

Für den Druck überarbeitete Fassung eines am 19.12.2007 im Rahmen der Ringvorlesung *Theorien der Literatur* an der Universität Augsburg gehaltenen Vortrages. Der Beitrag erscheint in Kürze in Günther Butzer / Hubert Zapf (Hg.): *Theorien der Literatur IV*, Tübingen: A. Francke 2008/ 2009. Der Text wird nur für kurze Zeit (bis spätestens zum Erscheinen des genannten Bandes) ins Netz gestellt. Jede Vervielfältigung bedarf der Zustimmung des Autors. Zitate im Rahmen des wissenschaftlich Üblichen sind mit einem Hinweis auf die Ringvorlesung und den Band *Theorien der Literatur IV* zu versehen.

Quelle: <http://tillkuhnle.homepage.t-online.de/Texte.html>

© Till R. Kuhnle

## Von Dante zu Derrida : Kabbala und Literaturtheorie

Till R. Kuhnle

*Sympathie des Zeichens mit dem Bezeichneten* (Eine der Grundideen der Kabbalistik)  
– Novalis

### 1. קבלה

„<sup>13</sup>Da kam Jesus in die Gegend von Cäsarea Philippi und fragte seine Jünger und sprach: Wer sagen die Leute, daß der Menschensohn sei? <sup>14</sup>Sie sprachen: Einige sagen, du seist Johannes der Täufer, andere, du seist Elia, wieder andere, du seist Jeremia oder einer der Propheten. <sup>15</sup>Er fragte sie: Wer sagt denn ihr, daß ich sei? <sup>16</sup>Da antwortete Simon Petrus und sprach: Du bist Christus, des lebendigen Gottes Sohn! <sup>17</sup>Und Jesus antwortete und sprach zu ihm: Selig bist du, Simon, Jonas Sohn; denn Fleisch und Blut haben dir das nicht offenbart, sondern mein Vater im Himmel. <sup>18</sup>Und ich sage dir auch: Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Gemeinde bauen [...]“ (Mat. 16.13-18).

Allen wohl bekannt ist diese Passage aus dem *Matthäus-Evangelium*, schildert sie doch den Gründungsakt der ältesten bestehenden Institution der Menschheitsgeschichte. Drei Worte stechen dabei ins Auge, die in dieser Verbindung vertraut sind, in deren theologische Bedeutung man vertraut, auch ohne gläubig zu sein, auch ohne sie erklären zu können. Die mit kindlicher Unschuld aufgeworfene Frage nach der innigen Verbindung der Worte „Vater“, „Sohn“ und „Fels“ mag nichtsdestoweniger den einen oder anderen in Verlegenheit stürzen, erst recht, wenn er auf keine christliche Erziehung zurückblickt. Dieser Verlegenheit begegnet der Psychoanalytiker und jüdische Essayist Gérard Haddad, indem er den in griechischer Sprache verfassten Text des Evangeliums ins Hebräische übersetzt, um ihn im Sinne des *Midrasch*, der traditionellen Form jüdischer Bibelauslegung, zu deuten:<sup>1</sup>

„Vater“ heißt *Ab*: *Bet, Aleph* – אב  
„Sohn“ heißt *Ben*: *Nun, Bet* – בן

Setzt man nun die drei Buchstaben – die hebräische Schrift kennt keine Vokale – in dieser Folge hintereinander und streicht das zweite Bet, dann erhält man das hebräische Wort für Fels:

<sup>1</sup> Gérard Haddad: *Les Folies millénaristes. Les biblioclastes*, Paris: Grasset / Le Livre de poche (biblio / essais) 2002. NB : Die hebräischen Wörter sind von rechts nach links zu lesen!

„Fels“ heißt *Eben: Nun, Bet, Aleph* – ך ם א

Gérard Haddads Spiel mit der Übersetzung des Evangeliums aus dem Altgriechischen ins Hebräische basiert auf dem Umstand, dass dessen Alphabet keine Vokalzeichen kennt – wobei der Buchstabe *Aleph* eine Sonderstellung einnimmt, auf die noch eingegangen wird.

Der Lektüre des Evangeliums durch Haddad geht ein fundamentaler Eingriff in die schriftliche Überlieferung voraus: Der exoterische Text des Evangeliums wird in einen esoterischen verwandelt. Die für ein großes Publikum, für die Öffentlichkeit der antiken Welt bestimmte gute Botschaft (*εὐαγγέλιον*) wird zum Gegenstand einer Gelehrsamkeit mit der ihr eigenen Form der Kommunikation, die nur die auserwählten Mitglieder einer verschworenen Gemeinschaft beherrschen. Mit anderen Worten: Haddad konfrontiert den Leser mit einem Spiel, dem dieser ohne zu zögern das Attribut *kabbalistisch* anheften würde – ein Adjektiv, das mit dem kryptischen Gebaren einer geheimnisvollen Gruppe oder Sekte assoziiert wird, ein Adjektiv, das in der Alltagssprache auch schlicht das Abstruse und Unverständliche bezeichnen kann.

*Kabbala* – קבלה – heißt „mündliche Überlieferung“ und bedeutet im engeren Sinne das „Weiterreichen von Wissen um die Heilige Schrift“. Indes war dem Terminus *Kabbala* eine eigentümliche Wandlung beschieden: Zunächst bezog er sich auf eine ausschließlich mündlich tradierte Form der Bibelauslegung; im Anschluss an Isaac den Blinden und seine Schüler (um 1200) setzte er sich zur Bezeichnung einer esoterischen Lehre innerhalb des Judentums durch.<sup>2</sup> Erst ab dem 14. Jahrhundert begann man *Kabbala* als Oberbegriff für eine Gruppe von Lehrsystemen zu verwenden, die einer auf das Mittelalter zurückgehenden Strömung neuzeitlicher jüdischen Mystik zugrunde liegen; mitunter steht *Kabbala* gar für die jüdische Mystik überhaupt.<sup>3</sup> Für Gershom Scholem ist *Kabbala* folgerichtig „nicht etwa der Name eines Lehrsystems, sondern begreift eine ganze religiöse Bewegung“.<sup>4</sup>

Die kabbalistischen Rabbiner haben sich dem Studium des „unberührten“ Originaltextes der *Thora* des ersten Teils<sup>5</sup> der hebräischen Bibel, des *Tanach*, verschrieben: der Auslegung des mosaischen Gesetzes. Vehement lehnen sie sich gegen die seit dem Mittelalter bestehenden vokalisiert und mit einem ‚philologischen‘ Apparat versehenen Abschriften bzw. Editionen der hebräischen bzw. aramäischen Bibel auf.<sup>6</sup> Ihr Traditionalismus, so die einhellige Meinung der Forschung, rückte die *Kabbala* an die Spitze der Gegenbewegungen zur Reformtheologie des Maimonides (1138-1204), deren Anhänger

---

<sup>2</sup> Vgl. u.a. Gershom Scholem, *La Kabbale*, Paris: Gallimard / folio (folio essais) 2007, 47f. Der Band vereint die von Scholem für die *Encyclopedia Judaica* verfassten Artikel.

<sup>3</sup> Zur enzyklopädischen Übersicht: Kaufmann Kohler / Luis Ginzberg: Art. „Cabala“, in: *Jewish Encyclopedia* (1901-1906); repr. <http://www.jewishencyclopedia.com>; Art. „Kabbala“, in: Rudolf Eisler: *Philosophen-Lexikon. Leben, Werke und Lehren der Denker*, Berlin: Mittler, 1912. Eine umfassende Erläuterung von Begriffen aus der jüdischen Kultur bietet die *Encyclopedia Judaica*. Deren Herausgeber, Geoffrey Wigoder, hat auch das von Sylvie Anne Goldberg ins Französische übertragene *Dictionnaire encyclopédique du Judaïsme*, Paris: Cerf / Laffont (Bouquins) 1996, betreut. Die enzyklopädischen Sachinformationen in vorliegendem Text wurden meist anhand dieser Nachschlagewerke überprüft. Ferner wurden folgende Studien konsultiert: Gershom Scholem: *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp (stw) 1992; Gershom Scholem: *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, Berlin / New York: de Gruyter<sup>2</sup> 2002; Moshe Idel: *Kabbalah. New Perspectives*, New Haven / London: Yale University Press 1988; Scholem, *La Kabbale*, op. cit.. Die Schreibweise von Eigennamen und hebräischen Begriffen folgt – falls dort vermerkt – den deutschsprachigen Fassungen von Scholems Arbeiten.

<sup>4</sup> Gershom Scholem: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp (stw) 1980, 20.

<sup>5</sup> Altgr. *Pentateuch*: die ersten fünf Bücher Mose.

<sup>6</sup> Die Vokalisierung ist Ergebnis Generationen von Gelehrten übergreifender Arbeit. Diese so genannten Masoreten ergänzten die Vokallaute mittels diakritischer Zeichen und sicherten durch kommentierende textkritische Randglossen den Bestand des Textes selbst. Die Masoreten gelang es schließlich ab dem ausgehenden ersten Jahrtausend, zugänglichere – um nicht zu sagen: exoterische – Fassungen des *Tanach* zu ermöglichen.

seit dem ausgehenden 12. Jahrhundert Offenbarungsreligion mit Philosophie und Naturwissenschaften zu vereinbaren suchen.

Die *Kabbala* im engeren Sinne hat demnach im Mittelalter ihren Ausgang genommen, und zwar in Spanien. Die in den beiden großen Büchern der *Kabbala*, dem *Sefer Jezirah* und dem *Sohar/Zohar*, niedergeschriebenen „Überlieferungen“ dürften in der Hauptsache auf mündliche und schriftliche Quellen aus der Zeit zwischen dem ausgehenden 9. und dem beginnenden 13. Jahrhundert, also weitgehend aus dem Hochmittelalter, zurückgehen.<sup>7</sup> Eine der frühesten erhaltenen Schriften der *Kabbala* stammt indes aus Südfrankreich: das unsystematisch edierte Buch *Bahir*.<sup>8</sup>

Unverdrossen behaupten die kabbalistischen Rabbiner noch heute, dass ihre Tradition weiter zurückreiche, nämlich in das 2. oder 3. Jahrhundert unserer Zeitrechnung. Gegen diese zum Mythos geronnene Annahme spricht unter anderem das für die *Kabbala* charakteristische Zusammenspiel von Einflüssen aus Neuplatonismus und Gnosis, das im Christentum durchaus seine Entsprechung findet. Ungeachtet dieser offensichtlich notwendigen Korrektur am ‚Mythos‘ *Kabbala* kann letztlich nicht abschließend entschieden werden, welche der beiden Kulturen, die jüdische oder die christliche, von Fall zu Fall den größeren Anteil an den gemeinsamen Elementen hat. Den ersten groß angelegten Versuch der Neuzeit zu einer systematischen philosophischen Standortbestimmung der *Kabbala* zwischen heidnisch-antiken, jüdischem und christlichem Denken unternimmt die Schrift *De arte cabalistica* eines humanistischen Gelehrten der italienischen Renaissance: Pico della Mirandola (1463-1494).<sup>9</sup>

Zweifelsohne stehen die in der Folgezeit von vielen christlichen Mystikern rezipierten Systeme, die der *Kabbala* zugerechnet werden, am Schnittpunkt der Kulturen. Allein schon dieser Umstand verweist jede Rede von einer reinen Lehre wiederum in den Bereich des Mythos und die meisten Geschichten um die Genese dieser Geheimlehre(n) auf den Rang von Legenden. So entwickelte etwa der – wie die Hauptströmung der *Kabbala* – aus Spanien stammende christliche Universalgelehrte Raymondus Lullus (1235-1315) mit seiner *Ars generalis* eine Kombinatorik, die viele Parallelen zur *Kabbala* aufweist. Heinrich Graetz, Verfasser der heute noch vielfach konsultierten *Geschichte des Judentums*, stellte gegen Ende des 19. Jahrhunderts jedenfalls fest: „Die *Kabbala* in ihrem ersten systematischen Auftreten ist ein Kind des ersten Viertels des dreizehnten Jahrhunderts.“<sup>10</sup> Mit ihrer die Grenze von jüdischer und christlicher Kultur oft überschreitenden Verbreitung trug sie mit einiger Sicherheit dazu bei, den „Herbst des Mittelalters“ einzuläuten.<sup>11</sup> Die *Kabbala* entfaltete indes ihre volle Wirkungsmacht in jener Epoche der europäischen Kultur- und Geistesgeschichte, die unter der Bezeichnung „Neuzeit“ den Übergang zu der von rationalistischem bzw. szientifischem Denken geprägten Moderne markieren sollte.

Nach der Vertreibung der Juden aus Spanien (1492) fand die *Kabbala* in Sefad auf dem Gebiet des heutigen Israel eine neue Hochburg, deren spirituelles Haupt Moses ben

---

<sup>7</sup> Scholem neigt zu der Annahme, dass der *Sefer Jezirah* bereits im 4. Jahrhundert n.u.Z. verfasst worden sei. Fakt scheint indes, dass die Kommentare zu einem Buch dieses Titels älter sind als die überlieferten Abschriften (vgl. Scholem, *La Kabbale*, 72-82).

<sup>8</sup> Scholem: *Zur Kabbala*, 121.

<sup>9</sup> Giovanni Pico della Mirandola: *De arte cabalistica*, in: *Opera Omnia Tomus I*, Basel 1557 (repr. Hildesheim: Olms 1969). Auf die unterschiedlichen christlichen Beiträge aus dem Mittelalter kann hier aus Raumgründen nicht eingegangen werden.

<sup>10</sup> Heinrich Graetz: *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet von Dr. H. Graetz, Siebenter Band, Erste Hälfte: Geschichte der Juden von Maimunis Tod (1205) bis zur Verbannung der Juden aus Spanien und Portugal*, Bearbeitet von J. Guttmann, Leipzig: Oskar Leiner, 41897, 60.

<sup>11</sup> Erstaunlicherweise findet die *Kabbala* in dem Standardwerk, das diesen Begriff geprägt hat, keine Erwähnung – was wohl nicht zuletzt an der für den Gegenstand nicht ganz überzeugenden geographischen Einschränkung liegen dürfte: Johan Huizinga: *Der Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden*, hg. von Kurt Köster (nach der niederländischen Ausgabe letzter Hand von 1941), Stuttgart: Kröner <sup>11</sup>1975.

Jacob Cordovero, genannt Remak (1522-1570), wurde. Unter dem Einfluss von Sefad, obwohl dort nur wenige Jahre wirkend, stand Isaac Luria Ashkenazi, genannt Ari (1534-1572), dessen System, die *lurianische Kabbala*, schließlich den von ihm und seinen Anhängern kommentierten *Sohar* an Bedeutung zu überflügeln begann.<sup>12</sup> Im 17. und beginnenden 18. Jahrhundert erlebte der Sabbatismus seine Blüte; die Anhänger des Sabbatai Zwi (1626-1680) verbanden ihren Messianismus mit Visionen vom nahen Ende der Zeiten.<sup>13</sup> Berühmtester bzw. berüchtigtster Anhänger des Sabbatianismus war der in Polen wirkende Sektierer Jakob Frank (1726-1791), der sich selbst zum Messias hypostasierte und schließlich sogar die Taufe empfing.<sup>14</sup> Um sein ‚libertinistisches‘ Wirken rankten sich zahlreiche Legenden,<sup>15</sup> wollte er doch den *Sohar* und das darin verherrlichte *Hohelied* noch über die *Thora* stellen. Gegen die verschiedenen Ausprägungen eines messianischen Radikalismus standen in Osteuropa die Chassidim. Für diese auf den galizischen Rabbiner Israel ben Eliezer (1698–1760) zurückgehende Strömung der jüdischen Mystik besitzt die *lurianische Kabbala* einen hohen Stellenwert.<sup>16</sup>

Gegenstand heftiger Kontroversen wurde die *Kabbala* für das um seine Identität ringende Judentum des 19. Jahrhunderts. Scholem sieht in der *Kabbala* das „wichtigste Opfer“, das erbracht worden sei, als die westeuropäischen Juden „um die Jahrhundertwende [zum 20. Jahrhundert] den Weg zur europäischen Kultur mit so viel Entschiedenheit einschlugen“.<sup>17</sup> Die Auseinandersetzung mit der *Kabbala* könne jedoch einen herausragenden Beitrag „zum Verständnis der ‚historischen Psychologie‘ des Judentums“ leisten. Von daher stehe die Aktualität der *Kabbala* außer Frage: „In einer Zeit, in der die jüdische Geschichte eine ungeheure Krise durchmachte, ist die Vorstellungswelt dieser alten jüdischen Esoteriker nicht mehr so befremdend“.<sup>18</sup> Insgesamt deuten seit dem 19. Jahrhundert viele Studien – ob apologetisch oder kritisch – zur *Kabbala* diese als einen Indikator für eine Krise innerhalb der jeweiligen jüdischen Gemeinschaft.

Im Zentrum der historischen *Kabbala* steht zweifelsohne das zweite große Buch, der *Sohar/Zohar* (זוהר), was in der Übersetzung „Glanz“ bedeutet. Es wurde vermutlich um 1300 von Moshe ben Sehm Tob de Leon in Spanien verfasst bzw. kompiliert. Kommentare und Ergänzungen ließen in den folgenden drei Jahrhunderten aus dem in mittelalterlichem Aramäisch abgefassten Buch ein ganzes System entstehen, das, wie bereits erwähnt, die Grundlage für weitere Systeme bilden sollte.<sup>19</sup> Die ersten Druckfassungen des Buchs *Sohar* erschienen um 1568 in Mantua, zahlreiche weitere folgten; die erste lateinische Fassung stammt aus dem Jahr 1684. Das angeblich von dem legendären Rabbiner Akiba ben Josef im 2. Jahrhundert n.u.Z. verfasste Buch des *Sefer Jezirah* (ספר יצירה) – der „Weise Jezirah“ – wurde übrigens ebenfalls im 16. Jahrhundert erstmals ediert (1562, lateinisch 1642, deutsch 1894). *Etz Haim* (עץ חיים) – „Der Baum des Lebens“ –, das auf Aris Schriften basierende

<sup>12</sup> Scholem: *La Kabbale*, 136-153.

<sup>13</sup> Scholem; *La Kabbale*, 154 u. 377-436.

<sup>14</sup> Scholem: *La Kabbale*, 437-568.

<sup>15</sup> Vgl. den Eintrag „Erotik der Kabbala“, in: Institut für Sexualforschung in Wien (Hg): *Ergänzungsband zum Bilder-Lexikon. Kulturgeschichte – Literatur und Kunst – Sexualwissenschaft. Text- und Bildnachträge zum Nachschlagewerk für alle Gebiete medizinischer, juridischer, soziologischer, literaturhistorischer, kunstgeschichtlicher und kulturwissenschaftlicher Sexualforschung* (= *Bilder-Lexikon der Erotik*, Band 4), Wien/Leipzig: Verlag für Kulturforschung, 1931.

<sup>16</sup> Gershom Scholem: *Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen de Kabbala*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp (stw) 1977 (Nachdr. 2001), 237-247.

<sup>17</sup> Scholem: *Zur Kabbala*, 8.

<sup>18</sup> Scholem: *Zur Kabbala*, 9.

<sup>19</sup> Vgl. dazu die Einführung (*Introduction*) zu Eliahu Klein: *Kabbalah of Creation. The Mysticism of Isaac Luria, Founder of the Modern Kabbalah* [a translation and commentary of “The Gate of Principles” section of *The Tree of Life (Shaar Ha-Klalim shel Sefer Etz Haim)*], Berkeley: Noth Atlantic Books <sup>2</sup>2005.

Hauptwerk der lurianischen *Kabbala*, wurde 1780 erstmals vollständig in hebräischer Sprache gedruckt.<sup>20</sup>

Der *Sohar* ist eine Sammlung von Gesprächen des Rabbiners Simon ben Jochaï, Schüler des Akiba ben Josef, mit seinen Anhängern. Lange wurde das Buch für ein von Simon nach göttlicher Eingebung selbst niedergeschriebenes Werk gehalten; schließlich einigte sich die Forschung weitgehend auf Moses (Moshe ben Shem Tov) de Leon als Autor, ohne indes alle Zweifel endgültig auszuräumen; mitunter wurden die Aufzeichnungen ganz oder in Teilen dem mystischen Schwärmer Abraham Abulafia zugeschrieben. Die Quellenlage veranlasste Heinrich Graetz zu der lapidaren Schlussfolgerung, dass die Geschichte des Buches *Sohar* schlicht die Geschichte einer Fälschung sei.<sup>21</sup>

Die Lehre der *Kabbala* ist eine emanatistische, Am Anfang steht das Unendliche, das *En-Sof* (אין סוף) das unbegrenzte, eigenschaftslose *Nichts*, jenes *Ur-Licht*, das anfangs *alles* war. Die Ausstrahlungen des *göttlichen Einen* bringen die geistige und die sinnliche Welt hervor. Die Vermittlung zwischen Gott und der sinnlichen Welt – die Voraussetzung aller Offenbarung also – leisten die geistigen Kräfte, die von Gott ausstrahlen bzw. aus dem *Adam Kadmon* (אדם קדמון), dem himmlischen Urmenschen, nach dessen Bild der Mensch geschaffen wurde. Es gibt zehn solcher Kräfte – sie werden *Sefiroth* (ספירות) (sing. *Sefira*: wörtl. „Ziffer“) genannt, die hierarchisch angeordnet sind: *die drei ersten Sefiroth* sind „Krone“, „Weisheit“ und „Verstand“.<sup>22</sup> Die *Sefiroth* bilden zusammen die Welt *Aziluth* (אצילות), die auch als der Körper des *Adam Kadmon* bezeichnet wird. Die Welt indes ist nach der gnostischen Lehre der lurianischen *Kabbala* aus dem Unendlichen des göttlichen Lichts durch „Verdichtung“ bzw. „Kontraktion“ *in* Gott – *Zimzum* – geschaffene *Vorstellung* eines endlichen Raums.<sup>23</sup>

Die Grundfrage aller kabbalistischen Lehren ist in den ersten Verses der *Thora* enthalten: *Bereschit bara'Elohim* (בראשית ברא אלוהים) – „Am Anfang schuf Gott“. Die kabbalistischen Deutung dieser Passage kann mit Scholem wie folgt resümiert werden: „*Bereschit*, durch das Medium des Anfangs, das heißt jener Wesenheit, die wir als Gottes Sophia kennengelernt haben, *hara*, schuf, das heißt emanierete oder entfaltetete sich, jenes verborgene *Nichts*, das als grammatisches Subjekt im Worte *bara* steckt, und zwar entfaltetete es sich zu *Elohim*“.<sup>24</sup>

An dieser Stelle kommen nun die *Sefiroth* als mystische Größe ins Spiel. Als die zehn „cosmic energy centers“ ‚strukturieren‘ die *Sefiroth* die kosmischen Einheiten, „the cosmic archetypes“ (Klein),<sup>25</sup> das Ineinandergreifen der göttlichen Kräfte, wobei die einzig wahre (Ur-) Kraft, das *En-Sof* (אין סוף), verborgen bleibt.<sup>26</sup> Die *Sefiroth* bezeichnen folglich die mystischen Qualitäten, die dem Kabbalisten den Weg zu einer Vollkommenheit *in effigie* weisen. Mit der Wendung „Vollkommenheit *in effigie*“ sei hier die symbolische Totalität benannt, welche die *קבלה* (Tradition) ausmacht. Die *Kabbala* betont damit das geistige Wesen der Erlösung, mit dem sie es über die Vorstellung von einer realen Überwindung des äußeren Exils (in der Geschichte) hebt.<sup>27</sup> Die kabbalistische Emanationslehre wird im Anschluss an das Buch *Sefer Jezirah* und den *Sohar* als *Der Lebensbaum der Kabbala* graphisch umgesetzt. Die ‚Äste‘ des Baumes bezeichnen die archetypischen Konstellationen, die „mystischen

<sup>20</sup> Klein: *Kabbalah of Creation*, xlvi-xlvii.

<sup>21</sup> Vgl. das Kapitel „Die Geschichte des *Sohar*“ in Graetz: *Geschichte der Juden*, 430-448. Ein scharfe Erwiderung formulierte Scholem in der Einleitung zu der von ihm besorgten Ausgabe mit Textauszügen aus dem *Sohar: Zohar. The Book of Splendor. Basic Readings from the Kabbalah*, New York: Schocken 1995, xii-xxi.

<sup>22</sup> Die Bestimmung der meisten *Sefirot* geht auf das *1. Buch der Chronik* zurück.

<sup>23</sup> Klein: *Kabbalah of Creation*, xxx und 277; Scholem: *Die jüdische Mystik*, 241ff.

<sup>24</sup> Scholem: *Die jüdische Mystik*, 241.

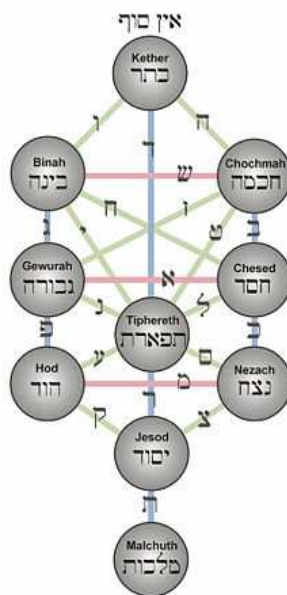
<sup>25</sup> Klein: *Kabbalah of Creation*, xliii-xlv.

<sup>26</sup> Zur einführenden Lektüre sei das Kapitel „The ten sefirot“ in: [Scholem, Hg.] *Zohar. The Book of Splendor*, 51-55, empfohlen.

<sup>27</sup> Scholem: *Die jüdische Mystik*, 334.

Attribute Gottes“ (Scholem) mit ihren Kraftlinien. Das *En-Sof* ist die verborgene Wurzel und der Saft dieses Baumes.<sup>28</sup>

Der Lebensbaum steht im Zentrum der *lurianischen Kabbala*, deren Lehre und Praxis, so ein kabbalistischer Rabbiner unserer Zeit, auf zwei einander widerstrebenden Grundtendenzen beruhe: „Even though the Lurianic system is mechanistic in the description of its fundamental structures, nevertheless, the way everything moves within the system is relativistic“.<sup>29</sup> Damit ist auch das Grundprinzip der kabbalistischen Hermeneutik umschrieben: Auf der einen Seite steht das deskriptive Erfassen jener scheinbar „mechanischen“ Gesetze, welche die Schrift und schließlich die verschiedenen Ebenen des heiligen Textes strukturieren, auf der anderen indes steht jene Bewegung, an der jeder Versuch scheitert, eine Bedeutung, einen Sinn zu fixieren. Diese Bewegung nimmt im einzelnen Schriftzeichen ihren Ausgang: Der Buchstabe verweist immer nur auf einen Laut, ohne ihn endgültig in einer Lautfolge zu verorten, über die sich erst Bedeutung konstituiert. Mit anderen Worten: Lange vor de Saussure hatten die Kabbalisten die Differentialität des sprachlichen Zeichens erkannt. Hinter ihr verbirgt sich für den Rabbiner das unauflöbliche „Rätsel“ בראשית ברא אלוהים



Die 10 *sefirot* im kabbalistischen Baum des Lebens:<sup>30</sup>

<i>Kether</i>	- (höchste) Krone
<i>Chochmah</i>	- Weisheit
<i>Binah</i>	- Verstand
<i>Chessed</i>	- Liebe (auch <i>Gedulah</i> – Geduld)
<i>Geburah / Din</i>	- Stärke (des Gerechten), Macht Gottes
<i>Tifereth / Rachamin</i>	- Schönheit
<i>Nezach</i>	- Beständigkeit
<i>Hod</i>	- Majestät
<i>Jesod</i>	- (Ur-) Grund
<i>Malchuth</i>	- (königliche) Herrschaft, Herrlichkeit

<sup>28</sup> Scholem: *Die jüdische Mystik*, 234.

<sup>29</sup> Klein: *Kabbalah of Creation*, xliii.

<sup>30</sup> Da es keine verbindlichen Transkriptionsregeln gibt, kann die Schreibweise von Quelle zu Quelle oft erheblich variieren.. Die Graphik wurde der deutschsprachigen Fassung der Online-Enzyklopädie *Wikipedia* (Eintrag „Sefirot“, Stand: 15.12.2007) entnommen. Zu älteren Darstellungen vgl. etwa Cesare Evola: *De divinis attributis, quae Sefirot an Hebraeis nuncupantur*, Venedig 1589. Die hier vorgetragene Zusammenfassung orientiert sich hauptsächlich an Scholem: *Die jüdische Mystik*, 232-235.

## 2. Die 22 Buchstaben oder die Maschine der heiligen Kabbala und der Tradition (*Il pendulo di Foucault*)

Im *Sefer Jezirah* wird das Grundprinzip kabbalistischer Hermeneutik formuliert, der allein die unverfälschte hebräische Bibel als ‚Material‘ zugrunde liegt:

„Zweiundzwanzig Buchstaben: Stanze sie aus, schneide sie zurecht, wiege sie, vertausche sie und verändere sie – und erfasse mit ihnen die Seele von allem Geformten und von alle dem, was in Zukunft geformt werden wird.“<sup>31</sup>

Der überlieferten Schrift gehe eine von Gott gegebene Urschrift voraus, deren Buchstaben er einst höchstselbst durcheinander gewirbelt habe. Aufgabe des Weisen sei es nun, über die *Heilige Schrift* in ihrer vorliegenden Form der ursprünglichen Anordnung der Lettern nachzuspüren. Daher galt für den/die Verfasser des *Sefer Jezirah* – wie für alle Kabbalisten – jede Vokalisierung des *Tanach* und insbesondere des ersten Buches, der *Thora*, als verwerflicher Eingriff, durch den das tradierte Schriftgut weiter verfälscht werde. Mit klaren Worten verteidigte der Rabbiner und Kabbalist Bachja ben Asher (ausgehendes 13. Jahrhundert) die Vieldeutigkeit der *Thora* in ihrer überlieferten Gestalt:

„This is the reason why we do not write the vowels of the scroll of the Torah, for the significance of each word is in accordance with its vocalization, but when it is vocalized it has but one single significance; but without vowels man may interpret in [extrapolating from it] several [different] things, many, marvellous and sublime.“<sup>32</sup>

Das *Akrostichon* und *Notarikon* gehören in der jüdischen Tradition zu den fundamentalen Formen der Bibelauslegung und der theologischen Begriffsbildung: Aus den Anfangsbuchstaben von Wörtern der Heiligen Schrift werden weitere, diese erklärende Wörter, Texte oder Textverknüpfungen gebildet.<sup>33</sup> Ein weiteres Verfahren der Bibelexegese ist die ebenfalls seit langem im Hebräischen, aber und auch in anderen Kulturen des Altertums mit alphabetischer Schrift verbreitete *Gematrie*, eine Form der *Zahlenmystik*, die im Judentum auf die haggadischen Regeln der *Thora*-Deutung zurückgeht und zu den bekanntesten Verfahren der Kabbalistik gehört: Sie basiert auf dem Zahlenwert den jeder Buchstabe bzw. Buchstabenkombination des hebräischen Alphabets annehmen kann.<sup>34</sup> *Temora* („Tausch“) steht schließlich für verschiedene Systeme, nach denen Umstellungen (Permutationen) im Text erfolgen; nach anderen Quellen ist *Temora* auch so etwas wie der Oberbegriff für alle kabbalistischen Permutationssysteme.<sup>35</sup> Auch werden die hebräischen Buchstaben als Piktogramme semiotisiert. Der nach oben hin wellenförmige Abschluss des

---

<sup>31</sup> Deutsche Fassung nach der englischen Übertragung: „Twenty-two letters: Engrave them, carve them, weight them, permute them, and transform them, and with them depict the soul of all that was formed and all that will be formed in the future“ (*The Sepher Yetzirah – Short Version: Aryeh Kaplan translation*). Quelle: [http://www.psychic.com/psychic/txt/scholem\\_sy.html](http://www.psychic.com/psychic/txt/scholem_sy.html)

<sup>32</sup> Zit. n. Idel: *Kabbalah. New Perspectives*, 214.

<sup>33</sup> *Akrostichon*: Die nacheinander gelesenen Anfangsbuchstaben von Verszeilen ergeben einen Namen, einen Begriff oder eine Sentenz. Anders als das *Akronym*, das auf dieselbe Weise einen aus mehreren Wörtern zusammengesetzten Begriff (bzw. Kompositum) oder Eigennamen verkürzt wiedergibt (wie z.B. *Stasi* für „Staatssicherheitsdienst“) und häufig sogar lexikalisiert ist, schafft das *Akrostichon* neue Texte oder Begriffe bzw. verleiht den vorhandenen eine neue Bedeutung (zu Beispielen vgl. etwa Ulrich Brand: Art. „Akrostichon“ im *HWdR*). Das *Notarikon* ist so etwas das komplexere hebräische Äquivalent von *Akrostichon* und *Akronym*: Jeder Anfangs- und Ausgangsbuchstabe kann im Ausgang einer Wort- oder Satzbildung stehen.

<sup>34</sup> Mit ausführlichen Beispielen: Scholem: *La Kabbale*, 511-519.

<sup>35</sup> NB: Der Begriff *Temora* ist in *Midrasch* und *Talmud* belegt zur Bezeichnung verschiedener Praktiken des Opfertausches (vgl. Art. „Temourah“, in: *Dictionnaire encyclopédique du Judaïsme*).



Buchstaben *Mem* etwa, den es in offener und geschlossener Form gibt – (offen:) מ oder (geschlossen:) ם –, evoziert insbesondere in der offenen Schreibung „Meer“ und „Wasser“. Auf diesen Buchstaben wird im Folgenden noch zurückzukommen sein.

So ist bereits die hebräische Bezeichnung für jenes Textkorpus, das weitgehend dem *Alten Testament* des christlichen Kanons entspricht, ein Akronym: *Tanach*. (תנ"ך). Die hebräische Bibel umfasst drei Hauptteile. Aus den Anfangsbuchstaben der Titel ihrer drei Hauptteile wurde ihr Name gebildet: *Taw* (ת), *Nun* (נ) und *Kaph* (כ) – diese stehen für *Thora* (תורה), *Nevi'im* (נביאים) und *Ketuvim* (כתובים). *Thora* bedeutet „Weisung“ oder „Gesetz“; sie vereint die fünf Bücher Mose (gr. *Pentateuch*) und bildet das Fundament der jüdischen Glaubensgemeinschaft. Die Kabbalisten beharren auf der Tradition, wonach die beiden anderen Teile des *Tanach* – die „Propheten“ (*Nevim*) und insbesondere die „Schriften“ (*Ketuvim*) – als Auslegungen des mosaischen Gesetzes zu deuten seien.

Eine literarische Persiflage des *Sefer Jezirah* mag mehr als jede langatmige Erläuterung in die kabbalistische Praxis einzuführen. Umberto Eco's *Kabbala-Roman Il pendolo di Foucault* greift das Welträtsel des *Sefer Jezirah* auf: „Le lettere fondamentali sono ventidue e con quelle, e solo con quelle, Dio formò tutto il creato“.<sup>36</sup> Nun droht der Computer an die Stelle des Schöpfers zu treten, weshalb man dem Rechner mit Misstrauen begegnet. Er könne schließlich die Ordnung der Buchstaben so verändern, dass ein Text sein eigenes Gegenteil erzeuge und dunkle Seherworte verheiße – „Aveva sentito dire che ci poteva alterare l'ordine delle lettere, così che un testo avrebbe potuto generare il contrario e promettere oscuri vaticini“. Dieser Gefahr stehe indes eine weitaus größere Verheißung entgegen, denn es handle sich hier wohl um jene Permutationsspiele („giochi di permutazione“), die man „Temora“ heiße und die den frommen Rabbiner zu den Pforten göttlichen Glanzes geleite: „non si chiama Temurah? Non è così che procede il rabbino devoto per ascendere alle porte dello Splendore?“<sup>37</sup> Dem Computer fällt in Eco's Roman eine widersprüchliche Rolle zu: Erst tritt er an die Stelle des Kabbalisten (wenn nicht vielleicht sogar des die Schrift verschlüsselnden Schöpfers selbst); dann soll er die Aufgabe des Erlösers übernehmen, des Messias.

Die kabbalistische Praxis wird getrieben vom Drang nach Erlösung, ihrer Selbst-Aufhebung. So jedenfalls kann ein Topos der Science-Fiction-Literatur verstanden werden, der unter der Feder eines Umberto Eco wieder auflebt. Der Computer soll die Arbeit eines Kabbalisten wie Abraham Abulafia erledigen und das in der Schrift – genauer: in den 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets – verborgene Welt-Rätsel lösen, doch dieses sei von einer viel gigantischeren Maschine codiert worden, nämlich von der *Kabbala* genannten Tradition:

„La Macchina esiste, certo, ma non è stata prodotta nella tua valle de silicone, è la santa Cabbale o Tradizione, e i rabbini stanno facendo da secoli quello che nessuna macchina potrà mai fare e speriamo non faccia mai. Perché quando la combinatoria fosse esaurita, il risultato dovrebbe rimanere segreto e in ogni caso l'universo avrebbe cessato il suo ciclo – e noi sfolgoreremmo immemori nella gloria del grande Metatron“<sup>38</sup>

Der Hinweis auf den großen Metatron,<sup>39</sup> den Engel, der einst das Volk Israel führte, verweist schließlich auf den Dreh- und Angelpunkt der jüdischen *Kabbalistik*: ein Messianismus, der eine mystische Apokalyptik zum Fundament hat. Zu den wichtigsten Referenztexten kabbalistischer Apokalyptik zählen die Prophezeiungen des *Jesaja*. Der Messianismus der kabbalistischen Mystik wird jedoch nicht auf der Bühne der Weltgeschichte gedacht, sondern hat seinen Ort in einer der Welt abgewandten und einzig der Schrift zugewandten

<sup>36</sup> Umberto Eco: *Il pendolo di Foucault*, Mailand: Bompiani 1988, 35.

<sup>37</sup> Eco: *Il pendolo di Foucault*, 33.

<sup>38</sup> Eco: *Il pendolo di Foucault*, 36.

<sup>39</sup> Vgl. Scholem: *La Kabbale*, 567-572.



Spiritualität: Das System der *Kabbala* strebt nach seiner Selbstaufhebung, die dereinst mit dem Hereinbrechen des messianischen Zeitalters erfolgen werde. Oder anders formuliert: Es ist der Messias, der den Worten der Thora ihre letztgültige Ordnung geben und das Licht der reinen Erkenntnis zum Strahlen bringen wird. Man könnte – allerdings *mutatis mutandis* – mit Walter Benjamin von der „reinen Sprache“ sprechen.<sup>40</sup> Jedenfalls steht die *Kabbala* mit am Ausgang der Suche nach der vollkommenen Sprache, über die Eco eine durchaus lesenswerte, wenn auch an vielen Stellen noch unbefriedigende Abhandlung verfasst hat.<sup>41</sup>

Mit Sicherheit hat die *Kabbala* Anteil an dem zu Beginn der Neuzeit einsetzenden Aufleben des eschatologischen Mythos um ein das Ende der Zeiten verkündendes Buch, das in der christlichen *Johannesoffenbarung* das *Ewige Evangelium* genannt wird. Dieser Mythos steht im Zentrum der Prophetien von Joachim von Fiore,<sup>42</sup> findet sich bei Lessing und später bei den Romantikern – von *New-Age*-Phantastereien, denen die lange Tradition der *Kabbala* mitunter als Legitimationsgrund gilt, ganz zu schweigen. Das viel beschworene Geheimnis *Kabbala* geht einher mit einer tief greifenden Skepsis am Hier und Jetzt, einer Skepsis, die sich schließlich gegen das eigene Fundament richtet, einer Skepsis, die offensichtlich Ausdruck jener Krisen ist, die chiliastische bzw. messianische Endzeitvisionen unterschiedlicher weltanschaulicher Provenienz hervorbringen.<sup>43</sup> Manche Kabbalisten gehen schließlich so weit, dass sie sogar die Authentizität der in der *Thora* überlieferten Worte in Zweifel ziehen – es war ja schließlich Gott selbst, der dem sündigen Menschen die große Buchstabensuppe eingebrockt hat.

Mit der tief greifenden Skepsis an der ‚alten‘ Überlieferung ist in der קבלה genannten, ‚neuen‘ Überlieferung ein Wiederaufleben des Mythischen verknüpft, durch das die *Kabbala* erst zu einer religiösen Bewegung werden konnte – mit einer eigenen, nunmehr in die unterschiedlichsten Diskurse hineinwirkenden *traditio*.

### **3. Wo *Beth* war, soll *Aleph* werden: *Sohar*, Dante und Pico della Mirandola**

Der Buchstabe א (*Aleph*), der einzige Nicht-Konsonant im hebräischen Alphabet, dem jedoch kein fester Vokallaut zugeordnet ist, nimmt für den *Kabbalisten* eine besondere Stellung ein. Daher sei hier der weiteren Erörterung der *Kabbala* eine längere Passage aus Gershom Scholems Buch *Zur Kabbala und ihrer Symbolik* vorangestellt, in der einige der wichtigsten Funktionen des ‚Unlauten‘ im hebräischen Alphabet und deren Bedeutung für die jüdische Kulturgeschichte hervorgehoben werden:

„Alles was ihnen offenbart wurde, was Israel hörte, war nichts als jenes *Aleph*, mit dem im hebräischen Text der Bibel das erste Gebot beginnt, das *Aleph* des Wortes *anochi*, ‚Ich‘. Dies scheint mir in der Tat ein überaus bemerkenswerter und nachdenklich stimmender Satz. Der Konsonant *Aleph* stellt nämlich im Hebräischen nichts anderes dar als den laryngalen

---

<sup>40</sup> Allerdings wird auch darauf hingewiesen, dass Benjamins Aufsatz über die Sprache zu einem Zeitpunkt entstand, als er sich noch nicht mit der *Kabbala* befasste (Winfried Menninghaus: *Walter Benjamin. Theorie der Sprachmagie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1980, 189). Indes ist für die hier vorgeschlagene Lesart keinesfalls eine direkte Rezeption erforderlich. Zu diesem Themenkomplex cf. auch Stephanie Waldow: *Der Mythos der reinen Sprache*: Walter Benjamin, Ernst Cassirer, Hans Blumenberg, München: Fink 2006.

<sup>41</sup> Umberto Eco: *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Rom: Laterza (Fare l'Europa) 1993.

<sup>42</sup> Joachim von Fiore wird oft im Kontext der *Kabbala* genannt: Vgl. z.B. Scholem: *Zur Kabbala*, 83.

<sup>43</sup> Im Zuge seines Vergleichs zwischen chiliastischen Bewegungen des Christentums und den Formen eines radikalen jüdischen Messianismus gelangt Haddad zu einer wichtigen Feststellung: „Sur tous les points essentiels le millénarisme chrétien converge avec le millénarisme juif. Il s'en distingue par ce fait concret mais d'importance, à savoir le milieu où il naît et se développe. Les mouvements apocalyptiques juifs se forment toujours, jusqu'à l'avènement récent de l'État d'Israël, dans des sociétés chrétiennes ou musulmanes. Même dans le sabbatisme, il n'agit que des masses limitées d'hommes“ (Haddad: *Les Folies millénaristes*, 95).

Stimmeinsatz (entsprechend dem griechischen *spiritus lenis*); der einem Vokal am Wortanfang vorausgeht. Das *Aleph* stellt also gleichsam das Element dar, aus dem jeder artikulierte Laut stammt, und in der Tat haben die Kabbalisten den Konsonanten Aleph stets als die geistige Wurzel aller anderen Buchstaben aufgefaßt, der in seiner Wesenheit das ganze Alphabet und damit alle Elemente menschlicher Rede umfaßt. Das *Aleph* zu hören, ist eigentlich so gut wie nichts, es stellt den Übergang zu allen vernehmbaren Sprachen dar, und gewiß läßt sich nicht von ihm sagen, daß es in sich einen spezifischen Sinn klar umrissenen Charakters vermittelt.“<sup>44</sup>

Das Besondere an dieser Feststellung nun ist, dass der göttliche Un-Laut (um nicht zu sagen: *ou-logos*) *Aleph* jede Deutung einer Aussage als das Ergebnis des endlichen menschlichen Vorstellungsvermögens zu erkennen gibt, das ohne die erlösende Macht des Messianischen niemals die Unendlichkeit des göttlichen Lichts und somit die Wahrheit begreifen wird.

Mit dem Nicht-Buchstaben beginnen im Hebräischen die Wörter *Adam*, *Ohr*, *Elohim* und *Ayin*:

Adam	Mensch	אדם
Ohr	Licht	אור
Elohim	Gott	אלהים
Ayin	Nichts	אין

*Ayin* heißt: Gott erscheint als reine Negativität in Bezug auf die von ihm geschaffene Welt. Die *Schrift* als solche kann daher die letzte Wahrheit nicht offenbaren. Somit stellt *die* – nach verbreiteter kabbalistischer Erfahrung – von Gottes Hand um ihre Eindeutigkeit gebrachte *Schrift* für den Menschen Strafe und Herausforderung dar. Gott steht am Anfang und am Ende des in *der Schrift* enthaltenen Welträtsels.

Mit dieser Vorstellung hat sich zur Zeit der Renaissance Pico della Mirandola in *De arte cabalistica* auseinandergesetzt. Dort kommt das kabbalistische Buch *Bahir* (ספר הבהיר) zu Wort, dem zufolge die Weisheit allem vorausseile – „Nihil est principium nisi sapientia“. Das *Aleph* verkörpert in Picos Lektüre die Einheit der unvereinbaren Gegensätze. Aufgabe des Weisen sei es, das *Aleph der Finsternis* in das *Aleph des Lichts* zu führen – „Aleph tenebrosum in Aleph lucidum convertitur“, denn nur auf dem Weg über das „Aleph magnum“ erhalte das Beth seinen Sinn: „ב א ם pater omnis generationis & productionis“.<sup>45</sup> Der Weg zum Aleph des Lichts führt nach der gängigen kabbalistischen Auffassung über vier Stufen.

In der kabbalistischen Emanationslehre bilden die zehn *Sefiroth* genannten Lichtströme, deren Inbegriff der Urmensch *Adam Kadmon* ist, vier Welten heraus: Auf die (*Aziluth*) die vollkommene und unveränderliche Welt folgen die veränderliche (*Beriah*), die geformte (*Jezirah*) und schließlich die lebende (*Asiah*). Entsprechend durchmisst das Studium der *Thora* mehrere Stufen und Schichten, weshalb im *Sohar* zwischen „Kleid und Wesen der Thora“ unterschieden wird, um auf das eigentliche Anliegen der *Kabbala* zu verweisen. Wohlgemerkt kommt dabei mitunter der heilige Text selbst – ganz im Sinne kabbalistischer Skepsis an jeder Schrift – geradezu schlecht weg. So steht in dem kulturgeschichtlich wohl wirkungsmächtigsten Buch der *Kabbala*, dem *Sohar*, geschrieben:

„Rabbi Schim'on sprach: ‚Wehe dem Menschen, welcher meint, daß die Thora uns Erzählungen der Welt, törichte Geschichten erzählen will. Denn wäre dem so, dann vermöchten wir eine andere Thora zu verfassen mit mehr solchen törichten Geschichten. Ginge es nur um Dinge der Welt, dann gibt es selbst in den profanen Büchern schönere Dinge,

<sup>44</sup> Scholem : *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, 47.

<sup>45</sup> Pico della Mirandola: *De arte cabalistica Lib. III*, 858f.

dann gehen wir in ihren Spuren und machen aus ihnen eine ähnliche Thora. Vielmehr sind alle Worte der Thora höhere Worte, höhere Geheimnisse“.<sup>46</sup>

Das Durchmessen der verschiedenen Bedeutungsebenen beim Studium der *Thora* markiert den Weg kabbalistischer Initiation, einer Initiation an der *Schrift* und durch die *Schrift*:

„So hat auch die Thora einen Körper, das sind die Gesetze, welche der Leib der Thora genannt werden. Dieser Leib der Thora umkleidet sich mit den Hüllen, welche die Erzählungen aus dieser Welt bilden. Toren, welche nur das Gewand betrachten, das von der Erzählung der Thora gebildet wird, wissen nicht, was unter dieser Hülle wohnt! Diejenigen aber, welche mehr wissen, betrachten nicht die Hülle, sondern den *Leib* unter ihr. Die Weisen, die Diener des oberen Königs, jene, welche auf dem Berg Sinai gestanden haben, betrachten die *Seele*, die der Kern von allem ist, die ureigentliche Thora. Und in der Zukunft werden sie an der Thora die *Seele der Seele* schauen“.<sup>47</sup>

Die hier bezeichneten Schritte – von der Hülle über den Leib und schließlich die Seele zur Seele der Seele – bezeichnen die vier Schritte der Interpretation, für die die hebräischen Begriffe *pschat*, *remes*, *drash* und *sod* stehen. *Pschat* heißt „Geschichte, Erzählung“ und bezeichnet hier die „wörtliche Bedeutung“; *remes* kann mit „Hinweis“ übersetzt werden und meint hier die „übertragene Bedeutung“; *drash* steht für Predigt und damit für die ethisch-moralische Aussage; *sod* – das „Geheime“ – verweist auf das nur dem fortgeschrittenen Kabbalisten Zugängliche. Daraus ergibt sich nachstehendes Schema:

1. *pschat* (פֶּשֶׁט) - wörtliche Bedeutung
2. *remes* (רֵמֵז) - übertragene Bedeutung
3. *drash* (דְּרָשׁ) - moralische Bedeutung
4. *sod* (סוּד) - mystische Bedeutung

Ordnet man nun die hebräischen Anfangsbuchstaben dieser vier Wörter hintereinander (und zwar nach der hebräischen Schreibweise von rechts nach links), so ergibt sich folgendes Wort:

ס (samech) ד (daleth) ר (resch) פ (pe)

*PaRDeS* – vom einfachen „Obstgarten“ (so die wörtliche Bedeutung) zum und „Paradies“: Nach talmudischer Überlieferung sind im zweiten Jahrhundert vier Bibelgelehrte über ihren Studien „ins Paradies gegangen“ – will heißen, dass sie sich in ihren Studien verloren haben.<sup>48</sup>

Dem aufmerksamen Leser wird dieses hermeneutische Konstrukt mit den vier Schichten durchaus bekannt vorkommen,<sup>49</sup> erinnert es doch an die *Allegorese* nach der Annahme eines vierfachen Schriftsinns, also an eine seit dem Beginn des christlichen Hochmittelalters verbreitete Praxis der Deutung und auch Gestaltung von Texten – und die Dante (1261-1321) in der dreizehnten seiner *Epistolae*, dem berühmten Brief an Cangrande della Scala, zu einer für Generationen verbindlichen Methode der Exegese erhoben hat:<sup>50</sup>

<sup>46</sup> *Der Sohar. Das heilige Buch der Kabbala*, übertragen von Ernst Müller, München: Hugendubel (Diedrichs Gelbe Reihe) 2007 (der Text wurde auf Grundlage der Ausgabe Wien 1932 neu ediert), 39f.

<sup>47</sup> *Der Sohar*, 40 (Hervorhebungen im Original).

<sup>48</sup> Scholem: *Zur Kabbala*, 80.

<sup>49</sup> NB: Vier ‚Schichten‘ bezeichnen schließlich auch die genannten Termini, die mit dem Buchstaben *Aleph* beginnen: *Adam*, *Ohr*, *Elohim* und *Ayin* – s.o.

<sup>50</sup> Vgl. dazu die Abhandlung von Umberto Eco: „L’Epistola XIII, l’allegorismo medievale, il simbolismo moderno“, in: *Sugli specchi e altri saggi. Il segno, la rappresentazione, l’illusione, l’immagine*, Milano: Tascabili Bompiani 2001, 215-245.

„Ad evidentiam itaque dicendorum sciendum est quod istius operis non est simplex sensus, ymo dici potest polysemos, hoc est plurium sensuum; nam primus sensus est qui habetur per litteram, alius est qui habetur per significata per litteram. Et primus dicitur litteralis, secundus vero allegoricus sive moralis sive anagogicus“ (Dante: *Epistolae XIII. 7/20*).<sup>51</sup>

Das Werk, gemeint hier das Augenhöhe mit der Bibel vindizierende Hauptwerk Dantes, *La (divina) Commedia* (vgl. auch *Convivio II.1*), verfüge nicht nur über eine einfache Bedeutung, sondern sei mehrdeutig (*polysemos, hoc est plurium sensuum*). Er unterscheidet daher zwischen (1.) dem Wortsinn (*sensus litteralis*), (2.) der übertragenen Bedeutung (*sensus allegoricus*). (3.) einer ethisch-moralischen Aussage (*sensus moralis*) und schließlich (4.) einer geheimnisvollen, in die Regionen des (wahren) Glaubens weisende Dimension (*sensus anagogicus*). Als Beispiel dient Dante ein berühmter Psalm: „Als Israel aus Ägypten auszog, Jakobs Haus aus dem Volk mit fremder Sprache, da wurde Juda Gottes Heiligtum, Israel das Gebiet seiner Herrschaft“ (Ps 114, 1-2). Mit der nachstehenden Lesart des Psalmverses verleiht Dante der Allegorese nach der Lehre vom vierfachen Schriftsinn die Autorität der *traditio*, über die er ein breites Spektrum nicht kanonisierter, literarischer Schriften – allen voran seine göttliche *Commedia* – legitimiert:

„Qui modus tractandi, ut melius pateat, potest considerari in hiis versibus: ‚In exitu Israel de Egipto, domus Iacob de populo barbaro, facta est Iudea sanctificatio eius, Israel potestas eius‘. Nam si ad litteram solam inspiciamus, significatur nobis exitus filiorum Israel de Egipto, tempore Moysis; si ad allegoriam, nobis significatur nostra redemptio facta per Christum; si ad moralem sensum, significatur nobis conversio anime de luctu et miseria peccati ad statum gratie; si ad anagogicum, significatur exitus anime sancte ab huius corruptionis servitute ad eterne glorie libertatem“ (Dante: *Epistolae XIII. 7/21*).

Nach Scholem ist die Vorstellung vom vierfachen Schriftsinn gegen Ende des 13. Jahrhunderts bei drei kabbalistischen Autoren belegt, die zwar demselben Zirkel zuzurechnen sind, deren Definitionen von den „Schichten“ des Textes jedoch stark voneinander abweichen.<sup>52</sup> Die von Scholem vorgenommenen Datierungen der kabbalistischen Schriften, die ihrerseits eine Tradition für sich vindizieren, helfen indes auch nicht weiter in der Beantwortung der noch immer offenen Frage, ob die Allegorese nach der Lehre vom vierfachen Schriftsinn nun jüdisch-kabbalistischen oder christlich-esoterischen Ursprungs ist.

Über kabbalistische Momente im Werk Dantes – insbesondere in der (*divina*) *Commedia* und im *Convivio* – ist schon viel spekuliert worden.<sup>53</sup> Eco etwa versucht eine Annäherung von Dante und Abulafia – vor allem in der gemeinsamen Suche nach der idealen Ursprache.<sup>54</sup> In der Tat boten die Kulturräume Italien und Spanien mehrere Möglichkeiten der Berührung zwischen christlicher und jüdischer Theologie. Dennoch bleiben die Vektoren der gegenseitigen Beeinflussung von christlichem Denken des Mittelalters und der *Kabbala* nach wie vor im Dunkeln – und die Forschung gelangt noch immer nicht über die Schlussfolgerung des sorgfältiger philologischer Arbeit eher unverdächtigen Eco hinaus, die sich in einem vagen „Irgendwie“ verliert.<sup>55</sup>

---

<sup>51</sup> Dante Alighieri: *Epistole* (bearbeitet v. Fredi Chiapelli u. Enrico Fenzi), in: *Opere minore II*, Turin: Unione Tipografica 1986, 444 (it. 445).

<sup>52</sup> Scholem: *Zur Kabbala*, 80-83.

<sup>53</sup> So etwa bei Scholem: *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*, 261.

<sup>54</sup> Vgl. das Kapitel „Dante e Abulafia“, in: Umberto Eco: *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Rom: Laterza (Fare l'Europa) 1993, 54-59. Zur aktuelleren Forschung: Franz Kampers: *Dantes Beziehungen zur Gnosis und Kabbala*, hg. und bearb. von Detlef Weigt, Leipzig : Superbia-Verlag (Kleine Hefte zu Mythologie und Philosophie) 2005; Mark Mirsky: *Dante, Eros, & Kabbalah*, Syracuse / New York : Syracuse University Press, 2003.

<sup>55</sup> Eco: *La ricerca*, 59.

Die Renaissance erlebte ein großes Interesse an der *Kabbala* – und zwar sowohl in Kreisen jüdischer als auch christlicher Gelehrter. Erste Übersetzungen kabbalistischer Schriften in lateinischer Sprache folgten. Eine christliche Annäherung an die kabbalistische Mystik stützte sich auf Zeugnisse wie die im Korintherbrief des Apostel Paulus geschilderte höchste Offenbarung Jesu, „der ward entzückt in das Paradies und hörte unaussprechliche Worte, welche kein Mensch sagen kann“ (2. Kor. 12, 4). Indes drohte mit der neuzeitlichen Entwicklung der kabbalistischen Hermeneutik im Spannungsfeld von jüdischer und christlicher Theologie das genuin jüdische Erbe oder, wie Mosche Idel schreibt, der „theurgical aspect“ – das Moment der Erkenntnis göttlichen Wirkens – verloren zu gehen.<sup>56</sup>

Die *Kabbala*-Studien der Renaissance-Denker folgten überwiegend einem philosophischen Interesse, wobei oft der Akzent auf der Annäherung von *Kabbala* und neuplatonischer Hermeneutik lag.<sup>57</sup> Anders als noch bei Dante und manch anderen Autoren des Mittelalters ist für die frühe Neuzeit nunmehr die Beschäftigung christlicher Denker mit der *Kabbala* umfangreich belegt.

Als einer der Ersten hat Pico della Mirandola 1487 in seiner *Apologia* die Parallele zwischen christlicher und jüdisch-kabbalistischer Bibelexegese hervorgehoben und systematisch aufgearbeitet:<sup>58</sup>

„[...] sicut enim apud nos est quadruplex modus exponendi Bibliam, litteralis, mysticus sive allegoricus, tropologicus & anagogicus. Ita est & apud Hebraeos, literalis apud eos dicitur *Pesat* [...], allegoricus *Midras* [...]. Tropologicus dicitur *Sechel* [...] Anagogicus dicitur *Cabala* [...] Anagogicus, qui etiam inter omnes est sublimior & diviniore“ [Hervorhebung : TRK].<sup>59</sup>

Es sei daran erinnert, dass die Lehre vom vierfachen Schriftsinn in der typologischen Lektüre der *Heiligen Schrift* ihren Ausgang genommen hatte: Der Text des Evangeliums sollte in den Schriften des *Alten Testaments* seine Bekräftigung finden; dabei galt es, diese Schriften dem Diskurs der „guten Botschaft“ unterzuordnen. Erst mit Dante erfuhr die (jetzt als solcher ausformulierte) Lehre vom vierfachen Schriftsinn dann eine Wendung, in der sich das Anliegen neuzeitlicher Philologie ankündigte, weshalb an dieser Stelle noch einmal der Blick auf den Verfasser der (*Divina*) *Commedia* gerichtet sei.

Mit den Ausführungen in seinem Brief an Cangrande della Scala wollte Dante einen Schlüssel zum Verständnis der *Commedia* reichen. Dabei gerät dieser Brief zum Dokument einer ideologischen Taktik, denn über die Lehre vom vierfachen Schriftsinn situiert Dante sein eigenes Werk innerhalb eines Kanons, der Virgil und die Heilige Schrift einschließt. Man ist geneigt zu behaupten, er hätte sich die Erkenntnis des *Sohar* eigen gemacht, dass „es selbst in den profanen Büchern schönere Dinge“ gebe. Mit einem entscheidenden Unterschied: Nunmehr rückt ein profanes Werk auf Augenhöhe mit den Heiligen Schriften. Von daher

<sup>56</sup> Idel: *Kabbalah*, 262.

<sup>57</sup> Idel: *Kabbalah*, 257.

<sup>58</sup> Wenn es im folgenden Zitat zu terminologischen Abweichungen kommt, dann liegt es darin begründet, dass Pico offensichtlich andere kabbalistische Quellen herangezogen hatte. Überdies sei darauf hingewiesen, dass auch in christlichen Kreisen die Terminologie keineswegs endgültig fixiert war und es daher zu oft widersprüchlichen Zuordnungen kommen konnte.

<sup>59</sup> Giovanni Pico della Mirandola: *Apologia adversus eos qui aliquot propositiones Theologicas carpebant*, in: *Opera Omnia Tomus I*, Basel 1557 (repr. Hildesheim: Olms 1969), 178. Bei Scholem findet sich folgende, den Originaltext raffende Übertragung: „So wie es bei uns einen vierfachen Weg der Bibelerklärung gibt, den wörtlichen, den mystischen oder allegorischen, den tropischen und den anagogischen Weg, so auch bei den Hebräern. Den wörtlichen Sinn nennen sie *peshat*, den allegorischen *midrasch*, den tropischen *sechel* und den anagogischen, den erhabensten und göttlichsten von allen, *kabbala*“ (zit. n. Scholem, *Zur Kabbala*, 270; vgl. ebd. die Erläuterungen Scholems zu den terminologischen Abweichungen). Auf den Seiten vor und nach dem Zitat nennt Pico della Mirandola zahlreiche Namen von Kabbalisten, die genauere Rückschlüsse auf seine - hier nicht zu erörternden - Quellenkenntnisse zulassen.

seien auch Zweifel angemeldet an der etwa von Eco vorgetragene These, im *Convivio* (II.1) und in der *Epistola* lägen möglicherweise zwei verschiedene Allegorie-Konzeptionen vor, weil in letzterer nicht zwischen „allegoria dei poeti“ und „allegoria dei teologi“ unterschieden werde.<sup>60</sup> Letztlich stehen beide Schriften im Zeichen der Rechtfertigungsstrategie eines selbstbewussten – und damit durchaus modernen – Autors, der über seinen eigenen Dichtung schrieb, sie sei sowohl wörtlich als auch allegorisch zu deuten. Seine Ausführungen legen den Schluss nahe, dass alle Schriften auf ihre vier (möglichen) Bedeutungsdimensionen hin zu befragen sind: „Dico che, sì come nel primo capitolo è narrato, questa esposizione conviene essere litterale ed allegorica. E a ciò dare a intendere, si vuol sapere che le scritture si possono intendere e deonsi esponere massimamente per quattro sensi“ (*Convivio* II.1.2).<sup>61</sup>

In seiner *Commedia* hat Dante an manchen Stellen einen Bilderreigen entfacht, der an das kabbalistische Spiel der Zeichen gemahnt – und damit das poetische Potential einer solchen Praxis freigesetzt. Man denke an die Vision, in der von Jupiters Fackel geleitet die Natur sich in Schrift verwandelt – „Io vidi in quella giovial facella / lo sfavillar de l’amor che li era / segnare a li occhi miei nostra favella“ (*Paradiso* XVIII. 70-72)<sup>62</sup> –, um vor dem Auge des Dichters eine Botschaft aufscheinen zu lassen: „DILIGITE IUSTITIAM [...] QUI IUDICATIS TERRAM“ (*Paradiso* XVIII. 91-93). Der ethische Imperativ des lateinischen Satzes erhält Gewicht, indem sein letzter Buchstabe noch eigens hervorgehoben wird:

„Poscia ne l’*M* del vocabol quinto  
rimasero ordinate; sì che Giove  
pareva argento li d’oro distinto.  
E vidi scendere altre luci dove  
era il colmo de l’*M*, e li quetârsi  
cantando, credo, il ben ch’a sé le move“ (*Paradiso* XVIII. 94-95).

Wohl in Anlehnung an das hebräische *Mem* – (offen:) ך oder (geschlossen:) ם – wird hier die Gestalt selbst des Buchstaben *M* semiotisiert. Schließlich beginnt „emme“ als allegorische Figur, die offensichtlich Herrscherembleme evozieren soll (die Form des Buchstabens erinnert an den kaiserlichen Adler), zu agieren. In diesem Kontext verwandelt sich das ‚Kabbalistische‘ von einer Denkfigur der Exegese in ein poetologisches Prinzip, in ein intertextuelles Spiel mit der Tradition. Allerdings bleibt letztlich die Frage offen, ob Theorie und Praxis der Allegorese bei Dante wirklich von der *Kabbala* herrühren oder etwa auf andere verschollene oder lange verschollen geglaubte Quellen zurückgehen.

An die *Kabbala* wiederum erinnert indessen der Wahrheitsbegriff, mit dem Dante sich im *Convivio* aus dem theologisch unsicheren Fahrwasser zu retten sucht: Kein ‚Prätex‘ bestimme die tiefere Wahrheit, die unabhängig von dem Text bestehe, vielmehr verweise die allegorische Ebene immerfort auf den *sensus literalis* –

„Onde, con ciò sia cosa che la litterale sentenza sempre sia subietto e materia dell’altre, massimamente dell’allegorica, impossibile è prima venire alla conoscenza dell’altre che alla sua“ (*Convivio* II.1.11).<sup>63</sup>

<sup>60</sup> Eco: „Epistola XIII...“, 216. In Boccaccios Dante-Lektüre übrigen gehen diese beiden Formen der Allegorese ineinander über: Giovanni Boccaccio: *Il commento alla Divina Commedia e gli altri scritti intorno a Dante*, hg. von Domenico Guerri, Bari: Laterza (Opere volgari / Scrittori d’Italia) 1918, 22ff.

<sup>61</sup> Dante Alighieri: *Convivio* (bearbeitet v. Angelo Jacomuzzi), in: *Opere minore II*, Turin: Unione Tipografica 1986, 103.

<sup>62</sup> Dante Alighieri: *La Commedia. Nuovo testo critico secondo i più antichi manoscritti fiorentini*, hg. v. Antonio Lanza, Anzio: De Rubois 1995.

<sup>63</sup> Dante: *Convivio*, 105.

Die christliche Lehre vom vierfachen Schriftsinn in der auch noch von Dante vertretenen typologischen Tradition steht dagegen im Widerspruch zur kabbalistischen Auffassung von einer Hermeneutik, welche die Bedeutung einer abwesenden ‚Ur-Thora‘ immerfort einkreist, ohne zu ihr vorzustoßen.

Auch hier mag, wenn auch um ein Jahrhundert später, Pico della Mirandola wieder als zuverlässiger Gewährsmann dienen, dessen Schriften einer neuzeitlich-rationalistischen Annäherung an die *Kabbala* und ihrer Hermeneutik den Weg bahnten: „Non potest operari per puram Cabalam, qui non est rationaliter intellectualis“ (*Conclusiones Cabalistiche* N<sup>o</sup>. 12).<sup>64</sup> Im Vergleich zwischen jüdischen und christlichen Ansätzen zur *Kabbala* wird meist schlicht übersehen, dass die Christenheit ihren Messias bereits kennt. Dieses Problems war sich Pico dagegen bewusst. Ein Beispiel aus seinen *Conclusiones* zeigt anschaulich, mit welchen Brücken der Renaissancephilosoph die Kluft zwischen den beiden Traditionen zu überwinden suchte. Mit dem Sakrament der Taufe galt ihm die Öffnung des als Piktogramm für Wasser und Meer verstandenen hebräischen Buchstabens *Mem* (מ) als definitiv überwunden: „Hoc habent inevitabiliter concedere Cabalistsae, quod verus Messias per aquam purgavit“ / „Sciri potest in Cabala per mysterium Mem clausi, cur post se Christus miserit paralectum“ (*Conclusiones Cabalistiche* N<sup>o</sup> 40 / 41) – *Mem* (מ). Pico della Mirandola unterstreicht hier eine christliche Lesart des hebräischen Buchstabens, die wie folgt zu verstehen ist: Das Hebräische Wort für „Wasser“ lautet *Mayim*, das im Anlaut über ein *offenes Mem* (מ) und im Auslaut über ein *geschlossenes Mem* (מ) verfügt; das geschriebene hebräische Wort (מ״י) steht nunmehr für eine ‚Totalität‘, die das Sakrament der Taufe vollendet. Diese Bedeutungsdimension des hebräischen Buchstabens *Mem* lässt sich – *post festum* – auch an das mysteriöse *M* Dantes herantragen.

Von daher sind das humanistische Interesse an der *Kabbala* wie auch die jetzt mehr und mehr in eine philologische Arbeitshypothese umgewandelte Lehre vom vierfachen Schriftsinn durchaus als Prolegomena einer wissenschaftlichen Theorie der Interpretation zu verstehen, die sich auf alle Texte anwenden lässt. Der genuin kabbalistische Beitrag hierzu wäre in der Hinwendung zum ‚Material‘ des Textes zu sehen, nämlich zur Sprache selbst. Dass hingegen dieser philologische oder wissenschaftliche Anspruch in der eigentlichen *Kabbala* fehlt, ergibt sich schon aus der – hier eingangs grob skizzierten – Entstehungsgeschichte.

Scholem weist darauf hin, dass – anders als die christlich-mittelalterliche und christlich-humanistische Allegorese – die kabbalistische Auslegung keineswegs auf einen klar formulierbaren abstrakten Gedanken hinauslaufe, dass es vielmehr in den hebräischen Entsprechungen der Attribute „allegorisch“ und „anagogisch“ häufig zu einem *quid pro quo* komme. Von daher, so sein Vorschlag, wäre es möglicherweise angebrachter, den Begriff des „Symbols“ zu verwenden und nicht von „Allegorie“ zu sprechen. Sein Vorschlag steht im Zeichen dessen, was er selbst die „Re-Mythisierung der Tora“ durch die *Kabbala* genannt hat:

„Nicht minder gewaltig und für die Geschichte des Judentums folgenreich war die Re-Mythisierung der Tora. Was machte im rabbinischen Judentum den unmythischen Charakter des Judentums aus? Die Antwort ist klar: es ist die Ablösung des Gesetzes von allem kosmischen Vollzug.“<sup>65</sup>

Das Problem mag Maurice Blanchot mit seiner – die Besetzung der Termini durch Goethe reflektierenden – Unterscheidung zwischen Allegorie und Symbol verdeutlichen:

---

<sup>64</sup> Giovanni Pico della Mirandola: „*Conclusiones cabalistiche*“, in: *Opera Omnia Tomus I*, Basel 1557 (repr. Hildesheim: Olms 1969), 107-113.

<sup>65</sup> Scholem: *Zur Kabbala*, 127.



„L'allégorie a un sens, beaucoup de sens, une plus grande ambiguïté de sens. Le symbole ne signifie rien, n'exprime rien. Il rend seulement présente – en nous y rendant présents – une réalité qui échappe à toute autre saisie et semble surgir, là, prodigieusement proche et prodigieusement lointaine, comme une présence étrangère“.<sup>66</sup>

Die Allegorie sei von großer Ambiguität, weil sie „viel Sinn“ produziere, während das Symbol das Unsagbare vergegenwärtige. Seine Unterscheidung zwischen Allegorie und Symbol findet für ihn in den mit den Begriffen *Talmud* und *Kabbala* verbundenen Auslegungen der *Heiligen Schrift* ihre Entsprechung. Die eine Lesart – die allegorische – habe zu den „riches commentaires du Talmud“ geführt, die andere – die symbolische – zu den „expériences extatiques du kabbalisme prophétique liées à la contemplation et à la manipulation des lettres“.<sup>67</sup> Mit anderen Worten: Blanchot resümiert hier die beiden Pole einer Hermeneutik, die die jüdische Tradition der Diaspora prägte. Innerhalb dieser Tradition konnte eine eigene Mythologie entstehen, die vor allem im 18. und 19. Jahrhundert mit ihren Gestalten die jüdische Gemeinschaft prägen sollte – wie etwa dem Golem, dem Borges ein Gedicht widmete. Aus diesem seien die folgenden Verse zitiert, die einem der großen Rabbiner der *Kabbala* gewidmet sind:

“Sdiento de saber lo que Dios sabe,  
Juda León se dio a permutaciones  
de letras y a complejas variaciones  
Y al fin pronunció el Nombre que es la Clave,

La Puerta, el Eco, el Huésped y el Palacio,  
Sobre un muñecoqu con torpes manos  
labró, para enseñarle los arcanos  
De las Letras, del Tiempo y del Espacio”.<sup>68</sup>

#### 4. Alles קבלה ?

Seit Goethes Verdikt gegen die Allegorie und deren Rehabilitierung durch Walter Benjamin ist die Diskussion um Symbol und Allegorie für die Literaturtheorie ein Fass ohne Boden geworden. Nichtsdestoweniger wäre es ein spannendes Unternehmen, nun diese Diskussion vor dem Hintergrund des kabbalistischen Beitrags zu Hermeneutik und Literaturtheorie noch einmal aufzurollen – was an dieser Stelle allerdings nicht zu leisten ist. Es sei daher folgender Ausweg vorgeschlagen: Da die *Kabbala* eindeutig ein auf unbegrenzter Semiose basierendes Verfahren der Hermeneutik ist, aus der nur der Meschiach herausführen kann, darf man wohl mit Fug und Recht zumindest die zweite Ebene kabbalistischer Hermeneutik, *remes*, mit „Dekonstruktion“ umschreiben. Denn es gilt hier das Grundprinzip dekonstruktivistischer Praxis, wie es Jonathan Culler auf eine knappe und griffige Formel gebracht hat: „The practitioner of deconstruction works within the terms of the system but in order to breach it“.<sup>69</sup> Die weitere Begründung für die Wahl dieser Terminologie sei indes noch für einen Augenblick aufgeschoben – französisch: *différée*....

<sup>66</sup> Maurice Blanchot: *Le Livre à venir*, Paris: Gallimard / folio (folio essais) 1986 (Erstv. 1959), 121f. Die Passage fordert übrigens zu einem Vergleich mit dem Benjaminschen Konzept der *Aura* heraus.

<sup>67</sup> Blanchot: *Le Livre à venir*, 123.

<sup>68</sup> Jorge Luis Borges: „El Golem“ (aus: *El otro, el mismo*), in: ders.: *Obras completas II. 1952-1972*, Barcelona: Emecé 1989, 263; teilweise zitiert in: Eco: *Il pendolo di Foucault*, 41.

<sup>69</sup> Jonathan Culler: *On Deconstruction. Theory an Criticism after Structuralism*, London u.a.: Routledge & Kegan Paul 1983, 86.

Zusammen mit der als *PaRDeS* umschriebenen Lehre vom vierfachen Schriftsinn zählen das Entdecken und Bilden von Akronymen oder Anagrammen sowie die Praxis der Gematrie, der Zahlenmystik also, zu den Kennzeichen kabbalistischer Hermeneutik. Die Verfahrensweisen als solche sind durchaus auch der griechischen und lateinischen Antike geläufig. Die *Kabbala* verdankt ihre Entstehung und Ausbreitung eines in Zeiten der Krise und der Bedrohung um seine Identität ringenden Judentums; ihre neuzeitliche Rezeption durch christlich geprägte Denker geht auf eine tief greifende Erschütterung des theologischen Fundaments durch neue wissenschaftliche Erkenntnisse zurück. So kann zumindest für die christliche Kabbalistik festgestellt werden, dass sie zu den großen Krisendiskursen der Neuzeit zählt: Rationale Analytik – rational insofern als sie sich auf das faktisch gegebene philologische Material stützt – vereint sich mit der Sehnsucht nach einem geschlossenen Universum, die nunmehr in der Sphäre mystischer Diskurse nach Erfüllung strebt. Selbst das (Sprach-) Spiel der Renaissancekultur drängt danach, der Sprache den Ernst des Universalen zu verleihen.

Mit dem wachsenden Ernst ihrer Anhänger verliert jedoch die kabbalistische Praxis ihren dekonstruktivistischen Zug, durch den sie mitunter kulturelle Gräben zu überwinden schien, und gerät zu einem Selbstläufer, zu einer Form „hermetischer Abdrift“ (*deriva ermetica*) – um einen Begriff Ecos zu gebrauchen<sup>70</sup> –, die einer kleinen esoterischen Gruppe zur Sicherung ihres Bestands dient.

Im 19. Jahrhundert rührte die *Kabbala* das Interesse von Literatur und Forschung,<sup>71</sup> die in ihr zum einen eine spezifische Ausprägung jüdischen Denkens, zum anderen eine Praxis am Schnittpunkt der Kulturen sehen wollten.<sup>72</sup> Allerdings bauen sich in dieser Zeit auch große Widerstände in nicht-jüdischen wie jüdischen Kreisen auf. Der bereits genannte Historiker Heinrich Graetz etwa erkennt in der *Kabbala* eine direkte Folge der maimonidischen Reformtheologie, die das Judentum nachhaltig gespalten habe, und verurteilt die *Kabbala* als eine für die ganze Gemeinschaft schädliche Strömung. Auf der anderen Seite steht ein Urteil wie das Hegels, das – vorgetragen mit einem deutlichen antisemitischen Unterton – in der *Kabbala* einen entscheidenden Schritt zur Stiftung einer jüdischen Identität erkennt:

„Die Juden fangen hier erst an, ihre Gedanken über ihre Wirklichkeit hinauszutragen, eine Geistes- oder wenigstens Geisterwelt sich ihnen aufzuschließen, da vorher sie, diese Juden, allein sich galten, in den Schmutz und den Eigendünkel ihres Daseins und der Erhaltung ihres Volkes und ihrer Geschlechter versenkt waren“<sup>73</sup>

Vernichtend fiel auch das Urteil des französischen Historikers, Intellektuellen und Hebraisten Ernest Renan aus. Die *Kabbala* sei nichts anderes als jüdischer Gnostizismus. Und mit dem spöttischen Unterton des Aufklärers stellte er mit Blick auf die *Sefiroth* fest, der Monotheismus kenne nur ein Verfahren, sich eine Mythologie zu verschaffen: Er müsse die Abstraktionen beleben, die er gewöhnlich als Attribute um den Thron des Ewigen schare.<sup>74</sup>

<sup>70</sup> Vgl. das Kapitel „Semiosi illimitate e deriva ermetica“, in: Umberto Eco: *I limiti dell' interpretazione*, Mailand: Bompiani 1990, 325-338.

<sup>71</sup> Das Forschungsinteresse belegen etwa die Bibliographien zu den einschlägigen Einträgen in der *Jewish Encyclopedia* (1901-1906).

<sup>72</sup> Geradezu paradigmatisch dargelegt ist dies in dem kurzen Kapitel „Jüdische Philosophie“ im ersten Band zu Karl Vorländers 1903 erstmals erschienenen *Geschichte der Philosophie*: Leipzig 1919, 259-261.

<sup>73</sup> G.W.F. Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II* (= *Werke* 19), Frankfurt a. M.: Suhrkamp (stw) 1986, 427.

<sup>74</sup> „La Cabale n'est pas autre chose que le gnosticisme des juifs. Les *sephiroth* sont les 'perfections' de Valentin. Le monothéisme, pour se créer une mythologie, n'a qu'un procédé, c'est d'animer les abstractions qu'il a coutume de ranger comme des attributs autour du trône de l'éternel. Le monde, fatigué d'un polythéisme épuisé, demandait à l'Orient, et surtout à la Judée, des noms divins, moins usés que ceux de la mythologie courante“

Indes rekurrten Geheimgesellschaften auf Symbole der *Kabbala*, so etwa einige Richtungen der Freimaurerei; in frühsozialistischen Schriften finden sich Anklänge an die Kabbalistik – und nicht zuletzt in der Literatur der Romantik, so etwa bei Nerval. Schon 1799 hatte Novalis zum Stichwort „Magie“ folgendes notiert: „*Sympathie des Zeichens* mit dem Bezeichneten (Eine der Grundideen der Kabbalistik)“.<sup>75</sup> Das 19. Jahrhundert zeigte sich durchaus fasziniert von Geheimlehren, so dass man mitunter überall *Kabbala* vermutete. Auch widersinnige Annahmen wie die von der kabbalistischen Inspiration im Werk Rimbauds gelangten in die Diskussion.<sup>76</sup> Und die Erwähnung der *Kabbala* in Zusammenhang mit Mallarmés poetischen Reflexionen über den Zufall und das *Livre à venir* dürfen wohl als Koketterie angesehen werden. Nichtsdestoweniger übten die *Kabbala* und die mit ihr – ob fälschlich oder zu Recht – assoziierten mystischen Motive eine große Faszination auf jüdische wie nichtjüdische Schriftsteller aus; und sie tun dies noch immer. Eine besonders subtile Bearbeitung von kabbalistischen Motiven findet sich etwa in den Erzählungen des jüdischen Schriftstellers und Philologen Marcel Schwob – der übrigens die ersten substantiellen sprachwissenschaftlichen Abhandlungen zum Argot verfasste. In der Zeit zwischen den Weltkriegen begann Gershom Scholem mit der Arbeit an seinen wegen ihrer vielschichtigen Rezeption für die Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts so wichtigen Kabbala-Studien. Scholem versuchte sich schließlich auch an einer ‚kabbalistischen‘ Deutung des Werks von Franz Kafka.<sup>77</sup> Nicht unterschätzt werden darf schließlich der Beitrag der kabbalistischen Tradition zur Herausbildung neuer humanwissenschaftlicher Methoden in jüdischen wie nichtjüdischen Gelehrtenkreisen.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts reflektiert ein berühmter Schweizer Gelehrter über Entstehung und Verbreitung von Legenden:

„Den Adel der Sprache wie der Legenden macht es aus, dass sie [...] nur Elemente zur Verfügung zur stellen, welche von ihnen beigebracht wurden und einen beliebigen Sinn haben, diese vereinen und beständig einen neuen Sinn daraus ableiten. Es herrscht ein gewichtiges Gesetz, das man wohl bedenken sollte, bevor man auf die Falschheit dieser Konzeption von der Legende schließt: Nirgends sehen wir etwas aufblühen, das nicht eine Kombination aus inerten Elementen wäre, und nirgends sehen wir, dass die Materie etwas anderes wäre das die beständige Nahrung, die vom Denken verdaut, geordnet und beherrscht wird, welches sich jedoch ihrer nicht entledigen kann“<sup>78</sup>

Mit dieser Erkenntnis machte sich Ferdinand de Saussure auf die Suche – wie es bei Jean Starobinski heißt – nach *mots sous les mots*, nach *Wörtern unter Wörtern*, um schließlich klassische Texte mittels Anagrammen und „Hypogrammen“ (eine Wortschöpfung de Saussures) neu zu deuten. Diese in nicht zur Veröffentlichung bestimmten Aufzeichnungen und Briefen formulierte Anagramm-Theorie wurde in den 1960er und 1970er Jahren durch Jean Starobinski und Peter Wunderli zutage gefördert;<sup>79</sup> sie stieß auf das Interesse von

---

(Ernest Renan : *Histoire du christianisme VII : Marc Aurèle ou la fin du monde antique* Paris : Calmann Levy 1882, 111).

<sup>75</sup> Novalis: „Das allgemeine Brouillon (Materialien zur Enzyklopädie)“, in: *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs. Band 2. Das philosophisch-theoretische Werk*, 473-720, 499 (Hervorhebungen im Original).

<sup>76</sup> Vgl. z.B. die Haltung von Benjamin Fondane, referiert bei Monique Jutrin: „Sur les traces de ‚Rimbaud le voyou‘“, in : *Cahiers Benjamin Fondane* 9, 2007, 7-18, 17.

<sup>77</sup> Vgl. dazu den dritten Teil – „Gerschom Scholem. L’Histoire secrète“ – in: Stéphane Mosès: *L’Ange de l’Histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris: Gallimard / folio (folio essais) 2006.

<sup>78</sup> Zitiert nach Jean Starobinski: *Wörter unter Wörtern. Die Anagramme von Ferdinand de Saussure*, Frankfurt a.M.: Ullstein (Ullstein Materialien) 1980, 13.

<sup>79</sup> Peter Wunderli: *Ferdinand de Saussure und die Anagramme*, Tübingen: Niemeyer (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft) 1972.

Roman Jakobson und über die Arbeiten Julia Kristevas sollte sie Eingang in die poststrukturalistische Theoriendiskussion im Umkreis der Gruppe *Tel quel* finden.<sup>80</sup>

In den romanischen Literaturen nach dem Zweiten Weltkrieg begann man sich für mathematische Kombinatorik und Mystik zu interessieren, wobei die *Kabbala* oft in einem Atemzug mit Tarot und diversen östlichen „Mystiken“ genannt wird. Maurice Blanchot, ein Freund des französischen Philosophen und *Talmud*exegeten Lévinas, gab in einer Besprechung von Borges' Novellenbändchen *El Aleph* (1949) eine ebenso einfache wie einleuchtende Erklärung für diese „Mode: die Faszination, die von den Möglichkeiten unendlicher Kombinationen und damit auch unendlicher Semiosen auf der Basis eines endlichen Materialbestandes ausgehe. Kurz: das Endliche, das das Unendliche generiert.“<sup>81</sup>

In den poetologischen Diskursen im Frankreich der 1960er und 1970er Jahre ist der Einfluss von kabbalistischen Versatzstücken omnipräsent. So etwa in der Gruppe *Oulipo*, die sich Ende 1960 nach einer Reihe von informellen Schreibwerkstätten um den Schriftsteller Raymond Queneau und den Mathematiker François Le Lionnais konstituierte. Zum Kreis aktiven oder wegen Dahinscheidens beurlaubten Mitglieder der noch immer bestehenden Gruppe gehör(t)en neben ihren führenden Köpfen Georges Pérec und Raymond Queneau auch Italo Calvino, Marcel Duchamp, Marcel Bénabou und viele andere berühmte Autoren, Wissenschaftler und Künstler. Ziel der Gruppe war – und ist – eine Erneuerung und Befreiung der Literatursprache durch mathematische Kombinatorik, wie man sie auch in der Musik vorfindet. *Oulipo* ist ein Akronym und steht für *Ouvroir de littérature potentielle*. Die ersten Schreibwerkstätten fanden indes unter dem Kürzel Ou-X-Po statt, wobei es nach den oben gemachten Ausführungen schwer fällt, in dem X, das als Platzhalter für die unterschiedlichen „Werkstätten“ der Gruppe steht – Musik, Literatur, Comic Theater usw. – nicht ein hebräisches *Aleph* zu erkennen:

#### Ou-~~X~~-Po

Zumal wenn Marcel Bénabou, ein unverdrossener Mitstreiter und Chronist der Bewegung *Oulipo*, bekennt:

„Nous voulions libérer la littérature de ce carcan de ‘Grande littérature’ et de grandiloquence; montrer qu’aussi bien la littérature que le langage sont partout. C’est une idée oulipienne, mallarméenne, mais aussi cabalistique, puisque dans le Zohar, comme dans la Kabbale, l’alphabet est la matière du monde. Voilà deux textes qui m’ont beaucoup marqué, non de manière religieuse mais du fait de la manipulation des lettres et des mots“.<sup>82</sup>

Nach dem Zweiten Weltkrieg setzte auch in den Humanwissenschaften eine ausführliche Würdigung der kulturellen Leistung kabbalistischer Tradition ein, wobei zunächst vor allem die Arbeiten des inzwischen in Israel lehrenden Gershom Scholem und der von ihm gebildeten Schule hervortraten. Im Vorwort zu seinem Buch *Zur Kabbala und Ihrer Symbolik* nannte Scholem diese mystische Tradition als eines der Identität stiftenden Momente des Judentums. Die Erklärung für eine Renaissance der nicht zuletzt von der zionistischen Bewegung geschmähten *Kabbala* gründet für ihn also in der jüngeren Geschichte.<sup>83</sup> Gérard

---

<sup>80</sup> Eine konzise Zusammenfassung zu den Anagrammstudien und ihrer späteren Rezeption findet sich in Thomas M. Scheerer: *Ferdinand de Saussure*, Darmstadt: wbg (Erträge der Forschung) 1980, 157-176.

<sup>81</sup> Blanchot: *Le Livre à venir*, 130-134, inbes. 133. Blanchot nimmt sich in demselben Buch auch des Golem-Mythos an: *op. cit.*, 120-129.

<sup>82</sup> Marcel Bénabou: „Bénabou et Pérec: l’histoire d’une amitié [Interview mit Guadalupe Nettel]“, auf <http://pagesperso-orange.fr/mexiqueculture/nouvelles6-benaboufr.htm>.

<sup>83</sup> Die einschlägigen Passagen aus Scholems Buch wurden bereits im ersten Kapitel vorliegender Untersuchung zitiert. In den letzten Jahren tritt vor allem der – ebenfalls schon angesprochene – rumänisch-israelische Gelehrte Mosche Idel mit Anhängerschaft als Sachwalter der *Kabbala* auf. Von seinem Lehrer unterscheidet er

Haddad konstatiert für das jüdische Denken im Frankreich des 20. Jahrhunderts eine Abkehr von der Tradition des Maimonides: „La pensée kabbalistique, plus au moins authentique, domine aujourd’hui sans contrepoids le judaïsme français.“<sup>84</sup>

Nicht wegzudenken aus der jüngeren französischen Geistesgeschichte ist der selten offen eingestandene Einfluss kabbalistischer Hermeneutik in den *sciences humaines*: Dem Text zugewandt begreift sie sich als eine Tradition der Auslegung, die mit dem kommentierenden Erschließen des biblischen Textes diesem immer auch neue Bedeutungsdimensionen und damit neue Texte hinzufügt – weil die *Thora* die Offenbarung der endgültigen Wahrheit verweigere. Die Wahrheit wird als Gegenstand einer unzugänglichen Ur-Schrift gesehen. An diese kabbalistische Praxis erinnern die Prämissen von Foucaults *Archéologie du savoir*. Die „Archäologie“ wird hier als eine Methode geisteswissenschaftlicher Arbeit eingeführt, die sich nicht darauf beschränke, das in den Quellen Gesagte als unumstößliche Aussage anzunehmen; vielmehr eigne sie sich diese Quellen in einer Form der *réécriture* an, die das Geschriebene nach bestimmten Regeln verändere und somit statt dem „Geheimnis“ auf den Grund zu gehen nunmehr den (diese Regeln stiftenden) *discours* selbst zum Gegenstand systematischer Betrachtung mache:

En d’autres termes elle [l’archéologie] n’essaie pas de répéter ce qui a été dit en le rejoignant dans son identité même. [...] Elle n’est rien de plus et rien d’autre qu’une réécriture: c’est-à-dire dans la forme maintenue de l’extériorité, une transformation réglée de ce qui a été déjà écrit. Ce n’est pas le retour au secret même de l’origine; c’est la description systématique d’un discours-objet.<sup>85</sup>

## 5. Der Kritiker als Bastler und Kabbalist: *ars poetica cabbalistica*

De Saussures Anagrammtheorie hat sicher dazu beigetragen, dass sich die strukturalistische Theorienbildung auf das Terrain kabbalistischer Hermeneutik wagt, deren Wirkung sich auch dort noch festzustellen ist, wo nicht ausdrücklich von *Kabbala* die Rede ist – so etwa in *La Pensée sauvage* (1962) von Claude Lévi-Strauss, wo das mythische Denken als „eine Art intellektuelles Basteln“ (*une sorte de bricolage intellectuel*) bezeichnet wird.

Das mythische Denken verfähre wie der Bastler (*bricoleur*), der das vorgefundene Material kombiniere und auf diese Weise sein Universum konstituiere, das er fortan durchmesse. Dies Form der Mythopoesis charakterisiere das ‚primitive‘ Denken, *la pensée sauvage*. In der zivilisierten Welt stehe dem Bastler der Ingenieur gegenüber, der einen transzendentalen Standpunkt einnehme, von dem aus er einen neuen Sinnhorizont stifte – man könnte auch vereinfacht sagen, dass der Ingenieur ein neues System einrichtet.

---

sich darin, dass er den Messianismus, den Scholem nicht zuletzt politisch verstanden wissen wollte, wieder ins Spirituelle wendet, den Weg der Erlösung also vorrangig in der Einkehr sucht. Seine Arbeiten werden in Israel vor allem von rechtslastigen Kreisen gewürdigt. Unter dem Eindruck der Idelschen Forschung stehen übrigens die Betrachtungen Eco zum jüdischen Sprachverständnis und zur *Kabbala*. So hat Eco das Vorwort zu dem für diese Tendenz geradezu paradigmatischen Buch geschrieben: Moshe Idel: *Mystiques messianiques: De la kabbale au hassidisme. XIIIe-XIXe siècle*, Paris: Calmann-Lévy (Essais judaïsme) 2005.

<sup>84</sup> G. Haddad: „Lacan et le judaïsme“, in: ders.: *L’Enfant illégitime. Sources talmudiques de la psychanalyse – suivi de Lacan et le judaïsme*, Paris: Desclée et Brouwer (Midrash) <sup>2</sup>1990, 339. NB: Haddad stellt hier auf die talmudischen und kabbalistischen Einflüsse in der Psychoanalyse ab. Letztere unterstellt er – wenn auch eher implizit – vor allem bei Jacques Lacan.

<sup>85</sup> Michel Foucault: *L’Archéologie du savoir*, Paris: Gallimard (nrf) 1969, 183; vgl. dazu auch Till R. Kuhnle: „Die archäologischen Spuren einer *epiphany*: *La Bataille de Pharsale* von Claude Simon“, in: Frick, Werner / Lampart, Fabian / Malinowski, Bernadette (Hg.): *Literatur im Spiel der Zeichen. Festschrift für Hans Vilmar Geppert*, Tübingen: A. Francke 2006, 269-287.

„Le bricoleur est apte à exécuter un grand nombre de tâches diversifiées; mais à la différence de l'ingénieur, il ne subordonne pas chacune d'elles à l'obtention de matières premières et d'outils conçus et procurés à la mesure de son projet: son univers instrumental est clos, et la règle de son jeu est toujours s'arranger avec les 'moyens du bord'“.<sup>86</sup>

Anders als der Bastler schaffe sich der Ingenieur das Werkzeug, das er benötige, um seine Ziele zu verwirklichen, er überschreite somit das geschlossene Universum (*l'univers clos*) des Bastlers, der sich mit den verfügbaren Mitteln (*moyens du bord*) bescheide. Und mit Blick auf die nachstehende Passage kann man hinter der Tätigkeit des Bastelns (*bricolage*), die bei Lévi-Strauss über die Mythopoesis hinausgehend Züge einer Mystik annimmt, durchaus die Bemühung des Kabbalisten erkennen, der mit seiner Praxis niemals an ein endgültiges Ziel gelangt:

„[...] les signifiés se changent en signifiants, et inversement. Cette formule, qui pourrait servir de définition au bricolage, explique que, pour la réflexion mythique, la totalité des moyens disponibles doit aussi implicitement inventoriée ou conçue, pour que puisse se définir un résultat qui sera toujours un compromis entre la structure de l'ensemble instrumental et celle du projet. Une fois réalisé, celui-ci sera donc inévitablement décalé par rapport à l'intention initiale (d'ailleurs simple schème), effet que les surréalistes ont nommé avec bonheur 'hasard objectif'. Mais il y a plus : la poésie du bricolage lui vient aussi, et surtout, de ce qu'il ne se borne pas à accomplir ou exécuter; il 'parle', non seulement avec les choses [...], mais aussi au moyen des choses: racontant, par le choix qu'il opère entre des possibles limités, le caractère et la vie de son auteur. Sans jamais remplir son projet, le bricoleur y met toujours quelque chose de soi“.<sup>87</sup>

Gérard Genette greift in seinem Aufsatz *Le Structuralisme en littérature* diesen Gedanken auf und vergleicht die *critique littéraire* (im weitesten Sinne Literaturkritik und -wissenschaft) mit dem *bricolage* bei Lévi-Strauss.

Mit diesem Vergleich nun rückt der Terminus der strukturalen Anthropologie definitiv in den Horizont der *Kabbala*. Bei Genette wird die *pensée critique* (mit „Kritikerdenken“ oder „kritischem Denken“ nur unzureichend übersetzt) zu einer Geisteshaltung, die sich dem Werk der schöpferischen Schriftsteller, dem Kanon also, verschrieben hat – wie der Kabbalist der *Heiligen Schrift*.

Doch sei hier Gérard Genette das Wort erteilt, der – Lévi-Strauss paraphrasierend – über die *pensée critique* schreibt:

„La *pensée critique*, peut-on dire en paraphrasant Lévi-Strauss, édifie des ensembles structurés au moyen d'un ensemble structuré qui est *l'œuvre*; mais ce n'est pas au niveau de la structure qu'elle s'en empare; elle bâtit ses palais idéologiques avec les gravats d'un discours *littéraire* ancien“.<sup>88</sup>

Der Text des Werkes bei Genette und der Schöpfungsakt des Dichters bei Genette fordern den Vergleich mit dem kabbalistischen Verständnis von der *Heiligen Schrift* geradezu heraus. Dabei nimmt der *critique* die Position des initiierten Kabbalisten ein; indessen steht hier nicht mehr *die Schrift* im Zentrum allein, sondern *die Schriften*: Die Dekonstruktion kündigt sich als Methode der Literaturkritik an – ebenso die von Kristeva und Barthes vertretene Theorie der „Intertextualität“.

Diesen Weg vom Strukturalismus zu einem Poststrukturalismus, der bald unverbrüchlich mit dem Begriff der Dekonstruktion verbunden sein wird, sieht Derrida in

<sup>86</sup> Claude Lévi-Strauss: *La Pensée sauvage*, Paris : Presses Pocket 1990 [Erstv. 1962], 31

<sup>87</sup> Lévi-Strauss: *La Pensée sauvage*, 35.

<sup>88</sup> Gérard Genette: „Structuralisme et critique littéraire“, in: *Figures I*, Paris: Seuil (points) 1976, 145-170, 147 (Hervorhebungen im Original).

Lévi-Strauss' Begriff des *bricolage* angelegt. Die Vorgehensweise, die der Bastlers mit einer *pensée sauvage* verbinde, belege augenscheinlich, dass eine totalisierende Zusammenschau – vereinfacht gesprochen: die Festlegung eines Systems – auch im Endlichen nicht möglich sei.

„Si la totalisation alors n'a plus de sens, ce n'est pas parce que l'infinité d'un champ ne peut être couverte par un regard ou un discours finis, mais parce que la nature du champ – à savoir le langage et un langage fini – exclut la totalisation : ce champ est en effet celui d'un jeu, c'est-à-dire de substitutions infinies dans la clôture d'un ensemble fini“.<sup>89</sup>

Mit anderen Worten: *Kabbala* nahezu in Reinkultur!

Derrida gehörte in den ausgehenden 1960ern und beginnenden 1970ern mit zur Gruppe um die Zeitschrift *Tel quel*, in der Julia Kristeva an die Anagrammtheorie de Saussures anzuknüpfen suchte, in der Barthes zu seiner Semiologie veröffentlichte, in der die sprachlichen Zeichen bei Mallarmé und Proust nach dem im Verborgenen Anwesenden befragt wurden; zu *Tel quel* gehörten – zumindest zeitweise – auch viele Romanciers wie Jean Ricardou, der eigentliche Kopf der Gruppe, der junge Philippe Sollers und – anfänglich – auch der mit dem Nobelpreis ausgezeichnete Sprachjongleur Claude Simon.

Von einer wahrhaften *ars poetica cabbalistica*, die den Autor in einen luziden Leser verwandelt bzw. diesen zum Autor macht, kann man indes bei dem jüdischen Autor Edmond Jabès sprechen, der in einem Interview erklärt hat:

„Qu'est-ce que le point? En hébreu, le point est la voyelle. Il permet au mot d'être lu, entendu. Si le point vient à manquer, il y a risque de contresens grossier. En fait, il n'y a pas de mot. Il y a des consonnes en attente de devenir vocable. L'absence de points, dans les grands textes juifs traditionnels, continue de requérir une attention particulière du lecteur qui doit, de lui-même, recréer le mot, ce qui implique, plus qu'une profonde compréhension du texte, une véritable intuition de celui-ci“.<sup>90</sup>

## 6. Derrids

Vor allem ist es Derridas Œuvre, das in einem ständigen Dialog mit der jüdischen Tradition und – quasi *en contrebande* – mit der *Kabbala* steht: von den in *L'Écriture et la différence* (1967) gesammelten Aufsätzen bis hin zur Marx-Lektüre seiner letzten Jahre. Derrida der Dekonstruktivist, der Kabbalist, war allerdings mit Sicherheit kein Leser im Sinne des Genetteschen *critique*, der sich mit einer gegenüber der kommentierten Literatur zweitrangigen Position zu bescheiden wusste.

Insbesondere zu einem jüdischen Autor suchte Derrida die gleiche Augenhöhe: Mit dem Zyklus *Livre des questions* (1963-1973),<sup>91</sup> der das Schicksal der Juden im Bann des Holocaust indirekt durch das Gegenüberstellen von Dialogen, Sentenzen, poetischen Textfragmenten und Zitaten thematisiert, rückte die *écriture* von Edmond Jabès zur „Vorstellungswelt“ der „alten jüdischen Esoteriker“ (Scholem) auf. Diese *écriture* bekräftigt – *mutatis mutandis* – die Auffassung des *Kabbala*-Forschers Scholem, wonach in einem solchen Rekurs die direkte, wenn nicht gar zwingende Antwort auf die „ungeheure Krise“ in der jüdischen Geschichte zu sehen sei

Bekannt geworden ist das Werk Jabès' vor allem durch die in *L'Écriture et la différence* abgedruckte Besprechung Derridas. Jabès' *écriture* nimmt in dieser *lecture* die

<sup>89</sup> Jacques Derrida: *L'Écriture et la différence*, Paris: Seuil (points) 1979 (Erstv. 1967), 423.

<sup>90</sup> Edmond Jabès: *Du Désert au livre. Entretiens avec Marcel Cohen*, Paris : Pierre Belfond 1981, 118.

<sup>91</sup> Die Titel lauten: I. *Le Livre des questions*, II. *Le Livre de Yukel*, III. *Le Retour au livre*, *Yaël*, *Elya*, *Aely* und *El*, ou *dernier des livres* (die Bände 4-7 wurden vom Autor nicht mehr nummeriert) – alle Titel erschienen bei Gallimard (nrf).



Gestalt einer Deckerinnerung (im Sinne Freuds – frz. *souvenir écran*) an: Für den hartnäckigen Frager nach der *Question du livre*, der sein Judentum erst spät erkannt habe, finde sich der Jude – so der philosophische Leser der *Question* – auf die Situation einer „leidenden Allegorie“ („allégorie souffrante“) verwiesen.

In dieser *lecture* gewinnt Jabès' Umgang mit dem jüdischen Schicksal eine mystische Qualität. Die *Kabbala*<sup>92</sup> – wie auch das gespaltene Verhältnis zu derselben – avanciert bei Derrida zum Sinnbild der *conditio judaica*, wobei er den Juden zwischen *sensus literalis* und *sensus allegoricus* des Schrift-Zeichens hin und her gerissen sieht: „Le Juif est brisé et il l'est d'abord entre ces deux dimensions de la lettre: l'allégorie et la littéralité“.<sup>93</sup> Diese Zerrissenheit gehöre zur Geschichte des Juden, einer Geschichte, die Identität im herkömmlichen Sinne verweigere; doch dürfe deshalb jüdische Identität noch lange nicht in einer abstrakten Universalität aufgelöst gedacht werden. Die *conscience malheureuse* – das „unglückliche Bewusstseins“<sup>94</sup> – des Judentums beruhe darauf, dass es immer auf die Differenz zwischen dem gesprochenen Wort Gottes und dem Geschriebenen verwiesen werde: „La différence entre la parole et l'écriture, c'est la faute, la colère de Dieu qui sort de soi, l'immédiateté perdue et le travail hors du Jardin“ / „Die Differenz zwischen dem gesprochenen Wort – *parole* – und der Schrift – *écriture* – markiert den Sündenfall, die Wut eines außer sich geratenen Gottes, die verlorene Unmittelbarkeit, die Arbeit außerhalb des Gartens“.<sup>95</sup>

Zugespitzt formuliert heißt dies: Der Schein ontologischer Gewissheit ist für immer zerstört. Diese ‚Wahrheit‘ avanciert hier zur eigentlichen ‚Botschaft‘ des mosaischen Gesetztes, das wiederum der Bewegung hinter der materiellen Oberfläche seiner Signifikanten (genauer: hinter den Buchstaben) unterworfen sei, einer Bewegung, die jede Offenbarung eines letzten Sinns verwehre. Verweigert wird somit, folgt man dieser Argumentation, ein transzendentes Obdach, das über einen geographischen und historischen Ort verfügt; verweigert wird ein System endlicher Semiose. Mit anderen Worten: Die *conditio judaica* heißt Dekonstruktion – um jenen Begriff zu verwenden, den Derrida in einer anderen Schrift (*De la Grammatologie*, 1967) für die postmodernen Humanwissenschaften besetzt hat.<sup>96</sup> Derridas Lektüre der Texte von Jabès vereint sich mit dessen *écriture* zu EINER *lecture* bzw. *ré-écriture* (im Sinne von Foucaults *archéologie*) der *conditio judaica* – sie liefert damit ein Paradebeispiel für das Fortwirken der *Kabbala* in der Praxis dekonstruktivistischen Lesens.

Derridas sentenziös daherkommenden Aussagen zu den Juden sind Kommentare, Interpretationen zu Sätzen aus dem Werk von Edmond Jabès, insbesondere aber aus *Le Livre des questions*, so dass dem Leser nunmehr zwei Schriften zur Verfügung stehen, die es weiter zu deuten gilt. Man lese daher Derrida über Jabès, dessen Worte zu seinen – Derridas – Worten werden: „Die Negativität in und an Gott – *la négativité en Dieu* –, das Exil als Schrift – *l'exil comme écriture* – das Leben des Buchstabens schließlich – *la lettre enfin* –, bedeutet schon *Kabbala* – *c'est déjà la Cabbale*“. Dies bedeutet die Tradition höchstselbst – *Qui veut dire la Tradition elle-même*“.<sup>97</sup> Im Anschluss daran hebt Derrida zu einer Verteidigung dieses Rekurses auf die jüdische Tradition an, der nicht mit Orthodoxie zu verwechseln sei.

An der Position von Jabès zur *Kabbala* kristallisiert sich deren Position innerhalb des Judentums heraus: Als unverbrüchlicher Teil des Judentums droht die *Kabbala* dieses zu

---

<sup>92</sup> Dieser kurz zuvor von Derrida selbst gebrauchte Begriff wird hier unterstellt.

<sup>93</sup> Derrida: *L'Écriture et la différence*, 112.

<sup>94</sup> „Das unglückliche Bewusstsein ist das Bewusstsein seiner als des gedoppelten, nur widersprechenden Wissens“ (G.W.F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes* (= *Werke* 3), Frankfurt a. M.: Suhrkamp (stw) <sup>2</sup>1989, 163).

<sup>95</sup> Derrida, *L'Écriture et la différence*, 104.

<sup>96</sup> Vgl. J. Derrida: Unterkapitel „brisure“, in: *De la Grammatologie*, Paris: Minuit (coll. Critique) 1967, 96-108. Viele kabbalistische Elemente enthalten auch die folgenden Unterkapitel zu *algèbre: arcanum et transparence* und zum *rébus*.

<sup>97</sup> Derrida: *L'Écriture et la différence*, 111f.

teilen, in dem sie ihm eine Identität verheißt. Der Jude einer im Zeichen von Auschwitz stehenden Moderne könne daher, so Derridas Schlussfolgerung, weder mit ihr noch ohne sie.

Jabès suche die Annäherung an die jüdische Gemeinschaft über die Tradition – und in dem Maße wie er diese Annäherung vollziehe, entferne er sich von dieser. Wenn Derrida schreibt, *le Juif n'est que l'allégorie souffrante*, dann entzieht er – darin Jabès durchaus folgend – dem in der Geschichte erfahrenen Leid die Rechtfertigung durch jedwede Theodizee: Weder Auschwitz noch die Orthodoxie taugen zur Bestimmung einer jüdischen Identität. Anders formuliert: Der für Identität zu zahlende Preis hieße *Theodizee*; der Verzicht auf eine solche macht den Juden zur *allégorie souffrante*.<sup>98</sup>

Derrida geht an die Grenze existentieller Fragestellungen, um von dort aus sich wieder der am Ausgang aller Semiose stehenden Schrift zuzuwenden. NB: Die ständige, um nicht zu sagen anaphorische Wiederholung des Terminus *écriture* ohne erläuternde Attribution in den Texten Derridas fordert eine assoziative Verknüpfung mit *l'Écriture* – der *Heiligen Schrift* – heraus.

Jabès ist Derrida willkommener Anlass, eine innerhalb des Judentums umstrittene Tradition wieder ins Gedächtnis zu rufen, die weniger ihrer konkreten Inhalte, sondern der von ihr ausgelösten Kontroversen wegen integrativer Teil der jüdischen Gemeinschaft auf dem Weg in die Neuzeit und die Moderne darstelle – so jedenfalls die Auffassung von Jabès-Derrida. Und darin liegt ein Paradox begründet: Diese Funktion erfüllt die Tradition, weil sie sich dereinst *revolutionär* gegen das Neue richtete.

Derrida nennt die *Kabbala* nur beiläufig in seiner Besprechung zu Jabès, beiläufig deshalb, weil ihr Name heute nicht mehr für das stehen kann, was sie (mit-) hervorgebracht hat: die Praxis der Dekonstruktion. Dreh- und Angelpunkt in den frühen Schriften Derridas bildet ein Begriff, der schon mehrfach gefallen ist: die Differenz – oder richtiger *la différence*. Zunächst liegt diesem der von de Saussure formulierte Ansatz zugrunde, dass Laute keinen Wert an sich haben, sondern erst in Opposition zu anderen Zeichen Bedeutung erzeugen. Dieses ‚System‘ von Differenzen bereichert Derrida um eine diachronische Dimension, womit er das im Prinzip endliche System aufbricht ohne es aufzuheben: Es werden nicht nur synchrone Beziehungen betrachtet, sondern das sich entwickelnde Sinnpotential, das in den einzelnen aktuellen sprachlichen Realisierungen (als Akte des Sprechens wie des Schreibens) aufgeschoben wird (französisch *différé*). Dabei befindet sich jede dieser sprachlichen Realisierung ihrerseits in einer Position der „Nachträglichkeit“ (Derrida verweist auf die Freudsche Besetzung des Terminus – frz. *après coup*) in Bezug auf die ihr vorausgegangenen Realisierungen, so dass Zeichen und Sinn niemals zur Deckung gelangen können, wesensmäßig einander immer fremd bleiben – und doch nicht voneinander zu trennen sind. Daraus resultiert (und dies ist die entscheidende Neuerung Derridas gegenüber de Saussure) ein Verzeitlichen der Differenzbeziehungen.

Der Prozess der Zeichenproduktion und Semiose strebe, so Derrida, nach der Verwirklichung eines Ursprungs, doch der autoritative Akt des Sprechens suspendiere immerfort diese Bewegung, weshalb man vom Primat der *écriture* auszugehen habe. Hier wird der kabbalistische Widerstand gegen die Vokalisation der heiligen Schrift in Erinnerung gerufen: Bei Derrida gerät dieser Widerstand zum Inbegriff der Auflehnung gegen jede Form ideologischer Setzung. Folglich wendet sich Derrida der *écriture* (Schrift) zu, jener Spur der Spur, hinter der so etwas wie die unerreichbare Urspur (die *archi-trace* einer *archi-écriture*) stehe. An der Schrift entsteht und wirkt nun jene Bewegung, die Derrida die Differenz nennt und die sich in die Beziehungen unter allen an der Sprache Beteiligten einschreibt – z.B. in die von Jabès zur jüdischen Tradition, in die von Derrida zu Jabès, in die von Jabès zu Derrida usw.

---

<sup>98</sup> Von dieser Bestimmung des Judens ausgehend wäre – konsequenterweise – auch die Position des Zionismus zu dekonstruieren.

Allen diesen Beziehungen eignet nicht die Dialektik des Dialogs mit Rede und Gegenrede, sondern sie sind Teil eines Prozesses wechselseitigen Durchdringens, der selbst die Vorstellung von der *Differenz / différence* als eine ontologische Fiktion erscheinen lässt: Die *différence* Derridas meint immer „Unterscheidung“ und „Aufschub“, womit sie auch jeder Setzung von Funktionen innerhalb eines Gefüges widerspricht. Deshalb steht hinter Derridas Rede von der *différence* nunmehr die Transkription *différance*: Der Neologismus ist in seiner französischen Aussprache nicht von *différence* zu unterscheiden. Der für das *e* eingewechselte erste Buchstabe des Alphabets markiert den Einspruch gegen eine begriffliche Fixierung; er verweist auf den verlorenen Ursprung, auf eine *archi-écriture*, an der die Hoffnung auf Erlösung aufscheint.

*El, ou le dernier livre* (1973), das letzte Buch seines siebenbändigen Zyklus *Le Livre des questions*, eröffnet Jabès mit einer Wendung, die den Leser auf das *Aleph* – den Buchstaben des göttlichen Hauches, auf die ‚Metonymie‘ Gottes – *El* [אֵל] – zurückverweist:

„Dieu, El [אֵל], pour se révéler, Se manifesta  
par un point.

La Kabbale.“<sup>99</sup>

Und seine erstmals bei *Tel Quel* veröffentlichte Schrift *La Différance* beginnt Derrida mit den Worten: „Je parlerai, donc, d’une lettre. De la première, s’il faut en croire l’alphabet et la plupart des spéculations qui s’y sont aventurées“.<sup>100</sup> Für Jürgen Habermas ist das *Aleph* der Kabbalisten „dem tonlosen, nur schriftlich diskriminierten ‘a’ der ‘différance’ darin verwandt, dass in der Unbestimmtheit dieses gebrechlichen und vieldeutigen Zeichens die ganze Fülle der Verheißung konzentriert ist.“<sup>101</sup>

Der Derrida der Jahrtausend-Wende wurde nicht müde, sich in die Tradition jüdischen Messianismus ein- und hineinzuschreiben, ihn zu einer *messianicité* – zu einem Messianismus ohne Messias fortzuschreiben, einem dekonstruktivistischen und somit kabbalistischen Messianismus, der den Utopismus zu überwinden sucht ohne die politische Bühne verlassen zu müssen.<sup>102</sup> Hat definitiv in die Rolle des *Reb Rida* gefunden, der sich dem Rätsel der Schrift stellt, das eigentlich kein Rätsel – und somit unauflösbar – ist.<sup>103</sup>

### différ-~~an~~-nce

<sup>99</sup> Edmond Jabès: *El, ou le dernier livre*, Paris: Gallimard (nrf) 1973, 7 (die Transkription nach dem hebräischen Alphabet wurde von uns hinzugefügt). Vgl. dazu auch das Gedicht „El“ von Borges (aus *El otro, el mismo*, in: *Obras completas* II, 276), das weitaus mehr meint als das Spiel mit dem spanischen Personalpronomen.

<sup>100</sup> Jacques Derrida: „La différence“, in: *Marges de la philosophie*, Paris: Minuit 1972, 1-29, 1. Auch abgedruckt in *Tel Quel* (Hg.): *Théorie d’ensemble*, Paris: Seuil 1968.

<sup>101</sup> Jürgen Habermas: „Überbietung der temporalisierten Ursprungsphilosophie. Derridas Kritik am Phonozentrismus“, in: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988, 191-247, 216. Vgl. auch die Literaturangaben in der Anmerkung zu *op.cit.*, 217f.

<sup>102</sup> Jacques Derrida: *Spectres de Marx. L’État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle internationale*, Paris: Galilée 1993 – zum Messianismus im Zeichen der Dekonstruktion vgl. z.B. *op. cit.*, 125f; zur *messianicité* vgl.: Jacques Derrida: *Marx & Sons*, Paris: P.U.F. / Galilée (Actuel Marx Confrontation) 2002.

<sup>103</sup> In E. Jabès: *Le Livre des Questions*, Paris: Gallimard (nrf) 1963, findet sich folgende Passage, mit der Derrida seinen Aufsatz „Edmond Jabès ou la question du livre“ abschließt: „Il y a le Livre de Dieu par lequel Dieu s’interroge et il y a le livre de l’homme qui est à la taille de celui de Dieu“ (Jabès, *op.cit.*, 19; Derrida: *L’Écriture et la différence*, 117). Winfried Wehle ist im Kontext seiner Jabès-Interpretation ausführlich auf das Wiederaufleben der mit der Kabbala assoziierten jüdischen Hermeneutik bei *Tel Quel* eingegangen: „Im Zeichen des Schweigens. Durch die Sprachwüste von Edmond Jabès“, in: Klaus Ley (Hg): *Text und Tradition. Gedenkschrift E. Leube*, Frankfurt a. M. u.a.: Peter Lang 1995, 435-457. Zum Verhältnis des Dekonstruktivismus zur jüdischen Tradition vgl. u.a. weiter: Allan Magill, *Prophets of Extremity. Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, Berkeley: University of California Press, 1985, 319f. Joseph G. Kronick: „Edmond Jabès and the Poetry of the Jewish Unhappy Consciousness“, in: *MLN*, Vol. 106, *Comparative Literature* 1991, 967-999.

## Bibliographie

Dante Alighieri: *Epistole* (bearbeitet v. Fredi Chiapelli u. Enrico Fenzi), in: *Opere minore II*, Turin: Unione Tipografico 1986.

Dante Alighieri: *Convivio* (bearbeitet v. Angelo Jacomuzzi), in: *Opere minore II*, Turin: Unione Tipografico 1986.

Dante Alighieri: *La Commedia. Nuovo testo critico secondo i più antichi manoscritti fiorentini*, hg. v. Antonio Lanza, Anzio: De Rubeis 1995.

Marcel Bénabou: „Bénabou et Perec: l’histoire d’une amitié [Interview mit Guadalupe Nettel]“, auf <http://pagesperso-orange.fr/mexiqueculture/nouvelles6-benaboufr.htm>

Maurice Blanchot: *Le Livre à venir*, Paris: Gallimard / folio (folio essais) 1986 (Erstv. 1959).

Giovanni Boccaccio: *Il commento alla Divina Commedia e gli altri scritti intorno a Dante*, hg. von Domenico Guerri, Bari: Laterza (Opere volgari / Scrittori d’Italia) 1918.

Jorge Luis Borges: *El otro, el mismo*, in: ders.: *Obras completas II. 1952-1972*, Barcelona: Emecé 1989.

Ulrich Brand: Art. „Akrostichon“, in: Gert Ueding (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Rhetorik (HWdR) I*, Tübingen: Niemeyer 1992.

Jonathan Culler: *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism*, London u.a.: Routledge & Kegan Paul 1983.

Jacques Derrida: *De la Grammatologie*, Paris: Minuit (coll. Critique) 1967.

Jacques Derrida: *L’Écriture et la différence*, Paris: Seuil (points) 1979 (Erstv. 1967).

Jacques Derrida: „La différance“, in: *Marges de la philosophie*, Paris: Minuit 1972, 1-29, zuvor in Tel Quel (Hg.): *Théorie d’ensemble*, Paris: Seuil 1968.

Jacques Derrida: *Spectres de Marx. L’État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle internationale*, Paris: Galilée 1993.

Jacques Derrida: *Marx & Sons*, Paris: P.U.F. / Galilée (Actuel Marx Confrontation) 2002.

Umberto Eco: *Il pendolo di Foucault*, Mailand: Bompiani 1988.

Umberto Eco: *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Rom: Laterza (Fare l’Europa) 1993.

Umberto Eco: „L’Epistola XIII, l’allegorismo medievale, il simbolismo moderno“, in: *Sugli specchi e altri saggi. Il segno, la rappresentazione, l’illusione, l’immagine*, Milano: Tascabili Bompiani 2001, 215-245.

Friedrich Engels: „Die Offenbarung“, in: *Karl Marx/Friedrich Engels – Werke (= MEW) 21*, Berlin/DDR: Dietz <sup>5</sup>1975, 9-15.

Rudolf Eisler: *Philosophen-Lexikon. Leben, Werke und Lehren der Denker*, Berlin: Mittler, 1912.

Cesare Evola: *De divinis attributis, quae Sephirot an Hebraeis nuncupantur*, Venedig 1589.

Michel Foucault: *L'Archéologie du savoir*, Paris: Gallimard (nrf) 1969.

Gérard Genette: „Structuralisme et critique littéraire“, in: *Figures I*, Paris: Seuil (points) 1976.

Heinrich Graetz: *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet von Dr. H. Graetz, Siebenter Band, Erste Hälfte: Geschichte der Juden von Maimunis Tod (1205) bis zur Verbannung der Juden aus Spanien und Portugal*, Bearbeitet von J. Guttmann, Leipzig: Oskar Leiner, <sup>4</sup>1897.

Jürgen Habermas: „Überbietung der temporalisierten Ursprungsphilosophie. Derridas Kritik am Phonozentrismus“, in: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988, 191-247.

Gérard Haddad: *L'Enfant illégitime. Sources talmudiques de la psychanalyse – suivi de Lacan et le judaïsme*, Paris: Desclée et Brouwer (Midrash) <sup>2</sup>1990.

Gérard Haddad: *Les Folies millénaristes. Les biblioclastes*, Paris: Grasset / Le Livre de poche (biblio / essais) 2002.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes (= Werke 3)*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (stw) <sup>2</sup>1989.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II (= Werke 19)*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (stw) 1986.

Johan Huizinga: *Der Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden*, hg. von Kurt Köster (nach der niederländischen Ausgabe letzter Hand von 1941), Stuttgart: Kröner <sup>11</sup>1975.

Moshe Idel: *Kabbalah. New Perspectives*, New Haven / London: Yale University Press 1988

Moshe Idel: *Mystiques messianiques: De la kabbale au hassidisme. XIIIe-XIXe siècle*, Paris: Calmann-Lévy (Essais judaïsme) 2005.

Institut für Sexualforschung in Wien (Hg): *Ergänzungsband zum Bilder-Lexikon. Kulturgeschichte – Literatur und Kunst – Sexualwissenschaft. Text- und Bildnachträge zum Nachschlagewerk für alle Gebiete medizinischer, juridischer, soziologischer, literaturhistorischer, kunstgeschichtlicher und kulturwissenschaftlicher Sexualforschung (= Bilder-Lexikon der Erotik, Band 4)*, Wien/Leipzig: Verlag für Kulturforschung, 1931.

Edmond Jabès: *Le Cycle du livre des questions* (1963-1973 – die Datumsangaben im Folgenden nennen zuerst die konsultierten Ausgaben)

- I. *Le Livre des questions*, Paris: Gallimard 1978 (1963)
- II. *Le Livre de Yukel*, Paris: Gallimard 1982 (1964)
- III. *Le Retour au livre*, Paris: Gallimard 1981 1965
- [IV.] *Yaël*, Paris: Gallimard 1979 (1967)
- [V.] *Elya*, Paris: Gallimard 1982 (1969)
- [VI.] *Aely*, Paris: Gallimard 1972.
- [VII.] *El, ou dernier des livres*, Paris: Gallimard 1973.

Edmond Jabès: *Du Désert au livre. Entretiens avec Marcel Cohen*, Paris: Pierre Belfond 1981.

Monique Jutrin: „Sur les traces de ‚Rimbaud le voyou‘“, in: *Cahiers Benjamin Fondane* 9, 2007, 7-18.

Franz Kampers: *Dantes Beziehungen zur Gnosis und Kabbala*, hg. und bearb. von Detlef Weigt, Leipzig: Superbia-Verlag (Kleine Hefte zu Mythologie und Philosophie) 2005.

Kaufmann Kohler / Luis Ginzberg: Art. „Cabala“, in: *Jewish Encyclopedia* (1901-1906); repr. <http://www.jewishencyclopedia.com>

Eliahu Klein: *Kabbalah of Creation. The Mysticism of Isaac Luria, Founder of the Modern Kabbalah* [a translation and commentary of “The Gate of Principles” section of *The Tree of Life (Shaar Ha-Klalim shel Sefer Etz Haim)*], Berkeley: Noth Atlantic Books <sup>2</sup>2005.

Joseph G. Kronick: „Edmond Jabès and the Poetry of the Jewish Unhappy Consciousness“, in: *MLN*, Vol. 106, *Comparative Literature* 1991, 967-999.

Till R. Kuhnle: „Die archäologischen Spuren einer *epiphany*: *La Bataille de Pharsale* von Claude Simon“, in: Frick, Werner / Lampart, Fabian / Malinowski, Bernadette (Hg.): *Literatur im Spiel der Zeichen. Festschrift für Hans Vilmar Geppert*, Tübingen: A. Francke 2006, 269-287.

Claude Lévi-Strauss: *La Pensée sauvage*, Paris: Presses Pocket 1990 (Erstv. 1962).

Allan Magill, *Prophets of Extremity. Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, Berkeley: University of California Press 1985.

Winfried Menninghaus: *Walter Benjamin. Theorie der Sprachmagie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1980.

Giovanni Pico della Mirandola: „Conclusiones cabalistiche“ (*Conclusiones*), in: *Opera Omnia Tomus I*, Basel 1557 (repr. Hildesheim: Olms 1969), 107-113.

Giovanni Pico della Mirandola: *De arte cabalistica*, in: *Opera Omnia Tomus I*, Basel 1557 (repr. Hildesheim: Olms 1969).

Giovanni Pico della Mirandola: *Apologia adversus eos qui aliquot propositiones Theologicas carpebant*, in: *Opera Omnia Tomus I*, Basel 1557 (repr. Hildesheim: Olms 1969).

Mark Mirsky: *Dante, Eros, & Kabbalah*, Syracuse / New York: Syracuse University Press 2003.

Stéphane Mosès: *L'Ange de l'Histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris: Gallimard / folio (folio essais) 2006.

Novalis: „Das allgemeine Brouillon (Materialien zur Enzyklopädie)“, in: *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs. Band 2. Das philosophisch-theoretische Werk*, 473-720.

Ernest Renan: *Histoire du christianisme VII: Marc Aurèle ou la fin du monde antique* Paris: Calmann Levy 1882.

Thomas M. Scheerer: *Ferdinand de Saussure*, Darmstadt: wbg (Erträge der Forschung) 1980.

Gershom Scholem: *Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen de Kabbala*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp (stw) 1977 (Nachdr. 2001).

Gershom Scholem: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp (stw) 1980.

Gershom Scholem: *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp (stw) <sup>7</sup>1992.

Gershom Scholem (Hg.): *Zohar. The Book of Splendor. Basic Readings from the Kabbalah*, New York: Schocken 1995.

Gerschom Scholem: *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, Berlin / New York: de Gruyter <sup>2</sup>2002.

Gerschom Scholem: *La Kabbale*, Paris: Gallimard / folio (folio essais) 2007.

*Der Sohar. Das heilige Buch der Kabbala*, übertragen von Ernst Müller, München: Hugendubel (Diedrichs Gelbe Reihe) 2007 (der Text wurde auf Grundlage der Ausgabe Wien 1932 neu ediert).

*Jean Starobinski: Wörter unter Wörtern. Die Anagramme von Ferdinand de Saussure*, Frankfurt a.M.: Ullstein (Ullstein Materialien) 1980.

Karl Vorländer: „Jüdische Philosophie“, in: *Geschichte der Philosophie I*: Leipzig <sup>5</sup>1919 (Erstv. 1903), 259-261.

Stephanie Waldow: *Der Mythos der reinen Sprache: Walter Benjamin, Ernst Cassirer, Hans Blumenberg*, München: Fink 2006.

Winfried Wehle: „Im Zeichen des Schweigens. Durch die Sprachwüste von Edmond Jabès; in: Klaus Ley (Hg): *Text und Tradition. Gedenkschrift E. Leube*, Frankfurt a. M. u.a.: Peter Lang 1995, 435-457.

Geoffrey Wiggoder: *Dictionnaire encyclopédique du Judaïsme*, Paris: Cerf / Laffont (Bouquins) 1996.

Peter Wunderli: *Ferdinand de Saussure und die Anagramme*, Tübingen: Niemeyer (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft) 1972.