schrift zu folgen, will er alle kennen, sie einem einheitlichen, epistemologisch wie ontologisch gerechtfertigten Zugriff unterziehen und so der menschlichen Erkenntnis den Weg zum Göttlichen weisen. Ähnlich wie Ficino sieht sich Pico daher als Theologe, der die zeitgenössische, an den Universitäten und den Bettelordensstudien gepflegte scholastische Theologie zu übertreffen und den metaphysisch haltlosen, religiös unergiebigem *studia humanitatis* ein Ziel zu geben bestrebt ist.<sup>121</sup>

Reuchlin und Ricius folgen, bei allen Unterschieden im Detail, der Idee, verschiedene gelehrte Traditionen in einer Wissenschaft zusammenzuführen, die die epistemisch unbefriedigende und in Bezug auf das Seelenheil gefährliche Trennung von Glaubenswissen und Vernunftwissen zu überwinden geeignet ist. Während Reuchlin die Scholastik scharf kritisiert und sich häufig der üblichen humanistischen Polemik gegen die vermeintlich fruchtlose Syllogistik und die selbstgefälligen begrifflichen Haarspaltereien bedient,<sup>122</sup> ist Ricius gewillt, hier Picos konkordistischem Ansatz

---

**119** Ricius: *Sal foederis* (wie Anm. 39), fol. 8r–v: *Quemadmodum igitur omnium redemptor Matheo quinto voluit Non accendunt lucernam et ponunt eam sub modio, sed super candelabrum: vt luceat omnibus qui in domo sunt. Sic et mea lucerna lumine iam accensa sereno: id ipsum non sub latebris et modio sugillatum condam: sed in foribus palam vnicuique lucis compoti imartiar: quatenus et fidem ad cuius amplexum rationalis me transtulit furor: non ideo veram putare videar, quam creditur: sed creditam quia vera: parum namque illi credendum qui nimis credit.* Reuchlin: *De arte cabalistica* (wie Anm. 29), S. 160,37–162,7: *Temporalium igitur curarum gravamine semoto et anilium disputationum sophismatibus contemptis foelix cabalista per cabalam, id est recepti et crediti semitam tenebras erumpit et prosilit in splendorem, quo attingit lumen, et sic a lumine migrat in lucem, et per lucem, quantum humana potest capere natura, illud verum luminare comprehendit sub modo entis, non autem non entis, nisi fiat hoc per omnium abstractionem, quaecunque non sunt principium absolute primum.*

**120** Vgl. dazu JAN-HENDRYK DE BOER: *Die Gelehrtenwelt ordnen. Zur Genese des hegemonialen Humanismus um 1500.* Tübingen 2017 (Spätmittelalter, Humanismus, Renaissance. Band 101).

**121** Dass Ficino und Pico eine neue humanistische Theologie repräsentieren, wurde gezeigt von AMOS EDELHEIT: *Ficino, Pico and Savonarola. The Evolution of Humanist Theology 1461/2–1498.* Leiden/Boston 2008 (The Medieval Mediterranean. Band 78).

**122** Reuchlin: *De arte cabalistica* (wie Anm. 29), S. 74,1–27; 182,24–184,15; 186,31–188,38.

näherstehend, auch den wissenschaftlichen Techniken, die zeitgenössisch an den Universitäten zu lernen waren, einen Platz in seinem Projekt zuzuweisen. Wie Pico Thesen im Anschluss an die scholastischen Theologen und Philosophen formulierte, so zeigt sich auch Ricius an ihnen interessiert. Wie die Lehren des Moses Maimonides mit einer christlichen Vorstellung von Heilsgeschichte in Einklang zu bringen waren, hatte er etwa bei Thomas von Aquin gelernt.<sup>123</sup> Wie Pico die arabische beziehungsweise islamische Philosophie in sein konkordistisches Projekt integrieren wollte, so studierte Ricius neben Averroes und Avicenna verschiedene weitere Texte arabischer Philosophen.

Auch wenn die Kabbala in seinem Denken eine zentrale Rolle spielt, ist Ricius' Werk breiter angelegt als dasjenige Reuchlins und folgt damit konsequenter dem Konzept Picos. Während das aufgrund seines frühen Todes unabgeschlossene Werk des Letztgenannten jedoch durch eine Suchbewegung geprägt ist, die insbesondere in den «Disputationes adversus astrologiam divinatricem» zu einem Abrücken von zentralen Elementen des 1486 entwickelten Projekts führte,<sup>124</sup> ist Ricius ungleich stärker bemüht, seine verschiedenen Schriften und Ansätze systematisch aufeinander zu beziehen.<sup>125</sup> Neben den erwähnten kabbalistischen Texten und Übersetzungen stehen Schriften zur philosophischen Methodenlehre sowie der von Pietro Pomponazzi um eine Vorrede bereicherte Lehrdialog «In Apostolorum symbolum demonstrativus dialogus», der die Geltung der christlichen Lehren philosophisch untermauerte.<sup>126</sup> Der Philosophie kommt hier eine der Kabbala analoge Funktion zu, die Glaubenswahrheiten verständlich zu machen, apologetisch zu rechtfertigen und mit den übrigen Wissensbeständen in einem Wissensganzen zusammenzuführen. Dass seine Werke trotz ihrer unterschiedlichen interpretativen Verfahren zusammenhängen, zeigte Ricius selbst in «De coelesti agricultura» von 1541, wenn er unter Wiedervorlage seiner wichtigsten Schriften diese rück- und zusammenschauend verteidigte. Das Bild des zu bestellenden Ackers nutzt er in der Widmungsvorrede an Karl V., um die argumentativen Strategien seiner Werke als Facetten eines Projekts zu legitimieren. Wie das irdische Feld verschiedene Eigenschaften besitze, die jeweils eigene Anbaumethoden erforderten, so habe er unterschiedliche Verfahren gewählt, um das himmlische

<sup>123</sup> ROLING: Naturphilosophie (wie Anm. 6), S. 180f.

<sup>124</sup> Giovanni Pico della Mirandola: *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*. Hg. von EUGENIO GARIN. 2 Bd.e, Turin 2004; die Frage, inwiefern die «Disputationes» als Neuorientierung seines Denkens zu lesen sind, diskutieren STEPHEN ALAN FARMER: Introduction. In: Pico: Syncretism (wie Anm. 63), S. 151–179; SHEILA J. RABIN: Whither Kabbalah? Giovanni Pico della Mirandola, Kabbalah, and the «Disputations against Judicial Astrology». In: *Hebraic Aspects of the Renaissance. Sources and Encounters*. Hgg. von ILANA Y. ZINGUER u. a. Leiden/Boston 2011 (Brill's Series in Jewish Studies, Band 45), S. 43–52.

<sup>125</sup> Eine systematisierende Rekonstruktion des von Ricius entwickelten Lehrgebäudes bietet ROLING: Naturphilosophie (wie Anm. 6).

<sup>126</sup> Paulus Ricius: *In Apostolorum symbolum demonstrativus dialogus*. Augsburg: Miller 1514 (VD 16 R 2310), der knappe Geleitbrief Pomponazzis ebd., fol. a2r.

Feld zu bestellen, je nachdem, ob er sich an die Heiden, die Juden, die im christlichen Glauben Vereinten, aber konfessionell Uneinigen oder die wahrhaft Gläubigen richte.<sup>127</sup> So ergibt sich eine nach Adressaten, Heuristik, verwendeten Wissensbeständen und Argumentationszielen in sich differenzierte Einheit, die ihre Legitimation aus dem Anspruch zieht, jede mögliche kommunikative Ausrichtung abzudecken, jede (legitime) Tradition zu integrieren und so die empirisch beobachtbaren Differenzen der irdischen Wirklichkeit in ein Lehrgebäude einzufalten. Innerhalb dieses Ansatzes sind auch philosophische, nur mit Mitteln der Vernunft getriebene Studien gerechtfertigt, denen nicht zuletzt eine erkenntniskritische Funktion zukommt. Denn die Vernunft kann durch die ihr gemäße Erkenntnis selbstreflexiv ihre Grenzen erkennen, was als Ausgangspunkt der weiteren Gewissheitssuche dienen kann. Indem formale und inhaltliche Elemente von Scholastik und Humanismus in ihren Texten amalgamiert werden, ohne dass diese sich klar einer Seite zuordnen ließen, streben Pico und Ricius an, die Wissenschaften ihrer Zeit integrierend zu überwinden. Sie wollen nicht alles Etablierte verwerfen, es jedoch an seinen beschränkten Platz verweisen, um dem einzig wahren Wissen, der Kabbala, Geltung zu verschaffen.

Während sich der Humanist Reuchlin den scholastischen Erkenntnisweisen gegenüber reserviert verhält, will Pico sie integrieren. In seinem vieldiskutierten Briefwechsel mit dem Venezianer Ermolao Barbaro rechtfertigt er sie sogar ausdrücklich, indem er selbst spielerisch die Rolle eines scholastischen Barbaren einnimmt.<sup>128</sup> Demnach gehe es dem wahren Philosophen nicht um die *verba*, sondern um die *res*, weshalb auch solche Wissensbestände genutzt werden sollten, die in barbarischer Einkleidung ohne rhetorische Zier daherkämen:

*Wir fragen nämlich danach, was wir schreiben, nicht wie; ja, wir fragen auch nach dem Wie, es soll nämlich ohne jeglichen Putz und Zierrat der Rede sein, von der wir nicht wollen, dass sie angenehm, schmeichelnd und launig sei, sondern nützlich, gewichtig und ehrfurchtgebietend, dass ihr eher Majestät aus Schrecken denn Gefälligkeit aus Weichheit erwächst.*<sup>129</sup>

**127** Paulus Ricius: *De coelesti agricultura*, Augsburg: Stayner 1541, fol. 2v–3r (VD 16 ZV 13263).

**128** Ermolao Barbaro und Giovanni Pico della Mirandola: *Filosofia o eloquenza?* Hg. von FRANCESCO BAUSI. Neapel 1998, hier S. 36–65. Über die Deutung dieses Briefwechsels herrscht in der Forschung Uneinigkeit. Strittig ist vor allem, ob Picos Einlassungen ernst zu nehmen oder als Satire zu betrachten sind. Letzteres meint Letizia Panizza, ersteres Louis Valcke. Als komplexe Neubestimmung des Verhältnisses von Rhetorik und Dialektik wurde der Briefwechsel von Anita Traninger gedeutet; LETIZIA PANIZZA: *Pico della Mirandola's 1485 Parody of Scholastic 'Barbarians'*. In: *Italy in Crisis 1494*. Hgg. von JANE EVERSON und DIEGO ZANCANI. Oxford 2000, S. 152–174; LOUIS VALCKE: *Jean Pic et le retour au 'style de Paris'*. *Portée d'une critique littéraire*. *Rinascimento* 32 (1992), S. 253–274; ANITA TRANINGER: *Disputation, Deklamation, Dialog. Medien und Gattungen europäischer Wissensverhandlungen zwischen Scholastik und Humanismus*. Stuttgart 2012 (Text und Kontext. Band 33), S. 53–85.

**129** Barbaro/Pico: *Filosofia o eloquenza?* (wie Anm. 128), S. 46: *„Quaerimus nos quid nam scribamus, non quaerimus quomodo; immo quomodo quaerimus, ut scilicet sine pompa et flore ullo orationis, quam nolumus ut delectabilis, venusta et faceta sit, sed ut utilis, gravis et reverenda, ut maiestatem potius ex horrore, quam gratiam ex mollitudine consequatur.“*

Wenn Reuchlin auch nie seine Liebe zur Scholastik entdeckte, findet sich der Ansatz, dass es bei der Wahrheitserkenntnis nicht so sehr um *eloquentia*, sondern um Gehalte gehe, auch in seinen kabbalistischen Dialogen. Geschrieben in gefälligem Latein, will sich insbesondere «De arte cabalistica» nicht in das humanistische Paradigma fügen: Ausdrücklich rechnen es die beiden reisenden Philosophen der Figur des Simon an, dass dieser scharfsinnig, gewichtig und gelehrt, jedoch ohne Schminke und rhetorische Färbung gesprochen habe.<sup>130</sup> Der Erfolg bei der Suche nach Gewissheit rechtfertigt das Vorgehen, nicht dessen Einkleidung. Einig ist sich Reuchlin mit seinen kabbalistischen Kollegen darin, dass der jüdischen Überlieferung zwar eine besondere Rolle zustehe, die christliche Kabbala in ihrem holistischen Anspruch jedoch andere Traditionen zu integrieren hat. Daher suchen seine Figuren im Pythagoreismus, im Neuplatonismus, in der Patristik sowie in der antiken Literatur die Spuren jenes Urwissens, das Reuchlin in erneuerter Form wiederherzustellen gedenkt. Die Legitimität der christlichen Kabbala besteht in zwei Bewegungen, die Gegensätze harmonisch integrieren und die dadurch geeignet sind, die Defizite zu überwinden, welche die hier betrachteten Gelehrten im zeitgenössischen Denken ausgemacht haben: Sie vermag, die epistemische Trennung von Glauben und Wissen sowie die ontologische Differenz zwischen Menschlichem und Göttlichem zu überwinden, indem sie zu einem wahren Verständnis der Schöpfungsordnung gelangt und daraus die richtigen Schlüsse zieht. Diese sind geeignet, gleichermaßen Erkennen und Handeln anzuleiten, da sie ihm ein verlässliches Fundament geben. Damit leitet die christliche Kabbala im Verständnis ihrer Propagatoren eine neue Epoche in der menschlichen Denk- und Heilsgeschichte ein. Möglich wird ihr dies durch den Zugang zum gottgegebenen Wissen, das am Beginn der Wissensgeschichte steht, zu welchem der christliche Kabbalist zurückkehren will, ohne sie jedoch einfach abzuwickeln. Vielmehr birgt er die Wahrheitsspuren in der Überlieferung und integriert sie in sein Projekt. Er sammelt Ideen, die durch ihren Ursprung ontologisch und epistemologisch gerechtfertigt sind, da sie der Seinsordnung entsprechen und den höchsten Grad an Gewissheit besitzen. Die christologische Ausrichtung des Projekts der christlichen Kabbala schließlich verhindert, dass die Rückkehr in die Vergangenheit und die Schaffung neuer Gewissheit auseinandertreten können. Die Zukunftsperspektive der christlichen Heilsbotschaft, zu der auch die Judenmission gehört, ist das Wahrheitskriterium des Wissens, das Gott in der Schöpfungsordnung umgesetzt und Moses geoffenbart hat.

Als einer der wenigen Zeitgenossen erkannte Reuchlins alter Widersacher, der Kölner Theologe und Inquisitor Jakob Hoogstraeten, die weitgreifenden Ansprüche

---

<sup>130</sup> Reuchlin: De arte cabalistica (wie Anm. 29), S. 170,14–20: *Ardentibus autem illis discendi fervore venit in mentem et rediit subito in memoriam admirabilis viri Iudaei oratio, disputandi acrimonia, institutio gravis et erudita, quae sine satietate delectet, non fucata, non colorata, sed quae, ubi maxime careat floribus, ibi plurimum pariat fructus.*

der christlichen Kabbala.<sup>131</sup> Der Dominikaner hatte sich als theologischer Fachgutachter 1510 entschieden dafür ausgesprochen, das jüdische Schrifttum mit Ausnahme der Bibel einzuziehen und zu vernichten. In den folgenden Jahren hatte er sich als entschlossener Gegner von Reuchlins anderslautendem Gutachten und dessen Verteidigungsschrift, dem «Augenspiegel», erwiesen. In mehreren Prozessen versuchte er, das Werk wegen darin enthaltener Irrlehren verurteilen zu lassen, was ihm 1520 endlich gelang, als Papst Leo X. das gewünschte Urteil erließ. Seine 1519 erschienene «Destructio Cabalae» ist gleichermaßen eine Verteidigung der scholastischen Wissenschaft wie der institutionellen Ordnung des gelehrten Feldes mit den Theologen als Wächtern und Bewahrern des wahren Wissens.<sup>132</sup> Gegen Reuchlins Ansprüche dreht er den Spieß um: Nicht die Kabbala, sondern allein ein thomistisch gefärbter Aristotelismus garantiere sichere Erkenntnis, wohingegen jene reine Willkür und unrettbar kontingent sei.<sup>133</sup> Die christliche Kabbala wird als Angriff auf die Grundfesten der Wissenschaft wahrgenommen, der aus schierer Anmaßung und Selbstüberhebung geführt werde.<sup>134</sup> Während eine aristotelisch-thomistische Wissenschaft mit ihren dialektischen Strategien, Geltungsansprüche zu formulieren, zu prüfen und gegebenenfalls zurückzuweisen, Wahrheitserkenntnis ermögliche, erscheint die Integration jüdischer Wissensbestände in die christliche Wissenschaft als deren mutwillige Zerstörung, die ihrerseits zerstört zu werden verdient. Die «Destructio Cabalae» macht sich nicht die Mühe, Reuchlins Lehren im Einzelnen zu diskutieren – ja, ihr Autor scheint nie über die Lektüre des ersten Buchs von «De arte cabalistica» herausgekommen zu sein. Erkennt hat der Dominikaner jedoch den Anspruch der Reichweite der eigenen Erkenntnisweise, den die christlichen Kabbalisten erhoben – und alles getan, um sie inhaltlich zu widerlegen und performativ die Verbreitung kabbalistischen Wissens zu verhindern.

Auch wenn andere Versuche der Zensur im Verlaufe des 16. Jahrhunderts wirksamer waren als diejenigen des Kölner Theologen, so dass die rege italienische christliche Kabbala im Gefolge des Konzils von Trient zunehmend in die Defensive geriet, blieb das Ergebnis all dieser Bemühungen doch dem ähnlich, was schon Hoogstraeten erkannt hatte: Die prätendierte Reichweite der christlichen Kabbala, die bestehende Wissensordnung grundlegend zu reformieren, ermöglichte die faktische Reich-

---

**131** Zu Hoogstraetens Rolle im Reuchlinkonflikt HANS PETERSE: *Jacobus Hoogstraeten gegen Johannes Reuchlin. Ein Beitrag zur Geschichte des Antijudaismus im 16. Jahrhundert*. Mainz 1995 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung abendländische Religionsgeschichte. Band 165); DERS.: *Die Dominikaner und die Causa Reuchlini (1510–1520)*. In: *Humanismus und Reformation. Historische, theologische und pädagogische Beiträge zu deren Wechselwirkung*. Festschrift Friedhelm Krüger. Hg. von REINHOLD MOKROSCHE. Münster 2001 (Arbeiten zur historischen und systematischen Theologie. Band 3), S. 55–65.

**132** Jakob Hoogstraeten: *Destructio Cabale, seu Cabalistiche perfidie ab Ioanne Reuchlin Capnionem iam pridem in lucem edite*. Köln: Quentell 1519 (VD 16 H 4812).

**133** Hoogstraeten: *Destructio Cabale* (wie Anm. 132), fol. kk4r–v.

**134** Hoogstraeten: *Destructio Cabale* (wie Anm. 132), fol. oo3r–v; oo5v.

weite ihrer Ideen, die – entsprechend den esoterischen Ansprüchen der Kabbala – zwar innerhalb der vormodernen Gelehrtenkultur nie von der Mehrheit der Gelehrten geteilt wurden, jedoch immer ihre engagierten Vertreter und Verteidiger fanden, die diese in ihren Schriften und sonstigen kommunikativen Handlungen verbreiteten. Angezogen fühlten sie sich von der Verheißung der Kabbala, in fundamentaler Weise epistemische Probleme besser zu klären als konkurrierende Sinnsysteme. Erst die allmähliche Rückkehr der Empirie als epistemischer Leitdifferenz in den Wissenschaften zwischen dem 17. und dem 19. Jahrhundert führte dazu, dass die Kabbala als legitime Option aus der wissenschaftlichen Welt ausschied und zu einem wahrhaft esoterischen und popkulturellen Feld wurde. Doch diese Form der Reichweite ist ein ganz anderes Thema.