

Gershom Scholem

Judaica 3

Bibliothek Suhrkamp

SV

Band 333 der Bibliothek Suhrkamp

Dieser dritte Band der Judaica ist spezifisch mythischen Problemen gewidmet. Gershom Scholem (1897-1982) gelingt es, jüdische Geschichte von einem tieferen Verständnis für die Wechselwirkung religiöser, politischer und sozialer Faktoren her neu zu schreiben. »Seine Aufsätze«, hieß es in einer Kritik, enthielten »eine Fülle von Schätzen des Denkens, Fühlens und Glaubens, von denen unsere abendländliche Schulweisheit sich jahrhundertlang nichts hat träumen lassen«.

Gershom Scholem

Judaica 3

Studien zur jüdischen Mystik

Suhrkamp Verlag

Erste Auflage 2016
Suhrkamp Verlag Berlin

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1973
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.
Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages
reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlag: Willy Fleckhaus

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-24063-2

Inhalt

Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala	7
Jüdische Mystik in Westeuropa im 12. und 13. Jahrhundert	71
Farben und ihre Symbolik in der jüdischen Überlieferung und Mystik	98
Die Krise der Tradition im jüdischen Messianismus	152
Die Metamorphose des häretischen Messianismus der Sabbatianer in religiösen Nihilismus im 18. Jahrhundert	198
Die letzten Kabbalisten in Deutschland	218
Die Erforschung der Kabbala von Reuchlin bis zur Gegenwart	247
Zehn unhistorische Sätze über Kabbala	264
<i>Nachweise</i>	272

Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala

Sprachmystik

»Der Anfang [oder auch: das Wesen] deines Wortes ist Wahrheit« sagt ein in der kabbalistischen Literatur viel zitiertes Wort des Psalmisten (119:160). Wahrheit war in dem zuerst vom Judentum konstituierten Sinn das Wort Gottes, das akustisch = sprachlich vernehmbar war. Die Offenbarung nach dem Lehrbegriff der Synagoge ist ein akustischer, kein visueller Vorgang, oder mindestens auf einer Sphäre erfolgt, die mit der akustischen, sinnlichen, metaphysisch in Zusammenhang steht. Immer wieder wird dies unter Beziehung der Worte der Tora (Deut. 4:12) betont: »Ihr habt keinerlei Bild gesehen – nur eine Stimme.« Was es mit dieser Stimme auf sich hat und mit dem, was in ihr zum Ausdruck kommt, das ist die Frage, die das religiöse Denken im Judentum sich immer wieder vorgelegt hat. Die unlösliche Verbindung des Begriffs der Wahrheit der Offenbarung mit dem der Sprache, indem nämlich im Medium der menschlichen Sprache das Wort Gottes vernehmbar wird, wenn anders es ein solches Wort Gottes in der menschlichen Erfahrung gibt, das ist wohl eine der wichtigsten, vielleicht sogar die wichtigste Erbschaft des Judentums an die Religionsgeschichte.

Im folgenden sollen die Literatur und das Denken der jüdischen Mystiker auf das hin befragt werden, was für dies Problem aus ihnen zu lernen ist. Den Ausgangspunkt aller mystischen Sprachtheorien, zu denen ja auch die der Kabbalisten gehört, bildet die Überzeugung, daß die Sprache, das Medium, in dem sich das geistige Leben des Menschen vollzieht, eine Innenseite hat, einen Aspekt, der in den Beziehungen der Kommunikation zwischen den Wesen

nicht restlos aufgeht. Der Mensch teilt sich mit, sucht sich dem andern verständlich zu machen, aber in all diesen Versuchen schwingt etwas, was nicht nur Zeichen, Kommunikation, Bedeutung und Ausdruck ist. Der Laut, auf den alle Sprache gebaut ist, die Stimme, die sie gestaltet, aus ihrem Lautmaterial aushämmert, ist für diese Ansicht schon *prima facie* mehr, als je in die Verständigung eingeht. Die alte Frage, die seit Plato und Aristoteles die Philosophen geteilt hat, ob die Sprache auf Übereinkunft, Verabredung oder auf einer inneren Natur in den Wesen selber beruht, wurde von jeher vor diesem Hintergrund des Unenträtselbaren in der Sprache behandelt. Wenn Sprache aber mehr ist als Mitteilung und Ausdruck, welche die Sprachforscher ergründen, wenn dies Sinnliche, aus dessen Fülle und Tiefe sie sich bildet, auch noch jenen andern Aspekt besitzt, den ich ihre Innenseite nannte, so erhebt sich die Frage: was ist diese »geheime« Dimension der Sprache, über die alle Mystiker von jeher einig sind, von Indien und den Mystikern des Islam bis zu den Kabbalisten und Jakob Boehme? Die Antwort kann kaum zweifelhaft sein: es ist der symbolische Charakter der Sprache, der diese Dimension bestimmt. In der Bestimmung dieses Symbolischen gehen die Sprachtheorien der Mystiker nicht selten auseinander; daß aber sich hier in der Sprache etwas mitteilt, was weit über die Sphäre hinausreicht, die Ausdruck und Gestaltung gestattet; daß ein Ausdrucksloses, das sich nur in Symbolen zeigt, in allem Ausdruck mitschwingt, ihm zugrunde liegt und, wenn ich so sagen darf, durch die Ritzen der Ausdruckswelt hindurchscheint, das ist der gemeinsame Grund aller Sprachmystik und ist zugleich die Erfahrung, aus der sie sich noch in jeder Generation, die unsere nicht ausgeschlossen, genährt und erneuert hat. (So war W. Benjamin lange ein reiner Sprachmystiker). Der Mystiker entdeckt an der

Sprache eine Würde, eine ihr immanente Dimension oder, wie man heute sagen würde: etwas an ihrer Struktur, was nicht auf Mitteilung eines Mitteilbaren ausgerichtet ist, sondern vielmehr – und in diesem Paradox gründet ja alle Symbolik – auf Mitteilung eines Nicht-Mitteilbaren, das ausdruckslos in ihr lebt und selbst wenn es Ausdruck hätte, so jedenfalls keine Bedeutung, keinen mitteilbaren »Sinn«. Damit aber stoßen wir im religiösen Bereich – der gewiß nicht der einzige ist, in dem Symbolik beheimatet sein kann, wie ja schon jede halbwegs diskutabile Theorie der Ästhetik ausweist – auf die Rede von der Sprache Gottes als jenem Phänomen, das mit der geheimen Dimension der Sprache in innigster Verbindung steht. Das ursprüngliche Anliegen der Mystiker in diesem Bereiche war, daß sie von der Sprache des Menschen ausgingen, um in ihr die Sprache der Offenbarung, ja sogar die Sprache als Offenbarung zu finden. Sie haben immer gegrübelt, wie es möglich sei, daß in die gesprochene Sprache hinein sich die Sprache der Götter oder Gottes verflucht und sich aus solcher Verflechtung heraus aufdecken ließe. Von jeher haben sie einen Abgrund, eine Tiefe in der Sprache gefühlt, die zu ermessen, zu durchschreiten und damit zu überwinden sie sich vorgesetzt haben. Das ist der Punkt, aus dem die mystischen Sprachtheorien der Religionen herkommen, der Punkt, wo Sprache zugleich Sprache der Offenbarung sein soll wie auch Sprache der menschlichen Vernunft, wie Johann Georg Hamann mit großartigem Lakonismus die Grundthese der Sprachmystik bezeichnet hat: »Sprache – die Mutter der Vernunft und Offenbarung, ihr A und O«¹. Wenn im folgenden versucht wird, einiges zum Verständ-

¹ In einem Brief Hamanns an Jacobi vom Ende 1785, nicht lange vor seinem Tod, vergl. Hamanns Schriften ed. Gildemeister 5, S. 122, und Rudolf Unger, Hamanns Sprachtheorie im Zusammenhange seines Denkens, 1905, S. 226, der die Bedeutung dieses Epigramms für Hamanns Denken durchaus verkannt hat.

nis der Sprachauffassung der Kabbalisten zu sagen, so vor allem deswegen, weil ihre überschwenglich positive Deutung der Sprache als des »offenbaren Geheimnisses« alles Seienden sie als höchst aufschlußreiches Paradigma einer mystischen Sprachtheorie ausweisen dürfte.

Drei Themata sind es vor allem, die bei solcher Erörterung immer wieder unter verschiedenen Aspekten im Vordergrund stehen:

(1) Die Auffassung, daß Schöpfung und Offenbarung beide vornehmlich und wesentlich Selbstdarstellungen Gottes sind, in die daher, der unendlichen Natur der Gottheit entsprechend, Momente des Göttlichen eingegangen sind, die im Endlichen und Bestimmten alles Erschaffenen sich nur in Symbolen mitteilen können². Damit hängt unmittelbar die weitere Auffassung zusammen, daß das Wesen der Welt Sprache sei.

(2) Die zentrale Stellung des Namens Gottes als des metaphysischen Ursprungs aller Sprache und die Auffassung der Sprache als Auseinanderlegung und Entfaltung dieses Namens, wie sie vornehmlich in den Dokumenten der Offenbarung, aber auch in aller Sprache überhaupt vorliegt. Die Sprache Gottes, die sich in den Namen Gottes kristallisiert und letzten Endes in dem *einen* Namen, der ihr Zentrum ist, liegt aller gesprochenen Sprache zugrunde, in der sie sich reflektiert und symbolisch erscheint.

(3) Die dialektische Beziehung von Magie und Mystik in

² Eine andere Auffassung der Schöpfung nicht als Selbstdarstellung, sondern als Schatten Gottes vermeinte Molitor, Philosophie der Geschichte oder über die Tradition 2, 1834, S. 73 und 248, in der Kabbala zu finden. Er hat aber seine Quelle für diese These im *Emek ha-Melech*, Bl. 12b (§ 61) mißverstanden, wo von dergleichen durchaus nicht die Rede ist. Mir ist in der kabbalistischen Literatur nur einmal die, wiederum sprachmystische, Auffassung der Natur als Schatten des göttlichen Namens begegnet, in dem um 1500 verfaßten handschriftlichen Psalmenkommentar *Kaph ha-Ketoreth Ms.* Paris.

der Theorie der Namen Gottes nicht weniger als in der überschwänglichen Macht, die dem reinen menschlichen Wort zuerkannt wird.

Gottes Name in der Bibel und im rabbinischen Judentum

Bevor ich aber auf die Anschauungen der Kabbalisten eingehe, ist eine Bemerkung angebracht, um Mißverständnisse zu vermeiden. Die hebräische Bibel hat, als historisches Dokument verstanden, keinen magischen Begriff vom Namen Gottes. Gewiß ist die Stelle der Tora (Exod. 3:6 - 14), die von der Offenbarung des Namens Gottes JHWH am Dornbusch berichtet (und über die Berge von Erklärungen geschrieben worden sind), mit größter Emphase verfaßt, aber auch in ihr, und noch viel mehr an den vielen andern Stellen, wo von der Anrufung des Namens Gottes die Rede ist, fehlt sichtlich der magische Aspekt. Daß dieser Aspekt dann in den Text hineingetragen wurde, gehört zur Wirkungsgeschichte der Bibel und hat insofern für unsere Darlegungen Gewicht. Der Name, dessen Explikation dem Moses am Dornbusch gegeben wird, ist dabei nicht einmal direkt als das Tetragramm bezeichnet, obwohl er mit der Etymologie »Ich werde sein, der ich sein werde« diesen Namen anvisiert. Wenn diese Erklärung, die gewiß nicht philosophisch gemeint ist, im Sinne der Tora verstanden wird, so scheint sie am ehesten die Freiheit Gottes auszudrücken, der für Israel dasein oder anwesend sein wird, welche Form oder Manifestation dieses Sein oder Anwesendsein immer annehmen möge. Dem so bestimmten Namen fehlt aber, wie gesagt, die Aura des Magischen, die die Tora nicht nur von diesem Namen, sondern vom Wort überhaupt möglichst fernzuhalten sucht.

»Es ist nämlich – um Benno Jacob, einen bedeutenden Forscher auf diesem Gebiet zu zitieren³ – gegenüber der entscheidenden sakramentalen [es muß wohl heißen: sakralen] Bedeutung, die das *Wort* im gleichzeitigen Heidentum hat, höchst auffallend, daß es in der israelitischen Religion und insbesondere in ihrem Ritus nirgends eine Rolle spielt. Das Stillschweigen ist so vollkommen, daß es nur als geflissentlich gedeutet werden kann. Der israelitische Priester ist, abgesehen von dem Segen, den er [Num. 6:24] zu sprechen hat und der nicht nur [durch seinen Wortlaut] vor Mißverständnis geschützt ist, sondern auch ausdrücklich dagegen sichergestellt wird, bei allen seinen Verrichtungen vollkommen *stumm*. Bei keiner Handlung wird ihm ein Wort vorgeschrieben, das er zu sprechen hätte. Wortlos vollzieht er alle Opfer und verrichtet er seine Funktionen. So sorgfältig er über alle bei dem Dienste des Sühnetages zu beobachtenden Handlungen instruiert wird, so wenig vernehmen wir von einem bestimmten Wort, das er dabei zu sprechen hätte. So genau alle Riten festgestellt werden, die er bei einem Ausätzigen einzuhalten hat, sowenig verlautet von einer Formel, die dazu gehörte. Die Agenda des israelitischen Priesters enthält in der Tat nur *agenda*. Wenn wir die sonstige Ähnlichkeit des israelitischen Kultus mit dem der übrigen alten Welt erwägen, so kann dieses Schweigen nur bewußte Opposition sein. Es sollte jeder Schein vermieden werden, als sei das Wort durch sich selber kräftig, als wirke die vorgeschriebene Formel magisch.«

Dieser ausgezeichneten Bemerkung widerspricht nicht die Feststellung, daß im Gebet oder in damit zusammenhängenden Prozeduren der Name Gottes »angerufen« wird, denn dieser Anruf wird in der Tat von dem eigentlichen

³ Benno Jacob, Im Namen Gottes, Eine sprachliche und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Alten und Neuen Testament, 1903, S. 64.

Ritual, soweit es von Priestern vollzogen wird, geschieden. Daß dabei die magische Note doch wieder mitklingt, ist aber nicht auszuschließen. So sagt, in starkem Kontrast zu dem eben angeführten Zitat, ein zeitgenössischer Forscher von dem Anruf des Namens Jahwe: »Er nimmt theologisch die Stelle ein, an der sich in anderen Kulturen das Kultbild befindet. Ein ganzer Apparat von nicht unkomplizierten kultischen Vorstellungen, Riten und Vorschriften legte sich um ihn herum, um das Wissen von ihm, vor allem aber den Gebrauch, den Israel von ihm machen durfte, zu schützen. Die Anvertrauung einer so heiligen Wirklichkeit hat Israel vor eine ungeheure Aufgabe gestellt, die nicht zuletzt darin bestand, all den Versuchungen zu wehren, die zugleich mit ihr auf den Plan traten«⁴. Das ist der Sinn der biblischen Rede von der »Heiligung des Namens«. Es ist durchaus denkbar, und mehrfach erwogen worden⁵, daß man auch in Israel zu Zeiten dafür anfällig war, sich dieses Namens zu dunkeln und geradezu gemeingefährlichen magischen Praktiken zu bedienen. Der Text der Bibel hat uns dafür aber kein direktes Zeugnis aufbewahrt, und das ist bemerkenswert genug.

Bei den Religionshistorikern ist die Vorstellung weit verbreitet, daß die Magie des Namens darauf beruht, daß zwischen ihm und seinem Träger eine enge und wesensmäßige Beziehung besteht. Der Name ist eine reale Größe, keine Fiktion. Er enthält eine Aussage über das Wesen seines Trägers oder doch etwas von der ihm eigenen Mächtigkeit⁶, ja, er wird mit dem Wesen des Benannten selber identifiziert, eine Vorstellung, die in der orientalischen Umwelt des Judentums eine große Rolle spielte, besonders nachdrücklich in der ägyptischen Religion. Man wird

⁴ Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments* I, 1957, S. 185.

⁵ So von S. Mowinkel, *Psalmstudien* I, 1921, S. 50 ff.

⁶ von Rad, S. 183.

aber sagen dürfen, daß die Magie des Wortes eine viel weitere Grunderfahrung des Menschen ist, die nur in der Magie des Namens eine besonders scharfe Zuspitzung erfahren hat. Daß Worte weit über alles »Verstehen« hinaus wirken, dazu bedarf es der religiösen Spekulation nicht, weil es die Erfahrung der Dichter, der Mystiker und eines jeden, das Sinnliche des Wortes vollauskostenden Sprechenden darstellt. Aus dieser Erfahrung vor allem entspringt die Vorstellung von der Macht der Namen und ihrer praktikablen Magie. Daß diese dann auch in dem sich bildenden historischen Judentum, bei Schriftgelehrten und Apokalyptikern sich wieder durchgesetzt hat, unter äußeren Einflüssen gewiß nicht weniger als unter innerem Drang, ist nicht erstaunlich⁷. Sie konnte sich in die biblische Vorstellung von der ungeheuren Gewalt, die dem Namen Gottes innewohnt, auch wo sie nicht mit magischen Akzenten versehen war, wieder einnisten. Gab es doch genug Stellen der heiligen Schriften, am nachdrücklichsten wohl im Deuteronomium, an denen geradezu eine Scheidung zwischen Gott selber, der in der Transzendenz verharret, und seinem Namen, der im Tempel anwesend ist, vollzogen wird, so daß der Name selber etwas wie ein Inbegriff des Heiligen, das heißt des durchaus Unantastbaren ist. Er ist eine innerweltliche, in der Schöpfung wirkende Konfiguration der Macht, ja der Allmacht Gottes.

Die absolute Ehrfurcht, mit der alles umgeben wird, was diesen Namen und seine Erscheinung angeht, bestimmt alles, was die Schriftgelehrten und Lehrer des Talmud von ihm und über ihn auszusagen oder in Bestimmungen festzulegen suchen. »Himmel und Erde sind vergänglich, aber ›Dein großer Name lebt und besteht in Ewigkeit‹. Der

⁷ Jacob, S. 110 über das Eindringen solcher Vorstellungen ins pharisäische Judentum.

Name mußte mit Heiligkeit geschrieben werden. Die der Untreue verdächtige Frau wurde aufmerksam gemacht, nicht die Auslöschung des großen in Heiligkeit geschriebenen Namens zu verursachen (nach der Vorschrift von Num. 5). Wenn jemand einen Gottesnamen schreibt, darf er nicht einmal dem ihn begrüßenden König antworten, bevor er geendet hat. Nicht bloß ganze Gottesnamen, sondern auch einzelne Buchstaben desselben dürfen nicht gelöscht werden. Moses erlaubte sich erst nach 21 Worten das Tetragramm zu erwähnen. Bei den Opfern wird ausschließlich dieser Gottesname gebraucht, um den Sektierern keinen Vorwand zu geben [sich mit ihren dualistischen Spekulationen breitzumachen]. Das Tetragramm und alle seine Umschreibungen waren in der Bundeslade niedergelegt⁸.«

Das wichtigste Moment in dieser Entwicklung und zugleich das paradoxeste ist, daß der Name, in dem Gott sich selber benennt und unter dem er anrufbar ist, sich aus der akustischen Sphäre zurückzieht und *unaussprechbar* wird. Er wird zuerst noch für einige wenige besonders ausgezeichnete Gelegenheiten innerhalb des Tempels als aussprechbar geduldet, wie beim Priestersegen oder am Versöhnungstag, wird dann aber, vor allem nach der Zerstörung des Tempels, völlig ins Unaussprechbare zurückgenommen. Gerade diese Unaussprechbarkeit, in der der Name Gottes zwar *angesprochen*, aber nicht mehr *ausgesprochen* werden kann, hat ihn für das Gefühl der Juden mit jener unerschöpflichen Tiefe ausgestattet, von der noch ein so radikaler Repräsentant des theistischen Rationalis-

⁸ Ludwig Blau, Das altjüdische Zauberwesen, 1898, S. 119-120, wo auch die Quellenangaben für diese Aussagen gegeben sind. Einige dieser Aussagen sind jüngst in philosophischem Geist von Emanuel Levinas untersucht worden, *Le Nom de Dieu d'après quelques textes talmudiques*, in dem Colloquium »L'Analyse du langage théologique. Le Nom de Dieu«, ed. E. Castelli, Paris 1969, S. 155-167.

mus wie Hermann Cohen an einer ergreifenden Stelle zeugt. Er sagt von der messianischen Verheißung [Scharja 14:9] »An jenem Tage wird Gott einzig sein und sein Name einzig« (ein Satz, der den Schluß des dreimal wiederholten täglichen Gebetes in der jüdischen Liturgie bildet), daß die Hervorhebung des Namens hierbei, wenn man es so in der Übersetzung liest, gar nicht verständlich sei. »Aber *Schem* [der Name], das hat eine unerschöpfliche Sprachkraft im religiösen Gefühl des Juden. Der Name Gottes, das ist kein Zauberwort mehr, wenn es je eines war, aber es ist das Zauberwort der messianischen Zuversicht. . . . Der Name selbst soll einstmals die Einzigkeit Gottes bekunden; in allen Sprachen, in allen Völkern sie bezeugen. »Einstmals werde ich an den Völkern eine lautere Sprache verwandeln, so daß sie allesamt den Namen Gottes anrufen werden.« Das ist der messianische Ursinn des Gottesnamens⁹.« Ob es der messianische Ursinn des Gottesnamens ist, darf dem Religionshistoriker zweifelhaft sein; daß Cohen aber hier als der reine Utopist, der er war, die Haltung des Frommen zur Tiefe des Gottesnamens ausgesprochen hat, ist unbezweifelbar.

Noch bevor die Spekulation über die Sprache bei den Esoterikern des Judentums einsetzte, nimmt der Name Gottes eine zentrale Stellung bei ihnen ein. Spätestens vom zweiten nachchristlichen Jahrhundert an wird das Tetragramm, das inzwischen unaussprechbar geworden ist, mit einem Terminus bezeichnet, der selber schon die möglichen Widersprüche in der Auffassung seiner Bedeutung und seiner Funktion in sich trägt. Der Name Gottes wird nämlich als der *Schem Ha-meforasch* bezeichnet, was keineswegs eine eindeutige, sondern vielmehr eine in verschiedenen und sich widersprechenden Bedeutungen schillernde Be-

⁹ Hermann Cohen, *Jüdische Schriften* I, 1924, S. 63. Die Stelle stammt aus einer von Cohens Altersschriften.

zeichnung ist. Das passive Partizip *meforasch* kann nämlich sowohl »bekanntgegeben«, wie auch »ausdrücklich erklärt« oder direkt (d. h. nach seinen Buchstaben) »ausgesprochen« heißen. Andererseits aber kann es auch »abgesondert« und geradezu »verborgen« in diesem Zusammenhang bedeuten und für alle diese Erklärungen lassen sich durchaus triftige Belege aus dem Sprachgebrauch der hebräischen und aramäischen Quellen der ersten Jahrhunderte anführen¹⁰. Daß es ein und derselbe Terminus ist, der einmal den ausdrücklichen Namen, ein andermal aber den geheimen und verborgenen Namen bezeichnet, ist nicht das geringste Paradox der religiösen Terminologie. Im Lauf der Zeit wurde aber, was immer die ursprüngliche Bedeutung gewesen sein mag, das Schwergewicht auf die zweite Bedeutungsgruppe verlagert, wo es den geheimen und bei aller ausdrücklichen Bezeichnung doch sich der Erklärung entziehenden Namen bezeichnet. Dies folgt zwingend daraus, daß nun, spätestens vom zweiten oder dritten Jahrhundert an¹¹, auch rein mystische Gottesnamen, die auf einer Häufung von Buchstaben beruhen, die aus gewissen Bibelversen oder durch für uns undurchschaubare Prozeduren gewonnen werden, ebenfalls als *Schem meforasch* bezeichnet werden. Daß es solche rein mystischen Gottesnamen auch in der Tradition des strikt rabbinischen Judentums gab und nicht nur in den Schrif-

¹⁰ Die Literatur über *Schem meforasch* ist groß. Ich begnüge mich mit dem Hinweis auf die ganz gegensätzlichen Auffassungen von Ludwig Blau in dem oben zitierten Buch, S. 123–126, und Max Grünbaum, Gesammelte Aufsätze zur Sprach- und Sagenkunde, 1901, S. 238–434. Die Kabbalisten hielten *beide* Erklärungen von *meforasch* für legitim, vgl. etwa Moses Cordovero, *Pardes Rimmonim* Kap. 19 § 1.

¹¹ Daß dieser Sprachgebrauch in der Tat so alt ist, folgt daraus, daß er mißverstanden schon in die koptisch-gnostischen Schriften übernommen worden ist, vgl. meine Ausführungen in der Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 30, 1931, S. 170–176. Auch in den Schriften der Merkabamystik zwischen dem 3. und 7. Jahrhundert ist dieser Sprachgebrauch öfters belegt.

ten der Magier und *Theurgien* derselben Periode, ist durch das Zeugnis der talmudischen und midraschischen Literatur eindeutig erwiesen. So ist hier die Rede von Namen Gottes, die aus 12, 42 und 72 Buchstaben bestehen und denen besondere Bedeutung oder Funktionen zugeschrieben werden¹². Wie sie sich etwa zum Tetragramm verhalten, wird nirgends gesagt. Das ist insofern besonders auffallend, als schon sehr früh in der Literatur von dem großen und gewaltigen (das heißt: machtvollen) Namen Gottes die Rede ist, durch den die Schöpfung erfolgte oder mit dem sie versiegelt ist, das heißt in ihren Grenzen zusammengehalten wird. Es ist aber keineswegs stets sicher, daß damit das Tetragramm gemeint ist. Gerade in der Überlieferung großer Schulhäupter des frühen Mittelalters wird der 42buchstabile Name Gottes, der keinerlei ersichtlichen Zusammenhang mit dem Tetragramm hat, als jener Name bezeichnet, der bei der Schöpfung wirksam war¹³. Schon lange bevor eine talmudische Aggada sagt, daß im Namen der »Abgrund« aller Schöpfung versiegelt ist¹⁴, lesen wir ganz ähnliche Aussagen in apokryphen Schriften der vorchristlichen Zeit. Im »Buch der Jubiläen« (36:7) beschwört Isaak seine Söhne, Gott zu fürchten und ihm zu dienen, »bei dem gelobten, geehrten, großen, strahlenden, wunderbaren und mächtigen Namen, der Himmel und Erde und alles zusammen gemacht hat«. In einem ebenfalls vorchristlichen Apokryphon, dem »Gebet Manasses«¹⁵, heißt es, daß Gott den Abgrund verschlossen und mit seinem gewaltigen und gepriesenen Na-

12 Blau, S. 137–146. In den magischen Papyri und später in der kabbalistischen Tradition gibt es sogar einen Namen Gottes von hundert Buchstaben, vergl. Bachja ben Aschers Kommentar zur Tora, Ex. 3 : 4, wo ein solcher Name auf die Tradition babylonischer Schulhäupter der gaonäischen Zeit zurückgeführt wird.

13 So z.B. bei Haj Gaon und Raschi, vergl. Blau, S. 125 und 132.

14 b. *Makkoth* 11a. *Sifré* zu Deuter. § 330 und auch schon im Buch Henoch, Kap. 69, 14.

15 Riesser, *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel*, 1928, S. 346.

men versiegelt hat. Auch einige Versionen der Großen Hedhaloth, eines Haupttextes der Merkaba-Mystik, wissen von dieser Versiegelung von Himmel und Erde und von dem Namen, durch den sie geschaffen wurden¹⁶. Wenn an den hier genannten Stellen vom Namen Gottes als dem *agens* der Schöpfung die Rede ist, so liegt dem offenkundig noch die magische Auffassung von der Macht des Namens zu Grunde, die sich wieder durchgesetzt hat. Der Name ist eine Konzentration göttlicher Kraft, und je nach der verschiedenen Zusammensetzung dieser hier konzentrierten Kräfte können solche Namen verschiedene Funktionen erfüllen. Das schöpferische *Wort* Gottes, das Himmel und Erde hervorruft, von dem der Schöpfungsbericht der Genesis, aber auch der Hymnus des Psalmisten zeugt – »durch Jahwes Wort sind die Himmel entstanden« (Psalm 33 :6) –, ist für die biblischen Autoren noch keineswegs der Name Gottes selber. Daß es dazu wurde, weist schon auf eine wichtige Wandlung hin. Aus dem Zusammenfall von Wort und Namen ergeben sich zwei für die Entwicklung der Sprachmystik im Judentum wichtige Folgerungen. Einmal wird durch diese Identifikation das Wort, das etwas kommuniziert, und sei es auch nur in der Form des Imperativs (»Es werde Licht!«), das etwas mitteilt, zu einem Namen, der nichts mitteilt als sich selber. Das, was nach außen tritt, ist nur die Darstellung dessen, was schon vorher in Gott selber, in der unendlichen Fülle seines Wesens und seiner Mächtigkeit vorhanden war. In diesem Sinn spricht der Midrasch davon, daß *vor* der Schöpfung Gott und sein Name allein waren¹⁷. Indem der Name Wort wird, wird er zu einem Bestandteil dessen, was man die Sprache Gottes nennen darf, in der sich

¹⁶ So z. B. in der Version Wertheimers, Kap. 23 § 2, sowie in der Version Jellineks, Kap. 9.

¹⁷ *Pirkei Rabbi Elieser*, Kap. 3.