

Gershom Scholem

Judaica 4

Bibliothek Suhrkamp

SV

Band 831 der Bibliothek Suhrkamp

Unter Gershom Scholems Büchern erlangten die drei Judaica betitelten Bände wohl die weiteste Verbreitung. Die Herausgabe eines vierten Bandes, die Scholem plante, wurde durch seinen Tod im Februar 1982 verhindert; der Verlag legte diesen Band postum vor. Scholem, der den größten Teil seiner Arbeit der Erschließung eines fast vergessenen Forschungsbereichs, der jüdischen Mystik, widmete, sah seine historischen und philologischen Untersuchungen stets im Zusammenhang »mit der auf die Wiedergeburt des jüdischen Volkes als eines lebendigen Ganzen gerichteten Bewegung, durch die auch eine neue Sicht der jüdischen Geschichte möglich wurde«. Davon zeugt auch dieser Band, der Aufsätze und Vorträge über die Kabbala mit solchen vereinigt, die aktuellen Fragen des jüdischen Lebens gelten.

Gershom Scholem  
Judaica 4

Herausgegeben von  
Rolf Tiedemann

Suhrkamp Verlag

Erste Auflage 2016

Suhrkamp Verlag Berlin

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1984

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 Verlags reproduziert  
oder unter Verwendung elektronischer Systeme  
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlag: Willy Fleckhaus

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-24050-2

## *Inhalt*

Die Stellung der Kabbala in der europäischen Geistesgeschichte . . . . .	7
Alchemie und Kabbala	19
Der Nihilismus als religiöses Phänomen	129
Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum . . . . .	189
Zur Sozialpsychologie der Juden in Deutschland 1900-1930 . . . . .	229
Drei Typen jüdischer Frömmigkeit . . . . .	262
Nachweise . . . . .	287



## Die Stellung der Kabbala in der europäischen Geistesgeschichte

Das wachsende Interesse für das Studium des Hebräischen vom Ende des 15. Jahrhunderts an, vor allem in Italien, England, Holland, Frankreich und Deutschland, hat eine seiner Hauptwurzeln – von dessen Bedeutung für das Verständnis des hebräischen Urtextes des Alten Testaments abgesehen – in dem Einfluß der von Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) und Johannes Reuchlin (1455-1522) und einigen anderen ins Bewußtsein der Humanisten getretenen Kabbala. Was unter diesem Phänomen der jüdischen Religionsgeschichte damals verstanden wurde, wird sich im Laufe dieser Darlegung klarer herausstellen. Das Thema, das ich mir hier gestellt habe, die Stellung der Kabbala in der europäischen Geistesgeschichte, ist, um es ehrlich zu sagen, einigermaßen verzwickelt. Aber ich möchte doch einiges dazu in kurzer Zusammenfassung sagen.

Wie kam es zu dieser Wirkung der Kabbala außerhalb der innerjüdischen Tradition? An ihrem Anfang steht der Schock, den die christliche Gelehrten- und Humanistenwelt erhielt, als der italienische Neuplatoniker Graf Pico della Mirandola – ein Wunderkind im medicaischen Florenz jener Epoche – alle Gelehrten einlud, Ende 1486 nach Rom zu kommen, um mit ihm über 900 Thesen zu diskutieren, die er im Herbst 1486 in Rom veröffentlichte und in denen ein wichtiges Kapitel von etwa 120 Thesen der Kabbala als der Geheimlehre der Juden gewidmet waren und auch sonst an nicht wenigen Stellen auf deren Meinungen Bezug genommen



wurde. Wie aufregend und aus katholischer Sicht geradezu skandalös mußte unter diesen Sätzen besonders einer wirken, nämlich daß »keine Wissenschaft uns besser von der Gottheit Christi [d. h. der Lehre von der Trinität und der Inkarnation] überzeugen könne als Magie und Kabbala« – also nicht etwa die Wissenschaft, als die sich die katholische Theologie damals verstand! Das war natürlich ein Satz, der in seiner Paradoxalität aufhorchen ließ und dann auch sofort zusammen mit einigen anderen Thesen die Verdammung durch den Papst nach sich zog. Aber auch von diesem Skandalon abgesehen war die Entdeckung, daß es eine jüdische Esoterik gebe, angesichts des gänzlich verzerrten Bildes vom Judentum als religiösem Phänomen, welches die Polemiken des späten Mittelalters gaben, eine bedeutende Überraschung, um nicht zu sagen eine Sensation.

Diese Entdeckung hing an ihrem Ursprung mit dem Suchen nach einer *gemeinsamen Urtradition* aller großen Religionen zusammen, das die platonisch gesinnten Humanisten von Florenz zwischen 1450 und 1500 so nachhaltig beschäftigte, das aber auch bei deutschen Denkern wie Nikolaus von Kues kurz vorher oder etwa um dieselbe Zeit sichtbar wird. Obwohl dieser Kreis sich strikt im Rahmen der Kirche hielt, suchte man doch über ihre Grenzen hinauszublicken und nach einer solchen Uroffenbarung, die sich in verschiedenen Traditionen und deren Symbolen niedergeschlagen habe, Ausschau zu halten. Ein folgenreicher Zusammenhang solcher Vorstellungen mit den synkretistischen Bestrebungen der Neuplatoniker am Ausgang der Antike ist dabei evident. Deren Denkart verwies sie darauf, in allen Mythen und Symbolen der Religionen eine gemeinsame Grundlage vorauszusetzen, die

durch symbolische Interpretation aufgedeckt werden könne.

Woher Pico seine kabbalistischen Kenntnisse schöpfte, wissen wir genau. Von 1486 an arbeitete für ihn einige Jahre lang ein ungewöhnlich gelehrter und schnell arbeitender jüdischer Konvertit, der ihm in mindestens fünf großen Foliobänden, von denen sich vier im Vatikan erhalten haben, eine ganze Bibliothek kabbalistischer Schriften wortwörtlich, oft genug in nicht unberechtigtem Selbstlob sich ergehend, ins Lateinische übersetzte. Das war die seltsame Persönlichkeit eines sizilianischen Juden, der als Jude Samuel ben Nissim Abulfaradsch hieß, Sohn des Rabbiners von Girgenti, als Katholik aber den Namen Raimondo Guglielmo de Moncada erhielt, den er in Humanistenmanier in Flavius Mithridates verwandelte. Was Pico aus diesem, noch ungehobenen Schatz entnahm, waren viel weniger Darlegungen streng mystischer Natur im Sinne der modernen Definition einer Vereinigung oder gar Einswerdung des Menschen mit Gott als eher theosophische Lehren über die symbolische Auffassung der Schöpfung überhaupt und der Offenbarung Gottes in der Tora als Manifestation der unendlichen Sinnesfülle des Wortes Gottes, die in den Schriften der Kabbalisten die spezifisch mystischen Elemente überdeckten und manchmal auch verdrängten.

Bei Pico und seinen Nachfolgern spiegelte sich das vor allem in der aus der Kabbala übernommenen Theosophie vom inneren, geheimen Leben der Gottheit in ihren zehn *sefiroth*, ihren zehn Aspekten oder, in anderer Symbolik, den Lichtern, die aus dem verborgenen Unendlichen, dem *deus absconditus* strahlen und in denen sich die zehn schöpferischen Potenzen Gottes manifestieren, die alle Schöpfung durchwirken. Dazu trat nun

bei Pico die in der Tat von manchen Kabbalisten vertretene Auffassung der Kabbala, die in ihr eine Form der geheimen Urtradition der Menschheit oder Uroffenbarung an Adam sah, die nun als eine verborgene Vor-Andeutung des Christentums expliziert wurde.

Pico fügte von sich aus die seit ihm weitverbreitete Erklärung hinzu, daß im ersten Weltzeitalter Gott sich unter einem aus drei Konsonanten bestehenden Namen den Erzvätern offenbart habe, im zweiten Weltzeitalter der Herrschaft des Gesetzes aber unter dem vierkonsonantigen Namen J, H, V, H, von dem die hebräische Bibel voll ist, im Zeitalter der durch Christus bewirkten Erlösung aber unter dem von ihm konstruierten hebräischen Namen Jesu, den er als Entfaltung des vorigen mit J, H, S, V, H umschrieb oder deutete.

In diesem Zusammenhang möchte ich einige Worte über die zwei Aspekte sagen, die den esoterischen und mystischen Charakter der Kabbala betreffen. Kabbala – wörtlich »das Empfangen«, nämlich einer Überlieferung – ist weithin eine esoterische Doktrin, eine Geheimlehre. Mystische und esoterische Elemente koexistieren in ihr in einer oft verwirrenden Art. Mystik betrifft ja ihrer Natur nach ein Wissen, welches direkt überhaupt nicht kommuniziert werden kann, sondern nur in Symbolen und Metaphern. Esoterisches Wissen dagegen *kann* seiner Natur nach zwar überliefert werden, aber die, welche es besitzen, *dürfen* es entweder nicht vermitteln oder wollen es nicht. In diesem Sinne war z. B. die radikale Aufklärung im Mittelalter durchaus eine Geheimlehre, weil ihre öffentliche Bekanntgabe zweifellos Verfolgung nach sich gezogen hätte. Die öffentliche Vertretung dieses traditionszerstörenden Charakters der Aufklärung hatte dann in der Tat welthistorisch umwälzenden Charakter. Tatsächlich

bewahrten kabbalistische Kreise sehr lange Zeit hindurch diesen ihren Charakter als Träger einer Geheimlehre, auch noch, als die Drucklegung kabbalistischer Werke und damit der Einfluß der Kabbala auf sich mehr und mehr erweiternde Kreise solche Einschränkungen durchbrachen. Aber bestimmte Bezirke unterlagen, gerade wo sie im spezifischen Sinne Mystisches betrafen, auch weiterhin mündlicher Unterweisung. Denn wie andere Formen der Mystik gründet sich auch die Kabbala auf das lebendige Bewußtsein des Mystikers vom zwiefachen Aspekt Gottes, nämlich seiner Transzendenz und zugleich doch Immanenz im wahren religiösen Leben, welches ja in jeder seiner Facetten eine Offenbarung Gottes darstellt, wie sie besonders klar durch Versenkung des Menschen in die Tiefe seines Selbst erlangt wird. Diese streng persönliche Seite mystischer Praxis tritt in der kabbalistischen Tradition, soweit sie in der christlichen Welt bekannt wurde, stark zurück, taucht manchmal auch überhaupt nicht auf, gegenüber den objektiven, mitteilbaren Traditionen der Theosophie. So erklärt sich, daß die Kabbala unter den Christen vor allem auf zwei Weisen definiert wurde, einmal als *receptio symbolica* und erst später geradezu als *theologia mystica* der Juden. *Receptio symbolica*, d. h. eine unter Symbolen sich versteckende geheime Überlieferung, wie vor allem bei Johannes Reuchlin (1455-1522), für den seine 1490 in Florenz stattfindende Begegnung mit Pico entscheidend wurde. Dieser deutsche Jurist war es, der zuerst im Abendland seine christianisierende Umdeutung der Kabbala in zwei besonderen lateinischen Werken vortrug. Der Einfluß dieser Schriften, *De Verbo Mirifico* von 1494 und *De Arte Cabbalistica* von 1517, war außerordentlich, obwohl Reuchlin weit weniger über die authenti-

sche Literatur der Kabbala wußte als eine sehr kleine Gruppe unter seinen Zeitgenossen. Zwischen 1490 und 1560 entstanden nämlich, vor allem in Italien und Frankreich, eine ganze Anzahl lateinischer Übersetzungen oder Auszüge sehr wichtiger Texte, die großen Teils sich noch bis heute handschriftlich erhalten haben, den Zeitgenossen aber fast völlig unbekannt geblieben sind. Wären diese Quellen damals veröffentlicht worden, hätte die Beschäftigung mit der Kabbala im Abendland vermutlich eine ganz andere Wendung genommen.

Wertvolle Studien über die aktuelle Wirkung, die früher gern heruntergespielt wurde, verdanken wir dem tieferschürfenden Werk eines meiner begabtesten Schüler, dem postum erscheinenden *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism* des vor wenigen Jahren verstorbenen Chajim Wirszubski, sowie der ausgedehnten Arbeit von François Secret in Paris.

Die Annahme, die Kabbalisten seien teils vorchristliche, teils unbewußte Zeugen christlicher Wahrheiten gewesen, wurde auch durch von Konvertiten stammende Fälschungen unterstützt, die zuerst ziemliche Verbreitung fanden. Während aber solche Thesen begreifliches Mißtrauen in kirchlichen Kreisen weckten, behielten sie doch Anhänger und sogar Weiterentwickler auch unter hochgebildeten Repräsentanten der katholischen Kirche, ganz zu schweigen von den keineswegs einflußlosen Trägern hermetischer Esoterik. Zu letzteren gehörte der ungewöhnlich sprachbegabte, aber extravaganten Vorstellungen eigener Produktion anhängende kabbalistische Enthusiast und Visionär Guillaume Postel (1510-1581), der es sogar unternahm, das aus Spanien stammende Hauptwerk der Kabbala, das aramäisch verfaßte Buch *Sohar* (Buch des Glanzes),

von seinen eigenen Spekulationen als Interpretationen durchwachsen, ins Lateinische zu übersetzen, noch bevor sein Urtext überhaupt gedruckt wurde. Unter den Kardinälen der Kirche setzte sich Egidio de Viterbo (ca. 1465-1532), der erstaunlich gut Hebräisch konnte, für die neuen Gedanken ein, während sein eine Generation später wirkender Kollege Carlo Boromeo lauten Protest gegen deren Rezeption einlegte.

Man kann bei der nun im 16. Jahrhundert stark einsetzenden christlich-kabbalistischen Literatur, die ihrerseits viele Leser fand, von einem Prozeß sprechen, in welchem die Kabbala durch Umdeutungen und, wenn man will, produktive Mißverständnisse einer christianisierenden Transformation unterlag, von der ihre Träger erhofften, sie würde auch zu Missionszwecken unter den Juden benutzt werden können, womit es freilich nicht sehr viel auf sich hatte.

Diese Transformation wird besonders auf drei Gebieten deutlich. Die jüdischen Kabbalisten hatten in Wirklichkeit keinerlei Sympathie für die Lehre von der Trinität, von der Inkarnation Gottes im Messias und für die christliche Auffassung der Natur und der Sendung dieses Messias, die hier in ihre Texte hineingelesen wurden und die sie, wenn auch nur außerhalb der Reichweite christlicher Aktivitäten, mit Hohn bedachten. Dazu traten aber noch zwei Momente, die nichts mit christlicher Dogmatik zu tun hatten, nämlich das Interesse für die magischen Elemente in der Kabbala sowie der Versuch, die kabbalistische mit der alchemistischen Symbolik zu verbinden. Seit Cornelius Agrippa von Nettesheim in seinem sehr einflußreichen synkretistischen Werk *De occulta philosophia* (1530) magische Vorstellungen aus der jüdischen Überlieferung überhaupt und der kabbalistischen im besonderen akzen-

tuerte, konnte eine schon von Pico angeschlagene Saite der Kabbala in immer stärkerer Instrumentierung betont werden. Paradox dagegen, aber dennoch weit verbreitet, war die Vermischung mit der Alchemie, deren Symbolwelt in wichtigen Punkten im Widerspruch zu der kabbalistischen steht. Denn Gold stellte bei ihnen keineswegs ein metallisches Symbol des höchsten Standes dar, den unter den Metallen dort vielmehr das Silber behauptete. Und dennoch beherrschte diese Vermischung von Kabbala und Alchemie, und darüber hinaus mit Magie, zwischen 1520 und 1720 große Teile der alchemistischen Literatur, am stärksten in dem lateinischen *Amphitheater der ewigen Sophia* des in der Vermischung aller möglichen hermetischen und astrologischen Symbolreihen mit theologischen am weitesten gehenden Arztes Heinrich Kunrath (1609), in den Schriften des englischen Theosophen und Alchemisten Thomas Vaughan (um 1650) und schließlich ihre Krönung findend in Georg von Wellings deutschem *Opus Magico-Kabbalisticum* von 1719, das auch auf Goethes Schreibtisch lag, als er den Urfaust schrieb. Dieses verbreitete Buch hat seine tiefen Spuren besonders in der der Mystik ergebenden deutschen Hochgrad-Freimaurerei und im Rosenkreuzertum des 18. Jahrhunderts hinterlassen. Aber fast keiner der bei Welling mit Nachdruck zitierten klangvollen Sätze der »Mago-Kabbalisten« steht in irgendeinem kabbalistischen Buch.

Eine bedeutungsschwere Würdigung des Standes der Kabbala im elisabethanischen England hat vor zwei Jahren die jüngst verstorbene Dame Frances Yates vom Warburg-Institute in London in ihrem letzten Werk *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age* gegeben, in dem die wissenschaftliche Wendung der Erfor-

schung der Kabbala, die in Jerusalem begonnen hat, eine ihrer bisher schönsten Früchte getragen hat. Freilich, einem ihrer kühnsten Versuche vermag ich nicht zuzustimmen, nämlich der von ihr angenommenen Hypothese, derzufolge Shakespeares *Kaufmann von Venedig* eine chiffrierte Darstellung der christlichen Kabbala des Italieners Francesco Giorgi sei, dessen vielgelesenes Werk *De Harmonia Mundi* (1525) damals schon längst in einer englischen Übersetzung vorlag.

Im 17. Jahrhundert traten zu den älteren Kanälen, durch welche die Kabbala wirkte, neue Entwicklungen hinzu, sowohl von innen her als auch durch das Bekanntwerden neuer kabbalistischer Quellen. Von innen spielte dabei die Theosophie Jakob Böhmes eine große Rolle; wurde sie doch sogar von einem jüdischen Kabbalisten noch hundert Jahre später als eine in christlichen Symbolen beschriebene Darstellung desselben Bereiches in der Gottheit erklärt, von dem die eigentliche Kabbala handelt. Diese, auch meines Erachtens unleugbare, wenn auch von der neueren Forschung lange übersehene Affinität zu Grundvorstellungen der kabbalistischen Theosophie wurde schon bald sowohl von Freunden als von Gegnern Böhmes erkannt und führte zu einer Amalgamierung beider Symboliken, besonders in den Schriften seines Schülers Abraham von Frankenberg.

Von außen steuerte aber das große, 2500 Seiten starke Sammelwerk *Kabbala Denudata* (1677-1684) erstaunlich reiches, neues Material aus authentischen Quellen bei, das 200 Jahre lang und mehr eine zentrale Stellung behauptet hat. Dessen Autor war der christliche Theosoph und als Dichter des Liedes »Morgenglanz der Ewigkeit, Licht vom unerschöpften Lichte« berühmt gewordene Christian Knorr von Rosenroth, der selber



– eine ziemliche Ausnahme – bei jüdischen Lehrern gelernt hatte. Er übersetzte zum Teil außerordentlich schwierige Texte aus dem Umkreis des *Sohar* und vor allem der jüngeren, größtenteils noch ungedruckten Kabbala, die sich erst nach der Zeit Reuchlins und Postels in Safed in Nordgaliläa entwickelt hatte. Dadurch kamen jetzt sehr merkwürdige Spekulationen wie die des Isaak Luria (1534-1571), des bedeutendsten Kabbalisten dieser Zeit, zur Kenntnis aller Interessierten und regten damit die Beschäftigung mit dieser Welt mächtig an. Knorrs Werk war eine wahre Fundgrube für die christlichen Theosophen ebenso wie für kritische Gelehrte. Gewiß, das Werk hatte auch viele Mängel, sowohl bei Übersetzungen als auch in den Diskussionen, die sie begleiteten; das verhinderte aber nicht seinen weiten, internationalen Einfluß in der Gelehrtenwelt. Knorr hatte auch eine erst kurz vorher 1656 in Amsterdam erschienene hebräische Übersetzung einer im neuplatonischen Geiste geschriebenen quasi-philosophischen Darstellung der Kabbala in einer Kurzfassung übersetzt, was aufregende Folgen hatte. Der Autor dieses Buches *Porta coelorum*, des einzigen spanisch geschriebenen kabbalistischen Originalwerkes, war Abraham Herrera, der aus einer kryptojüdischen spanischen Familie stammte und, wieder als Jude, bei einem der wichtigsten Anhänger Lurias seine Einweihung empfangen hatte. Erst durch Knorr wurde die Kabbala nun vollends zur *theologia mystica* der Juden. Auf das bei Knorr nun zugängliche Werk Herreras berief sich eine, der vorigen Deutung der Kabbala als geheimer Trägerin christlicher Ideen genau entgegengesetzte Deutung, die 1699 mit dem Buche des Schwaben Johann Georg Wachter einsetzte, das den schönen Titel trägt *Der Spinozismus im Judenthumb oder die von dem heutigen*

*Jüdenthümb und dessen Geheimen Kabbala vergötterte Welt.* Wachters kühne, sachlich freilich unhaltbare Thesen haben im 18. Jahrhundert nicht wenig Einfluß auf die philosophische Diskussion über Spinoza ausgeübt. Denn daß die Kabbalisten keineswegs geheime Christen seien, sondern vielmehr verkappte Atheisten – das war schon eine neue These, die sich sehen lassen konnte, selbst wenn sie auf Mißverständnissen beruhte und vom Autor selber in einer späteren Publikation widerrufen wurde. Ihrer historischen Wirkung hat das keinen Abtrag getan. Daß übrigens Spinoza den hebräischen Text von Herreras Buch gelesen hat, scheint mir ausweislich der Formulierungen im ersten Teil der *Ethik* mehr als wahrscheinlich.

Während in katholischen Ländern der Einfluß kabbalistischer Gedanken, in welcher Form immer, zurückging, haben sie während des 17. und 18. Jahrhunderts in England, Holland und Deutschland eine durch viele Kanäle fließende Wirkung ausgeübt. In England, auch nach dem elisabethanischen Zeitalter sichtbar, z. B. bei John Milton, den Cambridger Platonikern und den zahlreichen englischen Böhmiern, die sich Philadelphians nannten, bis hin auf William Blake, in Holland nach Spinoza durch den sehr aktiven Franziskus Mercurius van Helmont. In Deutschland führt eine ungebrochene Linie von Knorr von Rosenroth an, verschiedene Aspekte der Kabbala diskutierend und zum Teil aufnehmend, über Wachter und Leibniz, über Jakob Brucker, den ersten bedeutenden Geschichtsschreiber der Philosophie in Deutschland, und über den schwäbischen Theosophen Friedrich Christian Oetinger ins Vorfeld des deutschen Idealismus, vor allem bei Franz von Baader und Schelling, aber auch bei Hegel, die zweifellos Brucker und Oetinger studiert haben.

Bei Schelling kommt vor allem die von Isaak Luria entwickelte Idee des *Zimzum*, d. h. der Selbstbeschränkung Gottes, die aller Schöpfung vorausgeht, zu philosophischer Bedeutung. Diese Idee, die innerhalb der Kabbala eine lange und denkwürdige Geschichte hat, besagt, daß die Möglichkeit der Existenz von etwas, das nicht mehr Gott ist, nur gedacht werden kann, wenn solcher Existenz ein Akt der Konzentration und Kontraktion Gottes auf sich selber vorausgeht. Gott muß sich in sich selbst zurückziehen, um eine Schöpfung aus sich zu entlassen, aus der zwar seine Substanz verschwunden ist, in dem so entstandenen Vakuum aber eine Spur davon sich erhalten hat. Erst durch den Wiedereintritt eines sich dort entfaltenden Strahls der sich verbergenden Substanz, die in diesen, von Gott aus gesehenen nur punktförmigen, vom Geschöpf aus gesehen unendlichen Raum der Schöpfung eintritt, entwickelt sich eine schöpferische Dialektik zwischen diesen beiden, dem formlosen und dem formenden Grund, aus der alle Welt entstand. Die naturalistische Symbolik, die hier benutzt wird, stellt, den Kabbalisten zufolge, ein für uns Sterbliche allein zugängliches Gleichnis eines an sich uns verborgenen Aktes der unendlichen Gottheit dar. Damit wurde der Folgerung ausgewichen, daß der so beschriebene Akt in offensichtlichem Widerspruch zu der vom monotheistischen Dogma verlangten Unveränderlichkeit Gottes stünde, ja ans Ketzerische grenze.

Damit sind nur einige der Hauptlinien gezeichnet, welche die Stellung der Kabbala im Abendland im Laufe von drei Jahrhunderten bestimmen, ein Thema, das noch Platz für viele Studien offenläßt.

## Alchemie und Kabbala

Jugendlicher Mut und vielleicht auch Torheit haben immerhin ihren Lohn. Vor einigen fünfzig Jahren schrieb ich in einer meiner ersten größeren Arbeiten zur Erforschung der Kabbala über das Thema\*, das ich nun, etwas belesener und vielleicht auch klüger geworden, so ziemlich gegen Ende meiner Forschungen noch einmal wiederaufnehmen und entwickeln will. Gewiß kann ich dabei in vielem auf jene Jugendarbeit zurückgreifen, aber die Perspektive, die ich inzwischen gewonnen habe, weicht nicht unwesentlich von der ab, unter der ich damals an die Arbeit ging, von dem vielen neuen Material, das mir nun zur Verfügung steht, ganz zu schweigen.

### I

Seit die europäische Welt am Ausgang des Mittelalters mit der jüdischen Mystik und Theosophie, der Kabbala, bekannt wurde, hat sie im Laufe der Jahrhunderte die mannigfachsten Vorstellungen mit diesem Komplex »Kabbala« verbunden. Der Name der geheimnisvollen Disziplin, welche ihre ersten christlichen Vermittler wie Giovanni Pico della Mirandola und Reuchlin als die Hüterin der ältesten und höchsten Mysterienweisheit der Menschheit erklärten und verehr-

\* Gershom Scholem, *Alchemie und Kabbala. Ein Kapitel aus der Geschichte der Mystik*, Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 69 (1925), S. 13-30 und 95-110.