

ANDREAS B. KILCHER

Die Namen der Kabbala

- 1 John Locke: Versuch über den menschlichen Verstand, 2 Bde., Hamburg 1981, Bd. 2, S. 9.

I.

Eine der weitreichendsten Errungenschaften der Aufklärung ist eine sprachtheoretische: die Einsicht darin, dass zwischen Sprache und Welt, zwischen Zeichen und Dingen kein natürlicher Zusammenhang besteht. Was auf den ersten Blick als bloß linguistisches Problem erscheinen mag, war eine elementare Erschütterung des Wissens. Wo die Sprache zuvor unmittelbaren Zugang zu den Dingen verschaffte, da war sie nur mehr ein artifizielles Zeichengebilde, das nicht etwa Welt abbildet oder gar in ihrem Wesen benennt, sondern bloß Weltsichten konstruiert. Aus seinshafter Sprache wurde ein künstliches System.

Beispielhaft warnte etwa John Locke in seinem *Versuch über den menschlichen Verstand* (1690) vor der Täuschung des Sprachnaturalismus, wonach «die Wörter infolge häufigen Gebrauchs bei den Menschen so regelmäßig und so schnell bestimmte Ideen wach[rufen], dass sie leicht versucht sind, einen natürlichen Zusammenhang zwischen beiden anzunehmen». In Tat und Wahrheit aber «bezeichnen» die Worte bloß, «und zwar auf Grund einer durchaus willkürlichen Festlegung».¹ Diese sprachkritische Wende der Aufklärung mit ihren weitreichenden Implikationen für das Wissen erschien gut zweihundert Jahre später in Ferdinand de Saussures *Cours de linguistique générale* (1916) als eine linguistische: als Überwindung der klassischen Semantik durch Semiologie, eine Lehre der Zeichen im gesellschaftlichen Leben. Der Zusammenhang zwischen Zeichen und Bezeichnetem ist demnach keineswegs ontologisch gegeben, sondern das bloß zufällige Ergebnis

eines gesellschaftlichen Gebrauchs, in de Saussures Begriffen: «arbiträr» und «konventionell».

Diese Abkehr von der vormodernen Zeichentheorie war das Ende insbesondere der altehrwürdigen Idee der Namen. Dass Zeichen das Wesen der Dinge bedeuten, das ist die höhere Hypothese letztlich einer jeden Theorie der Namen – von Dionysius Areopagita bis in die Romantik. Stets leitet sie just die Idee, dass in den Namen die Natur der Dinge unmittelbar und wesenhaft sich ausdrücke. Namen sind, in Begriffen der Vormoderne, «Essenzen», «Charaktere», «Signaturen» der Dinge. Als solche erlauben sie es auch, auf die Dinge zurückzuwirken – die sprachtheoretische Grundlage jeder Magie. Namen sind seinshafte Sprachzeichen, die auf das Sein zurückwirken können.

Von den Neuplatonikern der Renaissance wie Marsilius Ficino über die christlichen Naturmystiker Paracelsus und Jacob Böhme bis hin zu den Romantikern um 1800 galt, dass zwischen Dingen und Namen, *res* und *verba*, ein wesenhafter Zusammenhang bestehe, die Namen daher als «Signaturen» die «Essenz» der Dinge anzeigen, wie etwa Böhme in *De signatura rerum, Das ist: Von der Gebuhr und Bezeichnung aller Wesen* (1622) behauptet: «Darum ist in der signatur der gröste Verstand, darinnen sich der Mensch nicht allein lernt selber kennen, sondern mag auch darinnen das Wesen aller Wesen lernen kennen, dann an der äusserlichen Gestaltnis aller Creaturen, an ihrem Trieb und Begierde, item an ihrem Hall, Stimme und Sprache, kennet man den verborgenen Geist, dann die Natur hat jedem Dinge seine Sprache nach seiner Essentz und Gestaltnis gegeben. [...] Ein jedes Ding hat seinen Mund zur Offenbarung. Und das ist die Natur-Sprache, daraus jedes Dinge aus seiner Eigenschaft redet, und sich immer selber offenbaret.»²

Die Natursprache ließ sich platonisch mit der Naturlehre der «Physei»-Auffassung der Sprache erklären, wie sie Platon im Dialog *Kratylos* musterhaft ausformuliert hatte, und zwar in Auseinandersetzung mit der Vertragslehre der «Thesei»-Auffassung der Sprache: «Kratylos [...] behauptet, jegliches Ding habe seine von Natur aus ihm zukommende richtige Benennung.»³ Neuplatoniker von Plotin und Jamblich bis hin zu den Humanisten wie Ficino bauten ihre Sprachtheorie darauf auf. Ihre Zeichen sind wesenhafte Namen, die potentiell magisch wirken: Siegel, *incantationes*.⁴

- 2 Jacob Böhme: Sämtliche Schriften, Faksimile-Neudruck der Ausgabe von 1730 in elf Bänden, neu hg. v. Will-Erich Peuckert, Stuttgart 1955–1961, Bd. 6, S. 7.
- 3 Vgl. Platon: *Kratylos* 383a, zitiert nach: Sämtliche Werke, in der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher, Bd. 2, Hamburg 1957, S. 126.
- 4 Marsilius Ficino: *Über die Liebe, oder Platons Gastmahl*, hg. v. Paul Richard Blum, Hamburg 1984, S. 246f.



Abb. 1
Frontispiz und Titel:
Mercurius van Helmont:
Kurzer Entwurf des
Eigentlichen Natur-Alpha-
bets der Heiligen Sprache,
Sulzbach 1667

Die Natursprache ließ sich aber auch biblisch begründen – und genau da trat die Kabbala auf den Plan, die jüdische Mystik. Zwischen humanistischer und barocker Universalgelehrtheit befruchtete sie auch außerhalb des Judentums eine große Bandbreite von sprachlichen Ideen – wie die der Natursprache. Biblisch mit der Kabbala begründet, galt sie als uranfängliche Sprache, wie sie Adam formte, als er die Dinge benannte. Der Ursprung dieser These ist der biblische Schöpfungsbericht (Genesis 2,19f.): «Gott formte aus der Erde allerlei Tiere auf dem Feld und allerlei Vögel unter dem Himmel und brachte sie zu Adam, um zu sehen, wie er sie nenne; denn wie Adam ein jedes Lebewesen nennen würde, so sollte es heißen.» Daraus ließ sich die Idee der «adamitischen Sprache» bilden, die den humanistischen Sprach- und Naturforschern als eine zentrale Lehre der Kabbala galt. Symptomatisch dafür war auch, dass die Natursprache mit dem Hebräischen identifiziert wurde, wie das etwa die Paracelsische Schrift *De naturarum rerum* (1584) tat: «[D]a sollen ir erstlich wissen, das die kunst signata leret die rechten namen geben allen dingen. die hat Adam unser erster vater volkomlich gewusst und erkantnus gehabt. dan gleich nach der schöpfung hat er allen dingen eim jedwedern seinen besondern namen gegeben. [...] und wie er sie nun tauft und

inen namen gab, also gefiel es got wol, dan es geschach aus dem rechten grunt, nit aus seinem gut gedunken, sondern aus einer praedestinierten kunst, nemlich aus der kunst signata, darumb er der erste signator gewesen. wiewol nit minder ist, das aus hebraischer sprach auch die rechten namen herfliessen und erfunden werden, einem jetwedern nach seiner art und eigenschaft. dan was für namen aus hebraischer sprach geben werden zeigen mit an desselbigen tugent, kraft und eigenschaft.»⁵

Der Rosenkreuzer-Mythos zu Beginn des 17. Jahrhunderts war von dieser Idee der adamitischen Namenssprache als einem kabbalistischen Urwissen ebenso geleitet wie die christlichen Kabbalisten des Barock, so Christian Knorr von Rosenroth und Franciscus Mercurius van Helmont. Aufgenommen ist sie schon im Titel von Helmonts *Kurtzer Entwurff des Eigentlichen Natur-Alphabets der heiligen Sprache* (1667) (Abb. 1), ausgeführt sodann in Knorr von Rosenroths Vorwort, in dem er die adamitische Namensgebung an die hebräische Sprache zurückbindet: Die Sprache, mit der Adam die Dinge in ihrem Wesen benannte, war die Sprache Gottes, die «heilige Sprache» – das Hebräische; in ihr sind die Nomen Namen: «Dies nun zu beweisen / kan nichts besser dienen / als das Exempel unsers ersten Vaters Adams / in dem er allen Thieren ihre Namen gegeben. [...] Weil nun aus aller Thiere / die er vor sich sahe/ eigentlicher Natur jedesmal so zu sagen ein theil seines inwendigen wesens ward / und seine worte solchs inwendige so genau konen abbilden; so muss folgen / dass auch seine Sprache / welche Hebreisch war / die eigentliche Natur gleich wie aller Thiere / also aller anderen dinge aufs allergenaueste können abbilden.»⁶ (Abb. 2)

Diese «kabbalistische» Theorie der adamitischen Nomenklatur gehört zum Grundbestand frühneuzeitlicher Sprachtheorie und Naturwissenschaft gleichermaßen. Die Lehre der Signaturen wurde als ein Wissen verstanden, das Adam von Gott empfangen und als «Kabbala» weitergegeben hatte. Noch der Medizinhistoriker Kurt Sprengel charakterisierte in seiner *Geschichte der Arzneikunde* (1792–1803) die paracelsische Medizin – wenn auch mit kritischer Tendenz – mit eben dieser höheren Hypothese über die Sprache: «Adam, der erste Mensch, war mit der Kabbalah sehr vertraut. Er kannte die Signaturen aller Dinge, und gab deswegen allen Thie-

- 5 Theophrast von Hohenheim gen. Paracelsus: *Sämtliche Werke. I. Abteilung: Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften*, hg. v. Karl Sudhoff und Wilhelm Matthiessen, 14 Bde., München und Berlin 1922–1933, Bd. 11, S. 398f.
- 6 Christian Knorr von Rosenroth, in: Franciscus Mercurius van Helmont, *Kurtzer Entwurff des Eigentlichen Natur-Alphabets der Heiligen Sprache*, Sulzbach 1667. Da Knorrs Einleitung im Original nicht paginiert ist, zitiere ich nach dem Druck von Wilhelm Viëtor, Berlin 1916, S. 15f.
- 7 Kurt Sprengel: *Versuch einer pragmatischen Geschichte der Arzneikunde*, 5 Bde., Halle 1792–1803, Bd. 2, S. 358–362.
- 8 Vgl. Gershom Scholem: *Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala*, in: *Judaica* 3, Frankfurt/M. 1970, S. 7–70, hier: S. 16 ff.; Friedrich Niewöhner: *Der Name und die Namen Gottes*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 25 (1981), S. 133–161; Andreas Kilcher: *Die Sprachtheorie der Kabbala als ästhetisches Paradigma. Zur Konstruktion einer ästhetischen Kabbala seit der Frühen Neuzeit*, Stuttgart 1998.



Abb. 2
Buchstabe Beth – in:
Mercurius van Helmont:
Kurzer Entwurff des
Eigentlichen Natur-Alphabets der Heiligen Sprache,
Sulzbach 1667

ren die passendsten Nahmen. Darum enthält auch die hebräische Sprache die besten Nahmen für alle Thiere, die selbst ihre Natur anzeigen.»⁷

II.

Die «kabbalistische» Lehre der adamitischen Sprache ist insbesondere von humanistischen Gelehrten der frühen Neuzeit vertreten worden. Aus der Sicht der hebräischen Kabbala jedoch ist die adamitische Nomenklatur eine Art naturalisierte Namenssprache, für die sie die theologische Basis bereitstellt. Denn die eigentliche Potenz der Namen liegt danach nicht so sehr in einem menschlichen Benennungsakt, der ein naturmystisches oder pantheistisches Wissen von der Natur ermöglicht, wie es Magie, Alchemie und (paracelsische) Medizin in der frühen Neuzeit charakterisiert. Die Wurzel der Namen und ihrer Kräfte liegt vielmehr gewissermaßen «oben», in einer metaphysischen Sphäre: in den Namen Gottes bzw. letztlich dem einen Namen und seinen Beinamen – jenem Namen, der metonymisch Gott selber ist: ha-schem.⁸



Abb. 3
 Tetragramm /Adonai,
 auf Amulett zum Schutz
 vor dem «böses Auge»
 (Manuskript, Palästina
 ca. 1900)

Beispielhaft fasst dies der fiktive chassidische Rabbi Asriel Miropoler in An-Skis Drama *Der Dibbuk* (1920): «Es gibt auf der Welt siebenzig Sprachen. Die heiligste von ihnen ist die hebräische. Das heiligste in dieser Sprache ist die Heilige Schrift. Und in der Heiligen Schrift sind die Zehn Gebote das heiligste. In den zehn Geboten aber ist heiliger als alle andern Worte der Name des Herrn.»⁹

Tatsächlich ist in der Kabbala seit ihren Anfängen um 1200 der Name Gottes der zentrale Gegenstand. Er gilt als die elementare metaphysische Sprachform des Seins, von der her alle Dinge sowohl in der «oberen», schaffenden als auch - davon abgeleitet - in der «unteren», geschaffenen Welt erklärbar werden. Selbst unaussprechlich, ist er der verborgene Grund nicht nur aller Sprache und allen Wissens, sondern auch aller Dinge und allen Seins.

- 9 An-Ski: Der Dibbuk.
Dramatische Legende in vier
Bildern, hg. v. Horst Bienek,
Frankfurt/M. 1989, S. 48.

Nicht Repräsentation, vielmehr Konstitution des Seins ist seine Funktion. Dieser Name, der zuerst Moses im brennenden Dornbusch in der elementaren Wendung *ejeħ ascher ejeħ*, «ich werde sein, der ich sein werde» (Exodus 3,14), verheißen wurde, ist von Grund aus eminent seinshaltig, schaffend und wirkend, ja mächtig. An diesem denkbar bedeutungsschweren sprachlichen Ort, in dieser aufs Äußerste verdichteten Urform aller Sprache und allen Seins ist – gemäß den Kabbalisten – Gott in all seiner schöpferischen Kraft gegenwärtig. Sein Name ist der Name, und der Name ist er selbst: *ħa-schem*. Der Name jedoch, der jenseits dieser Metonymie liegt und aus dem elementaren «Ich-werde-sein-der-ich-sein-werde» hervorgegangen ist, ist zwar schreibbar, aber nicht aussprechbar: der vierbuchstabile Gottesname, der auch als *schem ħa-mepħorasch* bezeichnet wird, als «verborgen geoffenbarter Name», oder als *schem dalet otioth*, als «vierbuchstabiger Name» – denn nichts anderes bedeutet das griechische Wort *Tetragrammaton*. Selbst unaussprechbar, muss dieser Name durch andere substituiert und aussprechbar gemacht werden, etwa durch *adonai* («Herr») oder *kadosch baruch-ħu* («Heiliger, gelobt sei er») (Abb. 3).

Wenn von den Namen der Kabbala die Rede ist, so geht es also auch um eine Vielfalt, ja ganze Systeme von Gottesnamen. Dabei lassen sich hauptsächlich zwei Namenstheorien unterscheiden: die der theosophischen und die der ekstatischen Kabbala. Die theosophische Kabbala, wie sie von den ersten Kabbalisten mit der Lehre der *sefirotħ* um 1200 entwickelt wurde und dem Buch *Sohar*, dem «Buch des Glanzes», einem der bekanntesten Texte der Kabbala, zugrunde gelegt ist, baut auf einer Topologie von zehn Namen auf, die in der «oberen Welt» eine innergöttliche Ordnung bilden und von da ausgehend alles Geschaffene in den «unteren Welten» durchdringen und formen. Die ekstatische Kabbala dagegen, die ihr Begründer Abraham Abulafia (1240 – ca. 1291) als *kabbala schemot*, als «Kabbala der Namen», bezeichnete, stellt die Gottesnamen noch weiter ins Zentrum ihrer Lehre. Dabei jedoch werden die Namen – auch auf die Gefahr der Häresie hin – nicht nur ausgesprochen bzw. rezitiert, sondern in kombinatorischen Schreibpraktiken zerlegt und umgebildet. Diese ekstatische Meditation von Namen, die an die surrealistische *écriture automatique* erinnert, ist dazu angetan, das Göttliche über seinen Namen zu

erfahren und dabei eine absolute, heilige Sprache aus Gottesnamen zu restituieren. Von der theosophischen und der ekstatischen Kabbala der Namen lässt sich zudem eine magische Verwendung der Gottesnamen unterscheiden, wie sie in der jüdischen magischen Literatur seit der Spätantike entwickelt und später Teil der *kabbala ma'assit*, der «praktischen Kabbala», wurde.

10 Sohar I, fol. 15a–15b. Vgl. dazu die dt. Übersetzung von Gershom Scholem: *Die Geheimnisse der Schöpfung*. Ein Kapitel aus dem kabbalistischen Buche Sohar, Berlin 1935, S. 46f.

III.

In der theosophischen Kabbala bilden die Namen eine innergöttliche Topographie. Diese ist grundsätzlich von der Ordnung der zehn *sefirot* geleitet, die gewissermaßen als Potenzen und Aspekte Gottes oder – räumlich gewendet – als Sphären der göttlichen Welt gelten können. Dabei sind sie jedoch dynamisch zu denken: als Emanation des Geschaffenen aus dem verborgenen Göttlichen, dem *en sof*, dem «Unendlichen». Ausgehend also vom *en sof*, führt der Ausfluss von der obersten *sefira*, der «höchsten Krone» (*keter eljon*), über die Sphären der anderen Namen bis zur untersten *sefira*, dem «Königreich» (*malchuth*), der «Einwohnung» Gottes in der Welt.

Dieser Prozess ist zugleich ein nomologischer: Nicht nur können die *sefirot* selbst als Namen gelten; sie werden auch mit zehn Gottesnamen assoziiert. Ein Beispiel dafür findet sich im Buch *Sohar* – der Form nach ein Bibelkommentar – anlässlich einer Auslegung des Schöpfungsberichts (*bereschit*, d. h. «am Anfang»), indem das «Ausstrahlen» von der ersten zur letzten *sefirah* beschrieben wird: «Sohar, das Strahlen: das ist das Geheimnis des ersten Wortes der Tora *bereschit*, am Anfang. Der Name des Ersten von allem ist *eje*, [ich werde sein]. [...] Der Name *elohim* dagegen ist in die [unterste] Krone eingegraben [...] Bevor dieses Haus geschwängert war, und die gestaltenden Kräfte es durchdrungen hatten, hieß es noch nicht *elohim*, sondern alles war in *bereschit* inbegriffen. Als es dann im Namen *elohim* Gestalt annahm, brachte es aus dem Samen, der in es gesät war, seine Erzeugnisse hervor.»¹⁰ Diese beiden Namen bezeichnen die Schöpfung damit als Heraustreten des verborgenen Gottes. Es ist dies zugleich ein Umbenennen: Aus *eje*, dem Namen des Verborgenen, wird *elohim*, der Name des Geoffenbarten. Das wird in der Kabbala auch durch eine gematrische Gleichung begründet, also durch Berechnung



Abb. 4
Sefiroth und Gottesnamen,
aus einem «Ilan» (Sefiroth-
baum), Druck: Warschau
1864

der Zahlenwerte von Worten: Das Wort *elohim* hat denselben Zahlenwert (nämlich 86) wie *ha-tevah*, d. h. die geschaffene Natur. Daraus ließ sich auch die Formel *elohim* = *ha-tevah* bilden, die lateinisch als *deus sive natura* zur Grundlage des spinozistischen Pantheismus wurde.¹¹ Die Kabbala selbst begründet auf diese Weise den Zusammenhang des schaffenden Gottes mit der geschaffenen Welt (Abb. 4).

Während im Buch *Sohar* der Zusammenhang zwischen den *sefiroth* und den Gottesnamen weniger aus- als analogisch angesprochen ist, wird er in nachfolgenden systematischen Darstellungen der Lehre der *sefiroth* vielfach explizit gemacht. Dies gilt etwa für die Schrift *Scha'are orah* («Pforten des Lichts») des spanischen Kabbalisten Josef Gikatilla (1248 – um 1325): Demnach entspricht der obersten *sefirah keter* (Krone) der Name *ejuh*, der zweiten *sefirah chochma* (Weisheit) der Name *jah*, der dritten *sefirah binah* (Verstand) das Tetragramm *JHWH* (ausgesprochen *elohim*), der vierten *sefirah chessed* (Liebe) der Name *el*, der fünften *sefirah geburah* (Stärke) der Name *elohim*, der sechsten *sefirah tiferet* (Schönheit) erneut das Tetragramm (ausgesprochen *adonai*), der siebten *sefirah nezach* (Dauer) der Name *adonai zewaoth*, der achten *sefirah hod* (Majestät) der Name *elohim zewaoth*, der neunten *sefirah jessod* (Grund) der Name *el chai* und *shaddai*, der zehnten *sefirah malchuth* (Königreich) der Name *adonai*. Diese nomologische Analogisierung von *sefiroth* und Gottesnamen hat sich in der Kabbala durchgesetzt; sie findet sich auch bei späteren Kabbalisten wie Moses Cordovero (1522–1570), der gar eine Identifikation von *sefiroth* und Namen annahm: «Diese Namen sind die *sefiroth*. Es ist nicht so, dass die Namen den *sefiroth* einfach nur zugeschrieben wurden, Gott behüte; vielmehr sind die Namen selbst die *sefiroth*. Die sephirothischen Namen [...] entsprechen seinen Handlungen.»¹² (Abb. 5)

Diese Struktur der *sefiroth* und ihrer analogen göttlichen Namen ist gemäß der theosophischen Kabbala eine Art metaphysisches Muster, das zunächst die «obere», innergöttliche Welt leitet, die sogenannte «Welt der Emanation» (*olam ha-aziluth*). Das gilt insbesondere auch für die Tora, die gemäß der Kabbala keineswegs ein menschengemachtes Buch ist, sondern zu jenen wenigen Dingen zählt, die bereits vor der Schöpfung bestanden haben. Denn Gott hat die Schöpfung mit der Tora, gewissermaßen als deren Bau-

11 Vgl. Andreas Kilcher: Kabbala in der Maske der Philosophie. Zu einer Interpretationsfigur in der Spinoza-Literatur, in: Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte, hg. v. Hanna Delf, Julius H. Schoeps, Manfred Walther, Berlin 1994, S. 193–243; Moshe Idel: Maimonide et la mystique juive, Paris 1991, S. 105–134.

12 Moses Cordovero: Or Ne'erav, hg. v. Yehuda Z. Brandwein. Deutsche Übersetzung: Das Herz der Kabbala, hg. v. Daniel C. Matt, Wien 1996, S. 54.

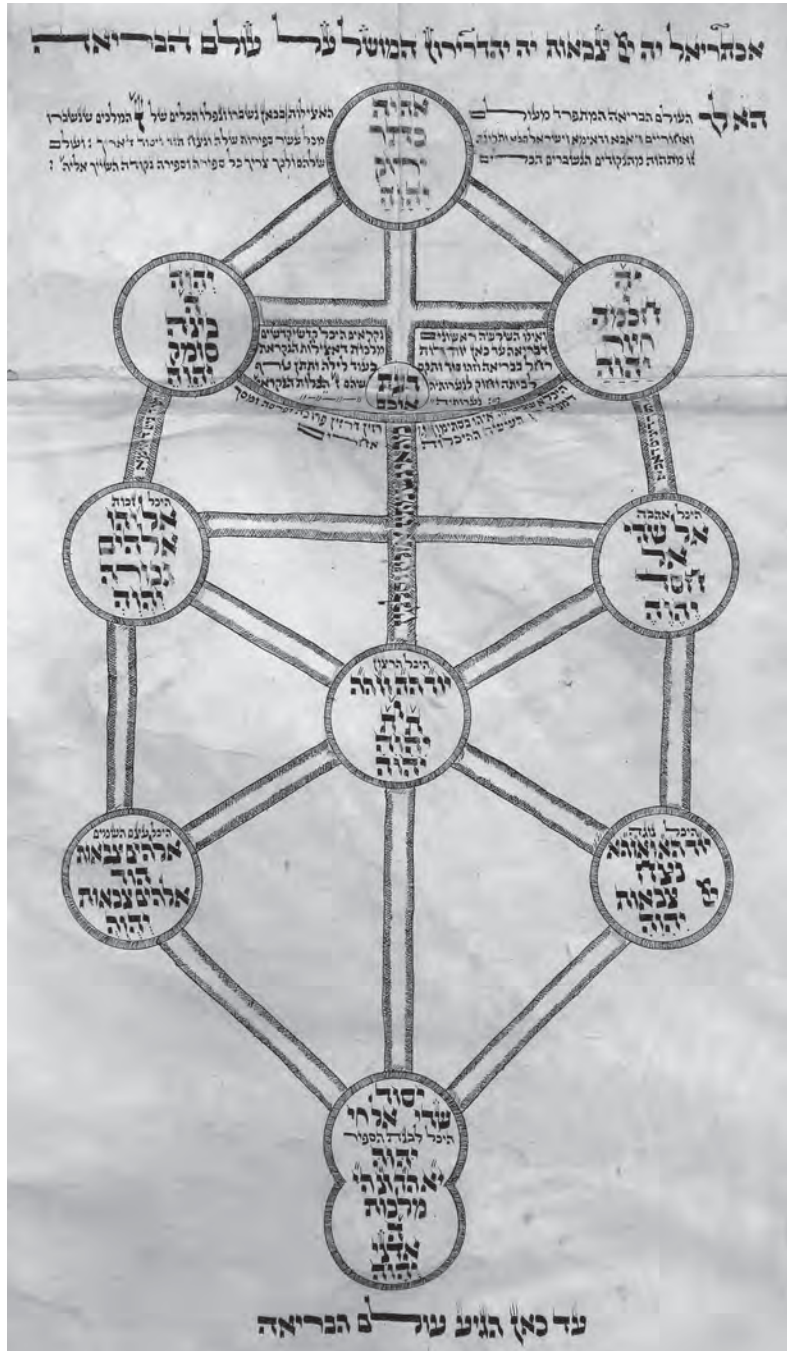


Abb. 5
Sefiroth und Gottesnamen,
aus einem «Ilan»
(Sefirothbaum)

plan, geschaffen. Der Text der Tora, wie wir ihn seit der Offenbarung an Moses am Sinai kennen, ist nur ein sekundärer, ein lesbar gemachter Urtext einer «Urtora». Hintergründig aber wird die Tora dem Kabbalisten als eine Textur aus göttlichen Namen lesbar. Dies formulierte einer der ersten Kabbalisten, Moses ben Nachman (1194–1270), in seinem Tora-Kommentar. Ihm gemäß gilt als eine der zentralen kabbalistischen Lehren eben jene, dass die ganze Tora aus Gottesnamen gewoben sei: «Wir kennen noch eine kabbalistische Wahrheit, dass nämlich die ganze Tora aus den Namen des Heiligen, Gelobt sei er, besteht.»¹³ Gikatilla griff diese «Lehre» auf, indem auch er die Tora als eine einzige Textur aus Namen verständlich macht, wobei er den Text der Tora als eine Art sprachliche Entfaltung Gottes in sekundären und tertiären Namen und Beinamen des einen vierbuchstabigen Namens versteht: «Wisse, dass alle heiligen Namen der Tora im vierbuchstabigen Namen (*schem dalet otioth*) enthalten sind, in IHVH. [...] Und jeder einzelne dieser Namen und Beinamen hat eigene Beinamen, die wiederum unzählige Beinamen haben, und so ist es mit jedem Wort der Tora, bis man erkennt, dass die ganze Tora aus Beinamen gewoben ist und die Beinamen aus Namen gewoben sind und alle heiligen Namen an den Namen IHVH gebunden sind und alle stellen sich ihm nach. Die ganze Tora ist also gewoben aus dem Namen IHVH.»¹⁴ Die Tora wird so als eine symbolische Textur aus metonymisch verflochtenen Namen lesbar, deren Grundmuster dasjenige des vierbuchstabigen Namens ist. Gleichsam ein Teppich aus komplexen und ineinander verschachtelten Namensmustern, entfaltet sie symbolisch die Präsenz und Wirkung des einen Gottes in seinen vielfachen Gestalten und Potenzen in den oberen und unteren Welten.

Tatsächlich sind nicht nur die Tora, gewissermaßen der Bauplan der oberen Welt, sondern auch die unteren Welten nach dem metaphysischen Muster der Gottesnamen geformt: die himmlische Welt der Gestirne ebenso wie die intelligible Welt der (hebräischen) Sprache und die irdische, geschaffene Welt. Dies ist in der Kabbala in der Lehre der «vier Welten» gefasst. Demnach findet die Topographie der Welt der Emanation (*olam ha-azilut*, also der Sefiroth und Namen) weitere Entfaltung in drei unteren Welten: der Welt der Schöpfung (*olam ha-briah*), welche die Tora und die

13 The Commentary of Nachmanides on Genesis Chapters 1–6. Introduction, Critical Text, Translation and Notes by Jacob Newman, Leiden 1960, S. 27.

14 Josef Gikatilla: *Scha'are Orah*, fol. 2a. Übersetzung von A. K.

15 Ebd., fol. 43b.

16 Sefer Jezirah, Perek 2, Mischnah 5.

Sprache umfasst, sodann der Welt der Formung (*olam ha-jezirah*), der Himmelssphären bzw. Planeten, sowie der geschaffenen Welt (*olam ha-assiah*), der Natur bzw. der Metalle. Die Kabbala versteht die Schöpfung also als eine stufenweise Entfaltung der zehn göttlichen Namen, Aspekte und Potenzen in den intelligiblen, himmlischen und irdischen «Welten». Erst recht wird so deutlich, wie diese Namenstopologie alles leitet und durchdringt. Dabei sieht Gikatilla im Zentrum den einen unaussprechbaren Namen, der in seinen vielfachen nominellen Entfaltungen gleich einer universalen Formel oder einem Leitmuster die gesamte Schöpfung in all ihren Ebenen formt und gliedert: «Wisse, dass der einzigartige Name (*ha-schem ha meichad*) die Wurzel und die Quelle all seiner Namen ist. Und alle Namen sind mit ihm verbunden und alle höheren *sefirot* sind durch ihn geordnet und alle himmlischen Körper der Welt und alle oberen und unteren Konstellationen sind durch ihn getragen. Und auch die Buchstaben und die Vokalpunkte sind durch ihn bedingt. Und alles, die ganze Schöpfung und die ganze Sprache (*kol ha-izur we-kol ha-dibbur*), alles steht in ihm.»¹⁵

Gikatilla war sich der Außerordentlichkeit dieser These bewusst und warnte davor, sie als Glaubensfrage ohne rationalen Grund aufzufassen. «Vielmehr sind dies Ideen der Kabbala und der Überlieferung, und wir können sie belegen.» Tatsächlich zitierte Gikatilla mit dieser Wendung einen *locus classicus* der frühen Kabbala: das *Sefer Jezirah*, das «Buch der Schöpfung», in dem die Erschaffung der Welt als Kombination von Buchstaben des Gottesnamens verstanden ist, der schöpfende Gott damit gewissermaßen als Sprachkombinierer: «Wie wog er sie und versetzte er sie? Alef mit allen und alle mit Alef, Beth mit allen und alle mit Beth, und es dreht sich der Kreis. So findet es sich, dass die ganze Schöpfung und die ganze Sprache (*kol ha-izur we-kol ha-dibbur*) aus einem Namen hervorgeht.»¹⁶

IV.

Mit der Kombinatorik des Namens tritt ein neues Element kabbalistischer Namensmystik in den Vordergrund, das den Übergang zu Abraham Abulafias Kabbala der Namen anzeigt. Die Namen sind hier nicht mehr symbolische Einheiten, sondern in ihrer gleichsam atomaren Buchstabenstruktur verstanden. Während es

der theosophischen Kabbala um die Beschreibung des göttlichen Pleroma geht, zielt Abulafias kombinatorische Arithmetik der Namen auf eine ekstatische Erfahrung Gottes. Dabei geht Abulafia auch von einer scharfen Kritik des Symbolismus der theosophischen Kabbala aus, ja er behauptet die «Kabbala der Namen» als ein notwendiges Gegenkonzept zur «Kabbala der *sefirot*». ¹⁷ In einem Rechtfertigungsschreiben, das auf einen polemischen Angriff durch einen Vertreter der soharischen Kabbala, Schlomo Ibn Adret, reagierte, trifft Abulafia eine nachgerade polemische Unterscheidung zwischen dem «Weg der zehn *sefirot*» und seinem «Weg der Namen» und der Buchstaben: ¹⁸ Die Symbolik der *sefirot* vergleicht er mit der christlichen Trinitätslehre, indem der *eine* Gott nicht nur in drei, sondern gar in zehn Aspekte unterschieden wird: «Die Vertreter der Kabbala der *sefirot* [...] fielen vom wahren Glauben ab; so wie die Christen sagen, dass er drei sei und die drei eins seien, so glauben diese Kabbalisten auch und sagen, dass die Gottheit (*elohut*) zehn *sefirot* sei und die zehn seien eins.» ¹⁹ Die Kritik an der Lehre der *sefirot* wird wirkungsvoll zu einer Apologie des Monotheismus.

In seiner «Kabbala der Namen» nun versteht Abulafia die Gottesnamen nicht mehr als symbolische Einheiten. Vielmehr zerlegt er sie in ihre einzelnen Buchstaben, um diese sodann in meditativen und ekstatischen Zuständen rezitierend oder schreibend neu zu kombinieren. Diese kombinatorische Sprech- und Schreibpraxis ist der eigentliche Inhalt dessen, was Abulafia als «prophetische Kabbala» oder als «Kabbala der Namen» bezeichnet. ²⁰ Sie zielt auf die Erfahrung Gottes *in* und *durch* seinen Namen: in der «Kenntnis des Namens durch den Namen» (*jediat ha-schem ba-schem*). ²¹

Die paradigmatische Wende zeigt sich an der Neuinterpretation der eben zitierten Passage des *Sefer Jezirah*, wonach «die ganze Schöpfung und die ganze Sprache aus einem Namen hervorgeht». Nach Gikatilla und im Sinne von Abulafia interpretierte etwa Joseph ben Schalom Aschkenasi in seinem Kommentar zum *Sefer Jezirah* aus dem frühen 14. Jahrhundert jene außerordentliche Wendung neu: Er verstand sie als Kombination der vier Buchstaben des Tetragramms mit den 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets: «[...] geht aus einem Namen hervor: Die Bedeutung davon ist: aus dem Namen IHVH, wenn er mit jedem einzelnen Buch-

17 Vgl. Moshe Idel: *Kabbalah, New Perspectives*, New Haven 1988, S. 200–210.

18 Abraham Abulafia: *We sot le-Yehudah* (Sendeschreiben Abraham Abulafias an Jehudah), in: Adolph Jellinek: *Auswahl kabbalistischer Mystik*, erstes Heft, Leipzig 1853, S. 13–28, hier: S. 15.

19 Ebd., S. 19.

20 Ebd., S. 16.

21 Ebd., S. 26.

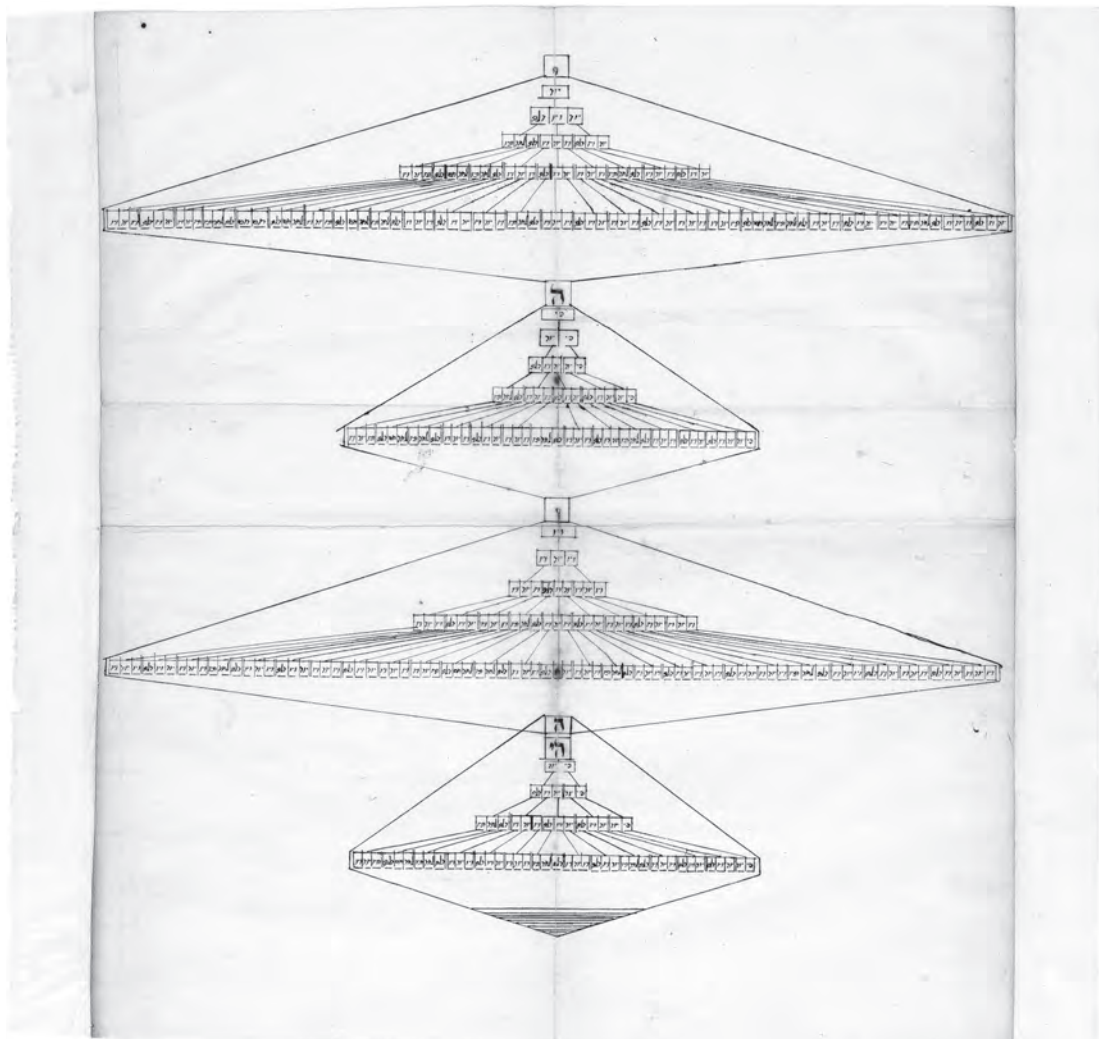
22 Der Kommentar ist abgedruckt in der Ausgabe Jerusalem 1980, siehe dort zu Perek 2, Mischnah 5, fol. 43a. Zur Interpretation dieser Passage vgl. auch Scholem: *Der Name Gottes* (Anm. 8), S. 24 f.



Abb. 6
Abraham Abulafia mit Buch,
Kombination des ersten
Buchstabens des Gottesna-
mens (Jud) mit dem ersten
Buchstaben des Alphabets
(Aleph), in: Or ha-sechel
(«Licht des Verstandes»),
Manuskript Messina 1285

staben kombiniert wird, den es in 231 Kombinationen gibt.»²² Schalom Aschkenasi errechnet dafür 731 808 Kombinationen. Diese Zahl ergibt gewissermaßen eine allumfassende göttliche Namenssprache, welche die linguistische Möglichkeit allen Seins darstellt. Genauer noch: Erzeugt wird die Fülle und Durchdringung des Seins mit dem Göttlichen, auf spiritueller Ebene aber auch die unmittelbare ekstatische und «prophetische» Erfahrung Gottes in seinem Namen.

Die «Kabbala der Namen» erschafft dieses Pleroma, wie angesprochen, sowohl auf mündlichem Weg der Rezitation wie auf schriftlichem Weg der Kombination. In seiner Schrift *Or ha-sechel* («Licht des Verstandes») erklärt Abulafia zunächst «das Geheimnis der Aussprache» als Akt psychophysischer und zugleich sprachlicher Meditation: «Das ist das Mysterium dessen, wie man den Erhabenen Namen ausspricht: Läutere dich. Meditiere an einem besonderen Ort [...]. Läutere dein Herz und deine Seele von allen Gedanken dieser Welt. Stelle dir vor, daß sich deine Seele in diesem Moment von deinem Körper trennt und daß du die physische Welt hinter dir läßt, so daß du in die Zukünftige Welt eintrittst [...]. Diese ist der Intellekt, der die Quelle aller Weisheit, allen Verständnisses und allen Wissens ist [...]. Dein Geist muß sich dann mit Seinem Verstand verbinden [...]. Er wird zu seinem Partner, dich mit Ihm durch Seinen erhabenen, schrecklichen Namen verbindend. Du mußt deshalb genau wissen, wie man den Namen



auspricht.»²³ Bei dieser Rezitation werden, wie bei Schalom Aschkenasi angegeben, die Buchstaben des Gottesnamens mit denjenigen des Alphabets kombiniert und in allen Möglichkeiten vokalisiert, das zudem sowohl «vorwärts» wie «rückwärts». Auf diese Weise ergeben sich allein 25 Kombinationen des ersten Buchstabens des Alphabets *aleph* mit dem ersten Buchstaben des Gottesnamens *jud* «vorwärts» und «rückwärts». Diese Technik wurde in manchen Handschriften in schematischen Schaubildern und Buchstabenkreisen illustriert, an einer Stelle auch in einem bemerkenswerten Porträt Abulafias (Abb. 6).

Analog geschieht dies auch beim Niederschreiben von Buchsta-

Abb. 7
Kombination der Buch-
staben des Tetragramms
(Manuskript, Osteuropa
um 1825)

- 23 Abulafia: *Or ha-sechel*, zitiert in: Aryeh Kaplan: *Meditation und Kabbala*. Berlin 1995, S. 98.
- 24 *Scha'are zedek*, hg. v. G. Scholem, in: *Kirjat Sepher* 1 (1924), S. 127-139, hier: 134f.

benkombinationen. Ein Schüler Abulafias im sizilianischen Messina, Nathan ben Sa'addja Chada, beschrieb in seiner Schrift *Scha'are Zedek* («Tore der Gerechtigkeit», ca. 1295) das ekstatische Verfahren der «Kabbala der Namen» in einem beeindruckenden Erfahrungsbericht. Der Sprecher, der den «kabbalistischen Weg» als «Pfad der Namen» erklärt, ist der «Meister» Abulafia: «Er pflegte mir zu sagen: «Mein Sohn, es ist nicht beabsichtigt, dass du mit einer endlichen oder gegebenen Form aufhörst, selbst wenn sie höchsten Grades wäre. Vielmehr ist dies der «Weg der Namen» (*de-rech ha-schemot*): je unverständlicher sie sind, um so höher ist ihr Rang, bis du zur Wirksamkeit einer Kraft gelangst, die nicht mehr deiner Kontrolle untersteht, sondern vielmehr ist dein Verstand und dein Denken unter ihrer Kontrolle.» [...] Er wies mir Bücher vor, die ganz aus Buchstaben [-kombinationen] und Namen und Gematriot bestanden, von denen niemand je etwas verstehen wird, denn sie sind auch gar nicht dafür bestimmt, «verstanden» zu werden. Er sagte zu mir: «Dies ist der «Weg der Namen».»²⁴ Abulafias Schüler verfuhr daraufhin nach eben dieser meditativen Methode des «Kombinierens heiliger Namen» und gelangte auf diese Weise in zunehmend ekstatische bzw. «prophetische» Zustände: «Während der zweiten Woche wurde die Gewalt der Meditation in mir so groß, dass ich mit dem Niederschreiben der Buchstabenkombinationen kaum nachkam, und wenn zehn Menschen dagewesen wären, es auch ihnen nicht gelungen wäre, so viele Kombinationen niederzuschreiben, wie mir während des Zuflutens des Influxus kamen. In der Nacht schließlich, in der diese Macht mich überkam [...], machte ich mich daran, den Großen Namen Gottes, der aus zweiundsiebzig Namen besteht, zu permutieren und zu kombinieren. Aber nachdem ich dies während einer Weile getan hatte, wurden die Buchstaben in meinen Augen zu großen Bergen, heftiges Zittern ergriff mich, und ich konnte mich nicht fassen; meine Haare standen zu Berge, und es war mir, als wäre ich nicht auf dieser Welt. Ich fiel auf einmal hin, und alle Kraft war aus mir gewichen. Und siehe, etwas der Sprache Verwandtes kam aus meinem Herzen hervor, kam auf die Lippen und zwang sie, sich zu bewegen. Ich dachte: «Vielleicht ist dies – Gott schütze mich – der Geist des Wahnsinns, der in mich gefahren ist?» Aber siehe, es war schiere Weisheit.» (*Abb. 7*)

Die Dekomposition des Namens geht einher mit einer Transformation des Bewusstseins, wobei die Kontrolle des rationalen Denkens aufgegeben und ein unbewusstes, gewissermaßen automatisches Schreiben freigesetzt werden soll. Der so erzeugte Automatismus wird als *dillug*, als «Springen» der Buchstabenkombination bezeichnet: «Bei diesen Handhabungen muss man die Buchstaben in rascher Bewegungsfolge abrollen lassen. [...] Beim Loslösen der Worte vom Denken strengt man sich an, dass man die Kontrolle über sein natürliches Bewusstsein verliert.»²⁵ Die kombinatorische Meditation des Gottesnamens setzt eine assoziative Sprachtechnik frei, die tradierte Formen und Bedeutungen auflöst. An ihre Stelle tritt nicht nur die mediale Ausschöpfung eines bestehenden metaphysischen Sprachmaterials, sondern auch die Erzeugung neuer und umfassender Möglichkeiten innerhalb einer göttlichen Sprache. Die Unverständlichkeit der so erzeugten neuen Namen ist dabei keine Bedeutungslosigkeit, vielmehr eine hochgradige semantische Überdeterminierung. Im Akt der Kombination löst sich der ekstatische Kabbalist von jeglichen vorgegebenen Bedeutungs-, Verstandes- und Bewusstseinsformen, um in einer absoluten Namenssprache und deren Buchstabentexturen das Göttliche unmittelbar zu erfahren (*Abb. 8*).

V.

Die kabbalistische Namenstheologie schließt nicht zuletzt auch die Möglichkeit einer magischen Verwendung der Namen ein. Allerdings war diese durchaus umstritten. Dabei hatten die Kabbalisten des Mittelalters auch eine ältere magische jüdische Literatur und Praxis vor Augen, zu der sie in einem höchst ambivalenten Verhältnis standen. Tatsächlich gehört die Idee von magischen Namen integral zur antiken und frühmittelalterlichen jüdischen Magie. Nicht nur in Talmud und Midrasch sowie in Gebeten und auf Amuletten finden sich zahlreiche Spuren davon.²⁶ Besonders deutlich wird dies auch in einer Reihe von Schriften, die in Manuskripten und Zitaten, ja auch in lateinischen Übersetzungen zirkulierten, darunter namentlich das *Sefer ha-razim*, das «Buch der Geheimnisse», oder das Buch *Harba de Moshe*, «Schwert des Moses».²⁷ Die Magie dieser Schriften baut wesentlich auf der sprachmagischen Vorstellung von Gottesnamen bzw. auch Engels-

25 Ebd., S. 138.

26 Vgl. Magische Texte aus der Kairoer Geniza, hg. v. Peter Schäfer und Shaul Shaked, 3 Bde., Tübingen 1994-1999; vgl. auch Ludwig Blau: Das jüdische Zauberwesen, Budapest 1898, S. 117-145.

27 *Sefer ha-Razim*, hg. v. Bill Rebigier und Peter Schäfer, Tübingen 2009; Jens-Heinrich Niggemeyer: Beschwörungsformeln aus dem «Buch der Geheimnisse» (*Sefar ha-razim*). Zur Topologie der magischen Rede, Hildesheim 1975.

28 Niggemeyer: Beschwörungsformeln aus dem «Buch der Geheimnisse» (Anm. 27), S. 198.

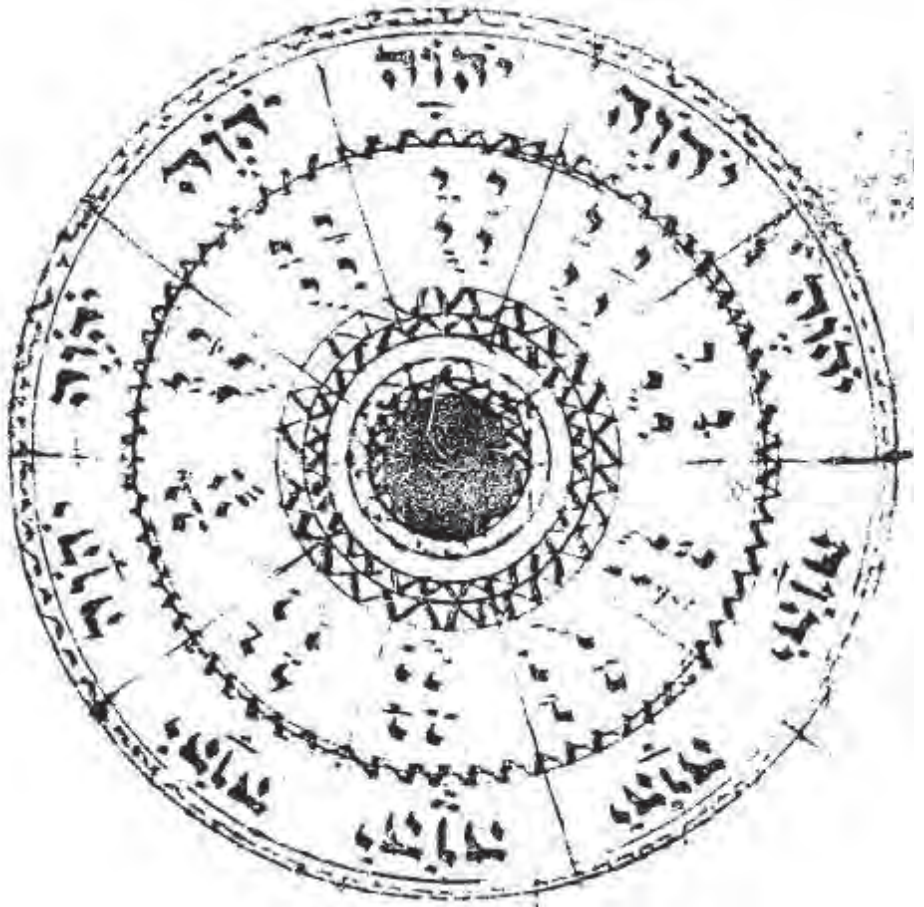


Abb. 8
Vokalisation des Buchstaben des Tetragramms

namen auf, in die der Gottesname *el* (als Kurzform von *elohim*) eingeflochten ist. Das namensmagische Wissen ist dabei ein praktisches. Beispielhaft für ein solch magisches Beschwörungsritual ist die Zukunftsrede: « [...] bei seinem Namen und bei seinen Buchstaben beschwöre ich / dich [...] daß du mir kundtust [...], was sein Wille, was die Bedeutung seines Traumes und was sein Plan ist.»²⁸ Doch der magische Anwendungsbereich der Gottesnamen ist viel weiter; den weiten Bogen spannt das *Sefer ha-razim*: «Du wirst den Namen durchdringen, durch den man das Werk des Todes und des Lebens erkennt, das Böse und das Gute versteht, Zeiten und Augenblicke erforscht, die Zeit zu gebären und

die Zeit zu sterben, die Zeit für Plagen und die Zeit für Heilung erkennt, Träume und Visionen deutet, Kampf schürt und Kriege schlichtet, die Geister und Plagegeister beherrscht, um sie auszusenden, so dass sie wie Knechte gehen, durch den man in die vier Richtungen des Himmels und der Erde blickt, kundig ist in der Stimme der Donner, verkündet, was das Werk der Blitze ist, vorhersagt, was in jedem einzelnen Monat geschehen wird, das Geschehen eines jeden Jahres begreift, ob es Sättigung bringt oder Hunger, ob Dürre oder reiche Ernte, ob Kriege oder Frieden, durch den man wie einer der Fruchtbaren ist und Einsicht erwirbt über die Himmel der Höhe.»²⁹

Analog funktioniert die Namensmagie im *Schwert des Moses*. Ja, der Ausdruck «Schwert des Moses» selbst ist nur eine Metapher für die Kraft und Stärke des Gottesnamens. Dabei war sich der Verfasser bewusst, dass die auf diese Weise Moses zugesprochene Magie das biblische Magie-Verbot sowie die Überwindung der ägyptischen Zauberei herausfordert. Tatsächlich wird in der Bibel wie in der rabbinischen Literatur die mosaische monotheistische Magie des Namens scharf von der ägyptischen polytheistischen Zauberei abgegrenzt, die im Unterschied zur jüdischen Magie mit Tieren und Planeten arbeitet – und nicht mit Namen.³⁰ Programatisch lautet daher der Titel: «Dies ist das Schwert des Moses, mit dem er Zeichen und Machttaten vollbrachte und allen Zaubereien ein Ende setzte. Er wurde dem Moses im Dornbusch offenbart, und [damit] wurde ihm der große und prachtvolle Name übergeben. Nun schütze ihn wahrhaft, [dann] wird er dich schützen. [...] Er wird dich erretten von aller Bedrängnis dieser Welt.»³¹ Die Legitimationsarbeit dieses Textes verrät jedoch zugleich eine Ambivalenz: Die mosaische Magie leistet nicht bloß eine Annihilation der (ägyptischen) Magie, sondern auch eine Umfunktionalisierung. Die monotheistische Transformation macht aus «Zauberei» (*kischuf*) eine Kraft und eine Stärke im Zeichen des *einen* Namens (*Abb. 9*).

In der Literatur der Kabbala ist jedoch auch diese monotheistische Legitimation der Magie keineswegs problemlos akzeptabel. Tatsächlich grenzten sich die Kabbalisten des 13. Jahrhunderts auffällig scharf selbst davon ab. Das taten insbesondere Namenskabbalisten wie Abulafia und Gikatilla. Die Adressaten der Kritik be-

29 Sefer ha-Razim (Anm. 27), S. 127f.

30 Vgl. Andreas Kilcher: Moses als Magier, in: Castrum Peregrini. Zeitschrift für Literatur-, Kunst- und Geistesgeschichte 264 (2004), S. 18-50.

31 Übersetzung der Hekhalot-Literatur, hg. v. Peter Schäfer, Bd. 4, Tübingen 1991, S. 10 (§ 606). Vgl. Moses Gaster: The Sword of Moses, in: Ders.: Studies and Texts, New York 1971, I, S. 288-337; P. S. Alexander: Incantation and Books of Magic, in: Emil Schürer: The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ, Bd. 3, Edinburgh 1986, S. 342-379.

32 Abulafia, Scheva netivoh le-Rabbi Abraham Abulafia we-Iggeret sche-schalach le-Rabbi Abraham, in: Philosophie und Kabbala, hg. v. Adolph Jellinek, Erstes Heft, Leipzig 1854, S. 1-48, hier: S. 22.

Abb. 9
Amulett mit Gottesnamen
Schaddai und Ejeu u. a.,
Manuskript, Naher Osten,
ca. 1880



nannte Abulafia präzise, wenn er diejenigen angriff, die sich als *ba'ale schem*, als «Meister des Namens», gaben: «Ihr Irrtum besteht darin, dass sie glauben, Wunder zu vollbringen vermittels der Kraft der Namen (*koach ha-schemot*) und ihrer Rezitationen, und dies nur dadurch, dass sie sie aussprechen, ohne ihre Bedeutung zu verstehen. Sie bilden sich ein zu fliegen, durch Worte ihre Feinde zu bekämpfen, Feuer zu löschen und das aufgebrauchte Meer zu besänftigen durch die Kraft des Namens.»³² Gegen diese magische Verwendung des Namens hält Abulafia die «wirkliche Wissenschaft des Namens» (*jediat schemot amitit*), die nicht magisch, sondern meditativ, mystisch, ekstatisch ist.

Nicht weniger kritisch war Gikatilla, indem auch er vor der magischen Verwendung der Namen warnte. Allerdings tat er das nicht, ohne dieser eine legitime Form der Magie entgegenzuhalten: «Wenn dir gesagt wird: «Komm mit uns und wir überliefern dir die Namen und Rezitationen, dass du sie benutzen kannst», mein Sohn, folge diesen nicht. Bleibe weg von ihrem Pfad, denn diese Namen und die magischen Verwendungen (*schimuschim*) sind ein Mittel, um Seelen zu fangen und zu verderben. Und wenn auch unsere Weisen tatsächlich heilige Namen besaßen, wie sie von den Propheten überliefert wurden [...] [und wenn] sie mit ihnen tatsächlich Zeichen und Wunder vollbringen konnten, so haben sie

sie nie für ihren eigenen Nutzen gebraucht.»³³ Die Kritik gilt damit nicht der Wirkung der Namen *per se*, sondern vielmehr deren Instrumentalisierung, etwa auf Amuletten: «Wie kann ein Sterblicher heilige Namen magisch verwenden und aus ihnen ein Beil zum Hauen machen?»,³⁴ fragt Gikatilla in Anspielung auf das *Schwert des Moses*. Der Magie der *schimuschim* hält er daher die Möglichkeit einer Rettung der Magie des Namens entgegen, einer «Magie», wie sie «unsere Weisen» ausgeübt haben, die den Namen «nur in Zeiten der Bedrängnis und für die Heiligung des Namens (*kidusch ha-schem*)»³⁵ verwendet haben. Gikatilla hält damit gegen die instrumentelle eine nicht-instrumentelle Magie der Namen, die nicht menschlichen Zwecken und Bedürfnissen, sondern der inneren «Intention» (*kawwanah*) des göttlichen Namens folgt. Gegen die Magie als *schimusch* hält er daher eine Magie als *kawwanah*, die jene den Namen inhärente göttliche Kraft aufruft: «[...] derjenige, der sein Begehren durch heilige Namen erfüllen will, soll sich mit seiner ganzen Kraft anstrengen, die Intention jedes einzelnen Namens (*kawwanot schem wa-schem*) zu erlangen, derjenigen heiligen Namen, die in der Tora stehen, wie *ejuh, ja, JHVH, adonay, el, eloh, elohim, schaddai, zevaoth*. Es geht darum zu verstehen, dass jeder einzelne Name dieser Namen wie Schlüssel sind zu jeder einzelnen Sache, die der Mensch in der Welt braucht. Wer diese Namen betrachtet, wird sehen, dass die ganze Tora und die Gebote von ihnen abhängen. Und wer die Intention eines jeden einzelnen Namens (*kawwanot schem wa-schem*) dieser Namen kennt, wird die Größe desjenigen kennen, der sprach «es werde», und die Welt ward.»³⁶

Während Kabbalisten wie Gikatilla und Abulafia die Namensmagie weitgehend ablehnten, wurde sie in der späteren Kabbala zum Teil rehabilitiert. Das gilt insbesondere für die lurianische Kabbala des 16. und 17. Jahrhunderts sowie für den darauf aufbauenden Chassidismus des 18. und 19. Jahrhunderts. Der Name und seine Buchstaben werden hier zu «Gefäßen» (*kelim*), mit denen die göttlichen «geistigen Kräfte» herabgezogen und mobilisiert werden können. Der kabbalistisch-chassidische Fromme, der *zaddik*, ist dabei eine Art Medium der magischen Handlung: Er wird zum Organ der oberen «geistigen Kräfte», der Namen. Die Gestalt des *ba'al schem* wiederum ist ein aktiv agierender «Wun-

33 Joseph Gikatilla: *Scha'are Ora*, fol. 1a^{ff}.

34 Gikatilla, *Scha'are Ora*, fol. 1a.

35 Ebd.

36 Ebd., fol. 1b.



Abb. 10
Amulett mit Gottesnamen
Schaddai und Ejech u. a.,
Metall, Kurdistan, ca. 1900

derrabbiner», ein «Meister des Namens» – so die wörtliche Übersetzung –, der mit Hilfe des Namens Wundertaten vollbringt (Abb. 10).

Als beispielhaft dafür können die Wundertaten des Begründers des Chassidismus Israel ben Eliezer (ca. 1700–1760) angesehen werden: Die legendenhaften Erzählungen seiner Taten, die Martin Buber in einer von Magie gereinigten Nacherzählung als *Die Legende des Baalschem* (1908) bekannt gemacht hatte, sind überliefert in einer hebräischen und einer jiddischen Ausgabe, den *Schivche ha-bescht*, den «Lobpreisungen des *ba'al schem tov*» (abgekürzt «Bescht»). Die jiddische Ausgabe von 1815 enthält eine Wundergeschichte, die eben diese Wirkmacht des Gottesnamens in den Händen des Bescht illustriert. Sie tut das – nun schon nach dem

Jahrhundert der Aufklärung – in apologetischer Weise: Auf seiner Reise nach Palästina will der Bescht in Istanbul – gegen alle Zweifler – einen blinden Jungen mit Hilfe des Gottesnamens heilen, und zwar nicht so sehr um des Heilens willen, sondern um des Beweises der Wirkmächtigkeit der Gottesnamen, wie es heißt, «um der Heiligung des Gottesnamens willen»: «sollten etwa», so die zweifelnde Mutter, «wo Medizin nichts half, heilige Namen etwas nützen? Das kann doch gar nicht sein!» So geiferte ihr Lästernaul gegen die heiligen Namen. Wie der Ba'al Schem das hörte, ergriff ihn der Eifer für den Herrn. Und weil sie spottete und die Macht der heiligen Namen leugnete, wollte er den Gottesnamen heiligen. Laut rief er aus: «Bringt den blinden Sohn herbei, ich will ihn mit heiligen Namen heilen, daß er wieder auf der Stelle sieht wie alle Menschen.»³⁷ So tradieren die Gestalt des Bescht, des «Meisters des Namens», sowie seine zahlreichen Nachfolger, die chassidischen Wunderrabbiner seit dem 18. Jahrhundert, noch im Zeitalter der Aufklärung mit ihrer säkularisierten und von Namen gereinigten Sprache jene geläuterte Form einer Namensmagie, die im Namen Gottes die lebensspendende Kraft und Macht des Seins in größtmöglicher symbolischer Verdichtung und Potenz feiert.

37 Die Geschichten vom Ba'al Schem Tov. Schivche ha-Bescht, Teil II, Jiddisch mit deutscher Übersetzung, hg., übers. und kommentiert v. Karl Erich Grözinger, Wiesbaden 1997, S. 118f.