

Die Seele der Sprache: Interpretationen der hebräischen Vokale in der jüdischen Mystik

von Anne  Martini

Zusammenfassung

Eine der faszinierendsten Facetten der jüdischen Sprachmystik ist die Betrachtung der hebräischen Vokale als Träger der göttlichen Wirkkraft. Mit der aufblühenden Kabbala im 12. und 13. Jahrhundert entstanden in unterschiedlichen Zusammenhängen zahlreiche Theorien über die symbolische Bedeutung der Vokale, deren Form, Klang, Schreibweise oder auch grammatikalische Funktion Anlass zu mystischen Spekulationen gaben. In diesem Beitrag wird anhand ausgesuchter Beispiele der Versuch unternommen, die unterschiedlichen Lesarten der Vokale vorzustellen und die wichtigsten vokalmystischen Schulen herauszuarbeiten.

Abstract

One of the most fascinating facets of Jewish mysticism is the discussion of the Hebrew vowels as representatives of the divine power. With the flourishing kabbalah in the 12th and 13th century numerous mystical theories on the symbolical meaning of the vowels emerged, the image, sound, notation, and even grammatical function of which induced esoteric speculations. This paper will be concerned with the different readings of the vowels and the most important schools of this mystical trend.

Einführende Bemerkungen

„Die Vokalpunkte sind in den Konsonanten **was die Seele im** Körper des Menschen. Wahrlich, es ist unmöglich, zu leben, **solange die Seele nicht in ihm ist**, so wie es unmöglich ist, ein Wort, sei es groß oder klein, **ohne eine Seele zu verstehen**. Genau so verhält es sich mit dem Vokalpunkt, **ohne den es unmöglich ist, ein Wort** auszusprechen, sei es groß oder klein.“¹

Vokalmystik ist ein faszinierender, aber in der Forschung bislang wenig beachteter Aspekt der jüdischen Mystik. Das ist vor allem der Tatsache geschuldet,

¹ Sefer ha-Bahir §83. Hg. von Daniel Abrams, Los Angeles 1994, S. 167–169.

dass nur wenige Abhandlungen überliefert sind, die sich ausschließlich der symbolischen Bedeutung der hebräischen Vokale widmen, während diese Thematik in zahlreichen kabbalistischen Schriften in unterschiedlichen Zusammenhängen am Rande besprochen wird. Da die Interpretation der Vokale im Wesentlichen von der mystischen Schule und dem Ingenium des jeweiligen Mystikers bestimmt wurde, haben sich entsprechend vielfältige vokalmystische Konzepte herausgebildet. Dessen ungeachtet lassen sich jedoch Strömungen mit eigenen Traditionslinien innerhalb der Vokalmystik beobachten, in denen die Vokale in einem ganz bestimmten Kontext behandelt werden. In diesem Beitrag sollen zum einen die drei wichtigsten mystischen Lesarten der Vokale vorgestellt und deren Charakteristika anhand von ausgesuchten Beispielen herausgearbeitet werden. Zum anderen soll versucht werden, die entsprechenden Traditionslinien skizzenhaft nachzuzeichnen und damit einen differenzierteren Blick auf die Entstehung der Kabbala freizugeben. Denn gerade weil die Vokalmystik ein gut abzugrenzendes Phänomen innerhalb der jüdischen Mystik ist, können mit ihrer Darstellung die unterschiedlichen Schulen und Bewegungen gut sichtbar gemacht werden.²

Der Vokal als wesentliches Element der Kosmogonie und Kosmologie

„Wenn du, mein Sohn, zur Stufe des Intellekts aufsteigen und die geheimen Bereiche der Weisheit studieren möchtest, sei rege. Bereite den Altar mit Feuer, Holz und einem Messer und stell dich darauf mit gebundenen Händen und Füßen. Ergründe die Schrift und ihre intellektuelle Struktur durch der Wörter und Buchstaben Zahlenwert und durch das Geheimnis der Punktierung.“³

² Dieser Beitrag beschränkt sich auf die Interpretation der Vokale innerhalb der jüdischen Mystik. Eine tiefgehende Untersuchung dieser Thematik mit Blick auf die klassische griechisch-römische und arabische Literatur sowie eine vergleichende Studie über den Einfluss der entsprechenden Umweltkulturen auf das jüdische Denken wäre lohnenswert, ist aber bis heute ein Desideratum.

³ Josef Gikatilla: *Sefer ha-Niqqud*, zitiert nach der kurzen Fassung. Ediert in: Martini, Annett: Yosef Gikatilla. *The Book of Punctuation: Flavius Mithridates' Latin Translation, the Hebrew*

Zur Diskussion steht der Vokal zunächst als wesentliches Element der Schöpfung und des Kosmos. Es handelt sich hier um eine mystische Strömung, die ihre Motive gleichermaßen aus der hebräischen Sprachforschung, der rationalen Philosophie und dem *Sefer Jesirah* schöpft und mit einer durchaus wissenschaftlichen Haltung Elemente der jüdischen Tradition in den Hintergrund verlegt. Der herausragende Vertreter dieser Schule ist zweifellos der spanische Kabbalist Josef Gikatilla, zu dessen Oeuvre gleich drei Abhandlungen zählen, die sich ausschließlich mit der kosmogonischen und kosmologischen Bedeutung der Vokale beschäftigen.⁴ In ihnen hat der einflussreiche Mystiker auf originelle Weise die hebräischen Vokale in ein komplexes philosophisches System integriert und jedem einzelnen Vokalzeichen vor allem aufgrund seiner spezifischen Form und seiner Position zu einem Konsonanten eine ganz bestimmte Aufgabe innerhalb des Schöpfungsvorganges und der kosmischen Struktur zugewiesen. Insbesondere seine beiden frühen, stark philosophisch geprägten vokalmystischen Abhandlungen, das *Sefer ha-Niqqud* und das dritte Buch des *Ginnat 'Egoz*, sind an eine detailliert ausgeführte Kosmologie gebunden und dienen daher als Grundlage der folgenden Ausführungen. Welche mystischen Konnotationen Gikatilla mit den Vokalen verbunden hat, soll nun mit Blick auf sein Frühwerk kurz skizziert werden.⁵

Gikatillas Weltbild ist geprägt von der im islamischen Kulturkreis weit verbreiteten Vorstellung von den drei Welten. Die obere Welt umfasst Gott und die stofflosen Vernunftwesen, die jeglicher Materie entbehren, d. h. reine Form bedeuten. Es ist eine Sphäre der Unveränderlichkeit und Ewigkeit. Für Gikatilla ist der Vokal *Holam* Abbild dieser göttlichen Welt der Einheit und Einfachheit. Er sei das am höchsten positionierte Vokalzeichen und damit ein geeignetes Symbol für den uranfänglichen Punkt, von wo der Prozess der Emanation entsprechend dem göttlichen Willen voranschreite.

Text, and an English Version. Edited with Introduction and Notes by Annett Martini, Turin: Nino Aragno 2010, S. 13*–85*, S. 16*.

⁴ Das sind seine höchstwahrscheinlich noch vor dem *Ginnat 'Egoz* (1273/74) verfasste Schrift *Sefer ha-Niqqud*, die in einer kurzen und einer langen Version überliefert ist, das dritte Buch des *Ginnat 'Egoz* und das *Sod ha-Niqqud* aus seiner späteren, sefrotisch geprägten Schaffensphase. Zur Datierung und Quellenlage vgl. Martini: Yosef Gikatilla. The Book of Punctuation, S. 48–57.

⁵ Eine detaillierte Beschreibung des vokalmystisch-kosmologischen Konzepts Gikatillas unter Berücksichtigung seiner wichtigsten Quellen befindet sich in: Martini: Yosef Gikatilla. The Book of Punctuation, S. 97–130.

Auch *Šere* gehöre der oberen Welt an – doch als Symbol seines Baus. Da dieses Vokalzeichen aus zwei Punkten besteht, weise es auf den zusammengesetzten Charakter sogar der höchsten Welt hin – gemäß der Überzeugung Gikatillas, dass nur Gott als absolut einfach gedacht werden kann. Dementsprechend symbolisiere *Šere* die einfache Form aber auch den Beginn der Formung.

Die Formen der oberen Welt emanieren in die zweite Welt der kosmischen Sphären. Hier herrsche ewigwährende Tätigkeit, die sich jedoch von ihrem „unbewegten Bewegter“ durch Veränderung und Bewegung, d. h. im aristotelischen Sinne durch eine Verwirklichung des Potentials der Materie durch die Formen, unterscheidet. Auf dieser Ebene existiert also bereits Materie, doch als etwas Einfaches, nicht Zusammengesetztes. Da das Vokalzeichen *Šuruq* in seiner Verbindung mit dem Buchstaben *Waw* eine mittlere Position einnimmt, gilt es Gikatilla als Abbild dieser Sphärenwelt zwischen der oberen und unteren Welt liegend. Darüber hinaus weise das *Waw* aufgrund seines Zahlenwertes (=6) auf die sechs Raumdimensionen hin. Den Bau dieser mittleren Welt symbolisiere das *Segol*, da dessen drei Punkte in Form einer Sphäre angeordnet sind.

Und schließlich die untere Welt, die dem instabilen Element Wasser entspreche und den Bereich des Zerfalls, der Vergänglichkeit und Veränderlichkeit widerspiegeln. Diese Welt sei zusammengesetzt aus Materie und Form, und – im Gegensatz zu den beiden ersten Welten – aus Materie und Materie. Die Natur der zusammengesetzten Materie sei jedoch dem Prinzip der Zeit unterworfen, weshalb die universellen Formen hier in den Kreislauf des Werdens und Vergehens eingetreten seien. Der Vokal *Hiriq*, aufgrund seiner Position unterhalb eines Buchstabens, wird von Gikatilla als Symbol des Fundaments dieser unteren Welt gedacht, während das *Šva* seinem Bau entspreche. Die zwei übereinander stehenden Punkte des *Šva* vergleicht Gikatilla mit einem einzelnen Fuß, der nicht ohne Hilfe von außen vorwärts käme. Aus diesem Grund sei es ein geeignetes Symbol für die Welt der Materie, wo nichts in einem einfachen Zustand existiere, sondern immer in Verbindung mit etwas, so wie die Form an die Materie und eine Materie an eine andere Materie gebunden sein muss.

Patah, *Qamaṣ* und *Qamaṣ Hataf* sind in Gikatillas System als Vokale der Bewegung für die Eröffnung, die Schließung und den Erhalt der kontinuierlichen Kreis- bzw. Sphärenbewegung verantwortlich.

Ein zentrales Thema in Gikatillas Denken ist das Tetragramm und seine verschiedenen Appellationen. Die Sichtweise auf die Namen Gottes änderte

sich entsprechend der philosophischen und religiösen Einflüsse im Laufe seines Lebens immer wieder und spiegelt sehr gut die intellektuelle Entwicklung des Mystikers wider. In der Zeit seiner intensiven Auseinandersetzung mit der Maimonidischen Philosophie war Gikatillas Interpretationsansatz bezüglich der Namen Gottes stark von der Attributenlehre des Philosophen gefärbt. Dieser hatte in seinem umstrittenen *Moreh Nevukhim* betont, dass ausschließlich das Tetragramm die Essenz Gottes andeute, während alle anderen Namen lediglich sein Wirken in der Welt bezeichneten.⁶ Wie Maimonides bezieht sich Gikatilla auf die Annahme aus dem einflussreichen *Pirke de-Rabbi Eliezers*, wonach vor der Schöpfung nur Gott und sein Name existierten. Demzufolge, so spekuliert er weiter, stellten die vier Buchstaben JHWH ein Abbild der Welt in ihrer reinsten Potenz dar. Den Vokalen – die hier im Zentrum des Interesses stehen sollen – käme dabei die wesentliche Rolle der Bewegter zu, die das schöpferische Potential der Buchstaben in die richtige Bahn zur Entfaltung leiteten. In diesem Sinne diskutiert Gikatilla ausführlich die Vokalisierung der Namen seiner drei Buchstaben *Jod*, *He* und *Waw*, um den Prozess der Schöpfung gleichsam als Spiegelbild der Dynamik zwischen den Buchstaben JHWH darzulegen. Das sieht in Kürze folgendermaßen aus:

Der höchste Vokalpunkt *Holam* bewege den ersten Buchstaben des schöpferischen Gottesnamens, das *Jod* (י). Das impliziert für den Mystiker allein durch seine Form als ein Punkt mit einem nach oben und einem nach unten ragenden Ausläufer den gesamten Kosmos mit seiner göttlichen Erscheinungsform auf der einen Seite und seiner weltlichen Manifestation auf der anderen Seite. Wie der Vokalpunkt *Holam* diese Buchstabe eine Art Urpotential dar, in dem die gesamte Schöpfung angelegt sei. Durch das *Holam* angestoßen, beginne der Prozess der Emanation zehner stofflosen Vernunftwesen, deren Präexistenz durch den Zahlenwert des *Jod* (=10) bereits angedeutet sei, führt Gikatilla weiter aus. Insbesondere in seinen frühen Werken sind zahlreiche Anklänge an die pythagoreische Zahlenlehre zu finden, die Gikatilla in unterschiedlichen Werken Avraham ibn Esras studieren konnte. Ibn Esras *Sefer ha-Šem*, in dem das Tetragramm ausführlich mittels pythagoreischer Theorien interpretiert ist, war in diesem Zusammenhang eine besonders gut geeignete Quelle der Inspiration und beflügelte, wie weiter unten noch ausgeführt werden wird, schon Abulafias Vokalmystik. Gikatilla geht nicht tief auf die

⁶ Vgl. Moses Maimonides: *Moreh Nevukhim*, I:61.

pythagoreische Lehre ein, weist jedoch wiederholt auf den heiligen Charakter der Zahl zehn hin, der sich in den zehn stofflosen Vernunftwesen und dem zehnten Intellekt, dem göttlichen *intellectus agens*, widerspiegelt. Darüber hinaus erwähnt er, dass die Zahl Zehn die ersten vier einfachen Zahlen enthält (1+2+3+4) und fährt fort, den berühmten Tetraktys auf den vierbuchstabigen Namen Gottes hin zu interpretieren.⁷

Der zweite Buchstabe des Tetragramms, das *He* (ה), ist mit *Ṣere* vokalisiert und dem Wirkcharakter dieses Vokals entsprechend (vgl. weiter oben) ein Abbild des ersten Baus. Obwohl das *He* und das *'Alef* in ihrer Eigenschaft als gehauchte bzw. stumme Laute noch eng mit dem göttlichen Bereich verbunden seien, ließe das *Ṣere* keinen Zweifel an einer ersten Differenzierung der göttlichen Einheit. Gikatilla betont, dass im Gegensatz zum *Jod*, das im Zusammenspiel mit *Holam* ein Symbol für die göttliche Einheit sei und das kreative Prinzip schlechthin darstelle, das von dem Vokal *Ṣere* bewegte *He* bereits die Voraussetzung der geschaffenen Welt beinhalte – die Zweiheit bzw. das Prinzip des Zusammengesetzten.

In *Waw* (ו), dem dritten Buchstaben des Tetragramms, vollziehe sich folglich der Übergang von der stofflosen oberen Welt zur niederen Welt der Materie, die an sechs Enden (6=1) des Kosmos befestigt sei. Die Vokalisierung mit dem Vokal *Qamas* bezeuge darüber hinaus die erste sichtbare Manifestation der göttlichen Emanation – die Welt der Sphären. Sein Bild als Linie mit einem

⁷ Martini, Yosef Gikatilla. *The Book of Punctuation*, § 3.1 Es sei hier nur am Rande darauf hingewiesen, dass die christlichen Kabbalisten den pythagoreischen Aspekt innerhalb der jüdischen Kabbala als gewichtiger einschätzten, als dies tatsächlich der Fall war. Die in der Renaissance wiederentdeckten Zeugnisse (u. a. Jamblich, Pseudo-Areopagita, Proclus, Plotin) für das Leben und Wirken des Pythagoras und seiner Schüler entfachten eine große Begeisterung für alles Pythagoreische, so dass beinahe alle Bereiche des sozialen, religiösen, künstlerischen und wissenschaftlichen Lebens durch die „pythagoreische Brille“ betrachtet wurden – auch die jüdische Mystik. Ein erstes Zeugnis dieser Tendenz lieferte Flavius Mithridates, der für den Renaissancegelehrten Pico della Mirandola einen riesigen Korpus hebräischer Mystik ins Lateinische übertragen und damit gleichzeitig Sprachmystik in Zahlenmystik übersetzt hat (vgl. Martini, Yosef Gikatilla. *The Book of Punctuation*, S. 163–218). Einen besonderen Höhepunkt diesbezüglich stellt Johannes Reuchlins Werk *De arte cabalistica* dar, in dem der jüdischen Mystik neuplatonisch-pythagoreische Symboltheorie übergestülpt wird. Die Tendenz zur Pythagoreisierung der Kabbala – ein Blickwinkel auf die Kabbala, der auch in der Romantik eine außerordentliche Rolle spielte – konnte von Scholem, der sich selbst als „eine Art Reinkarnation Reuchlins“ bezeichnete, bis in die jüngste Forschungsliteratur (vgl. Morlok, Elke: *Rabbi Joseph Gikatilla's Hermeneutics*, Tübingen 2011) nie ganz abgestreift werden.

Punkt darunter impliziere, so Gikatilla, die Idee der Sphäre, die sich kreisend um einen Mittelpunkt bewege.

Diese skizzenhaften Ausführungen sollten genügen, um zu zeigen, dass in Gikatillas sprachmystischem Konzept in erster Linie das Bild des Vokalzeichens und die geschriebenen Buchstaben seines Namens die Interpretation bestimmen. Es ist im Grunde eine visuelle Mystik, die von der Schriftlichkeit lebt und letztendlich auf dem Papier bleibt.

Bemerkenswert ist außerdem, dass verglichen mit Gikatillas Spätwerk, die jüdische Tradition hier seltsam am Rand im Schatten einer naturwissenschaftlichen Philosophie steht. Auf diesen Punkt wird später noch zurückzukommen sein.

Die Suche nach den einflussreichsten Quellen von Gikatillas weitreichender Sprachmystik, in der die hebräischen Vokale zu kosmischen Bewegern stilisiert werden, führt direkt zu dem großen Sprachwissenschaftler und Mathematiker Abraham ibn Esra, der unter dem Einfluss seiner arabischen Vorgänger, die hebräischen Vokale als Bewegern, eben nicht nur der Buchstaben, sondern auch der Sphären in verschiedenen grammatikalischen Abhandlungen und am Rande seiner Bibelkommentare behandelte. In welchem großen Ausmaß Gikatilla aus ibn Esras Werken schöpfte, zeigt sich bei einem direkten Vergleich der beiden Autoren, wobei vor allem Ibn Esras Grammatiken wie das *Sefer šaḥot* und das *Sefer mo'zne lašon ha-qodeš* oder das aus pythagoreischen Spekulationen gewachsene *Sefer ha-Šem*, aus denen Gikatilla ganze Passagen samt den darin angeführten Bibelziten wörtlich übernahm, den Mystiker inspirierten.⁸

Das mag überraschen, wenn man bedenkt, dass die Forschung den frühen Gikatilla gewöhnlich als Zeugen für die sogenannte „ekstatische“ oder „prophetische“ Kabbala Abraham Abulafias anführt. Tatsächlich bezeichnete ihn Abulafia selbst im Rückblick als einen seiner begabtesten Schüler und zweifellos spricht nach einem ersten Blick auf die frühen Schriften von Gikatilla Einiges für diese These: seine große Affinität zur Maimonidischen Philosophie, die zentrale Stellung des *Sefer Ješirah*, das Fehlen jeglicher Spekulation über

⁸ Die Parallelen zwischen Gikatillas *Sefer ha-Niqqud* und den grammatikalischen Schriften Abraham ibn Esras sind in den Fußnoten von Martini, Yosef Gikatilla, S. 93–113, festgehalten. Dort sind auch Parallelen zu anderen vokalmystischen Theorien, wie den entsprechenden Ausführungen im *Sefer ha-Bahir* oder den vokalmystischen Anklängen in den Schriften Eleazars aus Worms dargestellt.

die Sefirot und die ausgeprägte Sprach- und Namensmystik – alles Themen, mit denen auch Abulafia beschäftigt war. Bei näherer Betrachtung wird jedoch schnell klar, dass Gikatillas Zugang zu diesen Themen ein gänzlich anderer war. Wie unterschiedlich die Intentionen beider Mystiker waren, kann am Beispiel der Vokalmystik sehr gut nachvollzogen werden.

Der Vokal als Klangträger **innerhalb** **meditativer Praxis**

„Es ist ja bekannt, dass jeder einzelne Buchstabe der Tora und jedes geschriebene oder gesprochene Wort **viele unterschiedliche Bedeutungen hat**, um wie viel mehr, **wenn man die Methoden der Zerufim, der Gematriot, des Notarikon, der Temura, der Hillufin, des Buchstabenaustauschs und des Austauschs des Ausgetauschten und dergleichen angewendet**. Denn dadurch erweitert sich der Weg **(die Bedeutungsbreite) um einige Tausende und Zehntausende, mit jedem einzelnen Vokalpunkt.**“⁹

Auch die zweite vokalmystische Schule, die in diesem Kapitel vorgestellt werden soll, steht in einem gewissen Spannungsverhältnis zur Tradition. Der hebräische Vokal wird hier vor allem in seiner Qualität als Klangträger wahrgenommen und im Zusammenhang mit meditativen Praktiken rund um den Gottesnamen besprochen. Abraham Abulafia kann als der wichtigste Vertreter dieser Schule angesehen werden, obwohl von ihm keine eigenständige mystische Abhandlung über die Vokale überliefert ist.¹⁰ Vielmehr begegnet man **unterschiedlichen Vokalisierungstechniken** – meist im Zusammenhang mit seiner *Hokhmat ha-Seruf*, **der Wissenschaft von der Buchstabenkombinatorik**. Dort lässt natürlich diejenige Buchstabengruppe **den weitesten Raum für Spekulationen**, von der die rechte Aussprache **mit dem tiefsten Geheimnis** und zugleich **größten Versprechen verbunden ist** – das Tetragramm **JHWH**. Abulafias Vokalmystik ist im Wesentlichen Namensmystik. Die detailliertesten Ausführungen in dieser Hinsicht findet man in dem Mitte der 80er Jahre des 13. Jahrhunderts auf Sizilien verfassten *’Or ha-Sekhel*. Dort gewährt er dem Leser Einblick in die Quellen,

⁹ Abulafia, Abraham: ’Imre Wefer, Hg. von Amnon Gros, Bd. II, Jerusalem 2001, S.197. Zitiert nach der Übersetzung von Karl Erich Grözinger, Jüdisches Denken, Bd. II, Frankfurt a. M 2005, S.349 f.

¹⁰ Moshe Idel vermutet, dass Abulafia ein eigenes Buch über Vokalmystik geschrieben hat, dass uns aber nicht überliefert ist. Idel, Moshe: Language, Torah, and Hermeneutics in Abraham Abulafia, Albany 1989, S.7.

die ihm hinsichtlich seiner Vokalmystik zur Verfügung standen. Er nennt neben dem *Alphabet des Rabbi Akiba*, dem *Sefer ha-Bahir* und dem *Sefer Ješirah* auch die grammatikalischen Schriften Abraham ibn Esras, dessen pythagoreisch geprägtes *Sefer ha-Šem* und die „Abhandlungen des Rabbi Ishmael zu den Hekhalot“. ¹¹ In Abulafias Ausführungen zum esoterischen Charakter der Vokale können viele Elemente aus der genannten Literatur ausgemacht werden. Dazu kommen einige Korrespondenzen zu Gikatillas Konzeption der Vokale im kosmologischen Kontext. ¹² Doch Abulafias **Hauptinteresse** – und hierin unterscheidet sich seine Hermeneutik maßgeblich von der seines früheren Schülers – galt der Entfaltung **des verborgenen Gottesnamens** durch die Vokale. Die Buchstaben des verborgenen Gottesnamens **sollten zum Klingen gebracht** werden und zwar an den vier Buchstaben, die in den beiden zentralen geoffenbarten Gottesnamen, nämlich **JHWH** und 'EHJeh, enthalten sind: 'Alef, He, Waw und Jod. Abulafia entwickelt vier Tabellen, in denen das 'Alef mit jeweils einem Buchstaben des Tetragramms nach einem bestimmten System verbunden und mit den fünf **Hauptvokalen** vokalisiert wird. Das sieht dann folgendermaßen aus. ¹³

	א		א		א		א		א
א		א		א		א		א	
	א		א		א		א		א
א		א		א		א		א	
	א		א		א		א		א
א		א		א		א		א	
	א		א		א		א		א
א		א		א		א		א	
	א		א		א		א		א
א		א		א		א		א	

¹¹ Abulafia, Abraham: 'Or ha-sekkel, Hg. von Amnon Gros, Bd. VIII, S. 96.

¹² Ebd. S. 96–100.

¹³ Ebd. S. 72 und 73. Vgl. Grözinger: Jüdisches Denken, S. 391.

Bereits das Bild dieser einen Tabelle lässt erahnen, dass es Abulafia hier nicht um eine philosophische Begründung der Vokale im kosmischen Gefüge, sondern vielmehr um das Mündliche, das Rezitative, das Klangliche geht. Seine Vokalisierungstabellen sind ganz praktische Anweisungen für die kontemplative Erfassung des Gottesnamens. Das Vokalzeichen verlässt den visuellen Bereich des Papiers und geht als Klang in die performative Welt der Meditation, der mystischen Erfahrung über. Um diesen Perspektivunterschied zu verdeutlichen, soll ein Auszug aus Abulafias Anweisungen zur Benutzung dieser Tabelle zitiert werden:

„Wenn du beginnst, den Buchstaben, ‘Alef auszusprechen, mit welchem der Vokale auch immer, halte den Ton gerade solange wie ein Atemzug ausreicht, nicht länger, den das ‘Alef lehrt über das Mysterium der Einheit. [...] Und die Melodie bei der Aussprache jedes Buchstabens soll dem Vokal entsprechen, das heißt beim *Holam* hoch. Dabei sitztest du in weise frisch gewaschene reine oder neue Gewänder über all deinen Kleidern gehüllt, oder mit dem Tallit, die Tefillin auf deinem Haupt, dein Angesicht nach Osten gerichtet, denn von dort geht das Licht in die Welt hinaus. Und du hast fünf Richtungen, in welche du dein Haupt bewegen kannst. Beim *Holam* beginne in der Mitte des Ostens, läutere deine Gedanken und erhebe dein Haupt langsam beim (singenden) Ausatmen bis du (den Ton) beendet hast und mit dem Haupt oben angelangt bist. (...)

Während das *Holam* beim Singen nach oben zieht, zieht das *Hirik* nach unten und zieht so die obere Kraft herab, um sie dir anzuheften. Und beim *Schuruk* singe weder nach oben noch nach unten, sondern eine mittlere Lage, entsprechend der mittleren Richtung. Beim *Şere* bewege dein Haupt von links nach rechts und beim *Kamaz* von rechts nach links.

Wenn du nach Vollendung aller eine Gestalt vor dir siehst, wirf dich sofort vor ihr nieder. Und wenn du eine schwache oder starke Stimme hörst und du verstehen willst, antworte ihr sogleich und sage: „Sprich, mein Herr, dein Knecht hört!“ Du aber sage nichts, neige dein Ohr, um zu hören, was er dir sagt.“¹⁴

Ganz ähnliche Kombinations- bzw. Meditationstechniken präsentierte Rabbi Eleazar aus Worms, z. B. im *Sefer ha-Şem*. Auch in Eleazars System ist das ‘Alef

¹⁴ Abulafia, Abraham: ‘Or ha-Sekhel, S. 104–105. Zitiert nach der Übersetzung von Grözinger, Jüdisches Denken, S. 392 f.

mit allen Buchstaben des Tetragramms – in der Beispieltabelle hier mit dem *Jod* – kombiniert und mit sechs Vokalen – inklusive *Šva* – vokalisiert.¹⁵

יְ	יְ	יְ	יְ	יְ	יְ
יִ	יִ	יִ	יִ	יִ	יִ
יֵ	יֵ	יֵ	יֵ	יֵ	יֵ
יֶ	יֶ	יֶ	יֶ	יֶ	יֶ
יֹ	יֹ	יֹ	יֹ	יֹ	יֹ
יָ	יָ	יָ	יָ	יָ	יָ

Vergleicht man die vokalmystischen Konzepte von Gikatilla und Abulafia miteinander, kann man folgendes zusammenfassen: Beide Mystiker knüpfen an dieselben sprachmystischen Traditionen und philosophischen Quellen an. Doch Gikatilla legt viel mehr Gewicht auf Quellen der jüdischen Wissenschaft – z. B. die Schriften Ibn Esras oder Maimonides – und setzt – zumindest bis zu einem bestimmten Punkt – auf eine (kognitive) Erkenntnis Gottes. Abulafias vokalmystisches Konzept ist dagegen in erster Linie von Traditionen der meditativen Namensmystik der Hekhalotmystik und den sprachmystischen Spekulationen der *Haside Aškenaz* geprägt. Von seinem ganz eigenen Ingenium geleitet, entwickelte er ein mystisches Konzept der Erfahrung.

Hier steht das Bild, Dort der Klang, Da das Studium, Dort das Erlebnis.

Der Vokal in der mythisch-traditionellen Welt der Sefirot

„Es gibt eine Tradition – von einem Weisen auf einen anderen Weisen, von Schüler zu Schüler überliefert – wonach die Akzentzeichen und alle Vokalpunkte auf die Kronen und die Kräfte der Emanation hindeuteten.“¹⁶

¹⁵ Zitiert nach Moshe Idel: *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, New York 1988, S. 23.

¹⁶ Isaak ha-Kohen von Kastilien: *Peruw Ta'ame ha-Neqqudot we-Xuratan*. In: *Madda'e ha-Jahadut*. Hg. von Gershom Scholem, Bd. II, (1927), S. 265–268.

Um nun die Charakteristika der dritten vokalmystischen Schule herauszuarbeiten, soll nicht über den Weg eines Beispiels gegangen werden, da die Auffassungen über die Vokale innerhalb der Sefirotmystik – wenn überhaupt vorhanden – sehr facettenreich und hier kaum in Kürze darzustellen sind. In manchen Konzepten, wie z. B. im *Sefer ha-Bahir*, gibt die kreisrunde Form des Vokalzeichens Anlass zu mystischen Spekulationen;¹⁷ Isaak ha-Kohen betrachtet in seinem *Peruś Ta'ame ha-Neqqudot we-Šuratan*¹⁸ in erster Linie die Buchstaben der Vokalnamen; für Isaak aus Akko oder später auch Moses Cordovero¹⁹ ist in Anlehnung an Abulafias Sprachmystik die Aussprache und der Klang im Zusammenhang mit dem Gottesnamen ausschlaggebend; und im *Zohar*,²⁰ der zahlreiche Parallelen zu Gikatillas Vokalmystik aufweist, fließen Form, Position und Klang des Vokals in ein geschlossenes Bild zusammen.

Die Frage ist, was diese doch sehr unterschiedlichen Konzepte miteinander verbindet. Um das herauszufinden, soll nun mit einem neuen Blickwinkel auf die Kabbalisten Gikatilla und Abulafia das skizziert werden, was eine Schule überhaupt ausmacht und von anderen Schulen unterscheidet: nämlich deren Einstellung zum Lehren, Lernen und Tradieren.²¹ Ich erhoffe mir dadurch nicht nur eine differenziertere Abgrenzung der beiden Mystiker voneinander, sondern auch die Sichtbarmachung eines gemeinsamen Elements. Dieses gemeinsame Element, das bei Gikatilla und Abulafia durch seine Vernachlässigung als verbindend auffällt, ist innerhalb der sefirotischen Mystik zentral und eröffnet den Vokalen einen wichtigen Bedeutungsraum.

Etwa zweihundert Jahre nach Josef Gikatillas Tod bemerkte der deutsche Humanist Johannes Reuchlin in seinem christlich-kabbalistischen Werk *De arte cabalistica*, dass „niemand [...] über die (kabbalistische) Wissenschaft so

¹⁷ Scholem hat in seiner kommentierten Ausgabe des *Sefer ha-Bahir*, die 1923 als seine Dissertationsschrift erschienen ist, erste Interpretationen zur Vokalmystik vorgeschlagen und auf Parallelen zu Gikatillas Konzept hingewiesen. Vgl. Scholem, Gershom: *Das Buch Bahir*, 21970, S. 85–90.

¹⁸ Vgl. FN 14.

¹⁹ Isaak aus Akko: *Me'irat 'Enayyim*, Hg. von Amos Goldreich, Jerusalem 1981; Cordovero, Moses: *'Or Ne'erav*. Hg. von Ira Robinson: *Moses Cordovero's Introduction to Kabbalah. An Annotated Translation of His 'Or Ne'erav*, New York 1994.

²⁰ *Zohar* I: 15b, 16a, 17a, 24b; III: 65a.

²¹ Vgl. Martini, Annett: „Die ‚geflüsterte‘ Tradition: Meister-Schüler-Verhältnisse in der aufblühenden spanischen Kabbala des 13. und 14. Jahrhunderts“, in: *Meister und Schüler. Master and Disciple: Tradition, Transfer, Transformation*, hg. von Almut-Barbara Renger und Jeong-hee Lee-Kalisch, München 2011 (im Druck).

scharfsinnig, klar und aufschlussreich geschrieben [habe] wie Josef ben Abraham von Kastilien“.²² Der in der frühen mystischen Literatur erstaunlich gut belesene Hebraist hat mit dieser Feststellung einen entscheidenden Unterschied zwischen der ersten kabbalistischen Generation um Isaak den Blinden oder Nachmanides und den späteren Kabbalisten – etwa aus dem Geronenser Zirkel oder Josef Gikatilla – auf den Punkt gebracht. Der in Kastilien nahe der Grenze zu Aragon geborene Mystiker gehörte einer neuen Generation an, die keinen konservativen rabbinischen Hintergrund hatte und sich dementsprechend auch nicht an das traditionelle Lehrer-Schüler-Modell der Rabbinen und insbesondere nicht an deren Konzept von der mündlichen Tora gebunden fühlte. Die spanische Kabbala hatte sich hier bereits von einer elitären Geheimgesellschaft mit exklusiven Lehrer-Schüler-Verhältnissen zu einem relativ offenen Kreis entwickelt, in dem auch die Themenspanne der „alten Schule“ nunmehr das Sprungbrett zu neuen mystischen und philosophischen Spekulationen geworden ist.²³ Während frühe Kabbalisten wie Nachmanides, der ja vor allem auch als großer Halachist in die jüdische Geistesgeschichte eingegangen ist, immer bemüht waren, ihre Gedanken in eine mündlich erhaltene Traditionskette – beginnend bei Moses am Berg Sinai – einzureihen und den Bezug zur rabbinischen Literatur nicht zu verlieren, verraten die frühen Werke des Gikatilla einen in Philosophie, Poesie und Sprachwissenschaft sehr gebildeten Mann, der offensichtlich kein großes Interesse an rabbinischer Literatur und klassischer Exegese hatte und auch keiner konservativen Instanz Rechenschaft schuldig war. Zwar schließt er sich zumindest formal an eine mündliche Tradition an, doch seine Selbstinszenierung als Hüter einer von Gott offenbarten Tradition ist durch die Weitschweifigkeit seiner mystischen Spekulationen

²² Reuchlin, Johannes: *De arte cabalistica libri tres*. In: Johannes Reuchlin. *Sämtliche Werke*. Hg. von Widu-Wolfgang Ehlers, Hans-Gert Roloff und Peter Schäfer, Bd. II,1, Stuttgart/Bad Cannstatt 2010, S. 118.

²³ Vgl. u. a. Idel, Moshe: *Nachmanides: Kabbalah, Halakhah, and Spiritual Leadership*. In: *Jewish Mystical Leaders and Leadership in the 13th Century*. Hg. von Ostow/ Marcus/ Fenton/ Ta-Shma/ Hillgarth/ Idel, Northvale 1998, S. 15–96; Ders.: *Transmission in Thirteenth-Century Kabbalah*. In: *Transmitting Jewish Traditions: Orality, Textuality, and Cultural Diffusion*. Hg. von Elman/ Gershoni, New Haven/London 2000, S. 138–165; Ders., *Leadership and Charisma: Maimonides, Nahmanides and Abraham Abulafia*. In: *The Journal for the Study of Sephardic and Mizrahi Jewry* (1) 2008, S. 2–34; Wolfson, Elliot: *Beyond the Spoken Word. Oral Tradition and Written Transmission in Medieval Jewish Mysticism*. In: *Transmitting Jewish Traditions: Orality, Textuality, and Cultural Diffusion*. Hg. von Elman/ Gershoni, New Haven/London 2000, S. 166–224.

nen ungläubwüridig, die gelegentliche Stimme des Propheten zu schwach, um über das beschriebene Papier hinauszugehen.

Die zugegebenermaßen dürftigen Informationen über Gikatillas private und gesellschaftliche Verbindungen lassen einen Einzelgänger vermuten, der statt auf einen Lehrer vielmehr auf seine eigenen Fähigkeiten vertraute, die Geheimnisse der Tora interpretierend zu durchdringen. Man sucht in seinen Schriften vergebens nach einer Reminiszenz, einer Huldigung oder nach einem Zeichen der Ehrerbietung bezüglich seines berühmten Lehrers Abulafia. Es gibt nicht den geringsten Hinweis auf einen Schülerkreis. Auch wenn Gikatilla in seinen frühen mystischen Traktaten dem Leser nicht selten auf einer Lehrer-Schüler-Ebene entgegentritt, spricht vieles dafür, dass sein mystisches Konzept in erster Linie durch seine Schriften und nicht seine Person Einfluss gewann.

Abulafia wirkte mit seinem starken Charisma dagegen eher als Person als durch seine Schriften. An den Modellen von Max Weber orientiert, lässt sich feststellen, dass Abulafia mehr als alle seine kabbalistischen Vorgänger zahlreiche Attribute eines echten Meisters aufwies. Mit seiner außerordentlichen Persönlichkeit, seiner revolutionären Lehre und seinen traditionsstreichenden Handlungen zog er immer wieder Kreise von Schülern an, die ihn als einen solchen charismatischen Führer wahrnahmen. Sein prophetisches Konzept blieb nicht auf der theoretischen, rational-begrifflichen Ebene stehen, sondern wurde von Abulafia selbst durch die Präsentation von Meditationspraktiken in einen konkreten Handlungsbereich verschoben. Dabei geht er weit über die von der Tradition gesetzten normativen Handlungsregeln des Ritus hinaus, indem er etwa die Betrachtung der Gottesnamen mit Atem- und Bewegungstechniken verbindet. Tradition, wie etwa das Umhängen des Tallit oder das Anlegen der Tefillin, wird auf selbstverständlichste Weise mit einem Gesetzesbruch, etwa dem lauten Rezitieren des Tetragramms, verbunden. Es gibt einige wenige Zeugnisse dafür, dass Abulafia die von ihm entwickelten Techniken in einem Schülerkreis vorgestellt und gemeinsame Übungen praktiziert hat. An Max Webers Definition des charismatischen Herrschers gemessen, war Abulafia zweifellos die revolutionäre Komponente eigen, die den „Propheten“, „Kriegshelden“ und „großen Dem-

agogen“ empfänglich für „das ewig Neue, Außerwerk tägliche, Niedagewesene“²⁴ macht. Weber weist aber auch auf das Spannungsverhältnis von Tradition und Charisma hin. Der allein von „inneren Bestimmtheiten und Grenzen“²⁵ gelenkte Charismatiker wird sich – dem Leitspruch: „Es steht geschrieben, aber ich sage Euch“²⁶ folgend – Traditionen nicht unterordnen, sondern immer im Sinne seiner Sendung handeln – falls es notwendig ist, auch gegen die Tradition.

Es ist bekannt, dass die Reaktionen auf Abulafia in der Provence und in Spanien nicht von Begeisterung geprägt waren. Die Spannung von Innovation und Tradition war gewaltig, was auch im Hinblick auf die hitzige Debatte um Maimonides beobachtet werden kann und historische Ursachen hatte, die hier nicht erläutert werden sollen.

Das traditionelle Element, das der frühe Gikatilla ein Stück weit vermissen lässt und von dem charismatischen Meister Abulafia aus den Angeln gehoben wurde, ist in der dritten Schule, nämlich der Sefirotmystik wesentlich. Für die Behandlung der Vokale in diesen Systemen bedeutet das einen erheblichen Zuwachs an traditionellen Konnotationen.

So ist das *Sefer ha-Bahir* allein durch seine Form als altrabbinischer Auslegungsmidrash an das Konzept der mündlichen Tora mit ihrem exklusiven Lehrer-Schüler-Modell gebunden und die Vokale in Diskussionen um die messianische Zeit oder das Opfer in einen traditionellen Zusammenhang gebettet. Ebenso der *Zohar*, der darüber hinaus an die Tradition der Schriftauslegung anknüpft und mit einem reichen Arsenal religiöser Symbolik aufwartet. Dieser traditionelle Aspekt innerhalb der Sefirotmystik zieht sich durch bis hin zu dem Poeten und Mystiker Mordekhai Dato, der Mitte des 16. Jahrhunderts mit Rückgriff auf das sefirotische System des *Zohar* eine ganz eigene ethisch begründete Symbolik der Vokale entwickelte, die sich an die ganze Gemeinde richtet und das Schicksal des Volkes Israel nicht aus den Augen verliert.²⁷ Man könnte

²⁴ Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Mächte. Nachlass. Teilband 4: Herrschaft, Max Weber Gesamtausgabe, Abt. I, Bd. 22–4, Tübingen 2005, S. 734.

²⁵ Ebd. S. 46.

²⁶ Ebd. S. 735. Vgl. Matth. 5, 21–22.

²⁷ Vgl. Der Text ist ediert von Giulio Busi in: *Catalogue of the Kabbalistic Manuscripts in the Library of the Jewish Community of Mantua*. With an Appendix of Texts edited together with S. Campanini, Edizioni Cadmo, Fiesole 2001, S. 363–371. Für einen Vergleich mit Gikatillas Vokalmystik und eine Untersuchung der Quellen Datos siehe: Martini, Annett: *Seven Mystical Poems on the Hebrew Vowels as Interpreted by Yosef Gikatilla and Mordekhai Dato*. In: *European Journal of Jewish Studies*, Oktober 2011 (im Druck).

noch viele Beispiele anführen, die diesen konservativen Aspekt innerhalb der sefirotischen Vokalmystik bestätigen, der sicherlich auch eine Ursache für den großen Erfolg dieser mystischen Schule in breiten Kreisen der jüdischen Welt gewesen war. Schließlich ist es bemerkenswert, dass Gikatillas Frühwerk, so gut wie nichts zu seinem Ruhm in folgenden Generationen beigetragen hat. Es war seine Sefirotmystik, die in jüdischen sowie christlichen Kreisen rezipiert wurde, während Abulafias Werk erst in neuerer Zeit wieder gewürdigt wird.

Fazit

Das Studium der unterschiedlichen Erscheinungsformen der Vokalmystik, die sich durch alle kabbalistischen Strömungen zieht, kann zu einer differenzierten Sicht auf die Entstehung und Geschichte der Kabbala beitragen. Das von Scholem bezüglich der frühen Kabbala aufgestellte und von der Forschung bis heute selten in Frage gestellte dualistische Modell einer „ekstatischen“ Kabbala auf der einen und einer sefirotischen Kabbala auf der anderen Seite ist kaum haltbar. Das kosmologisch-wissenschaftliche Modell des frühen Josef Gikatilla ist weder sefirotisch noch prophetisch oder gar „ekstatisch“, sondern präsentiert ganz ähnlich wie Mosche de Leons vorsefirotisches Werk (z. B. das *Sefer Rimmonim*) eine ganz eigene, originelle Art der mystischen Spekulation.

Dennoch kann mit Blick auf die vokalmystischen Motive und deren Rezeption innerhalb der jüdischen Mystik festgestellt werden, dass die Schulen, die hier anhand von ausgewählten Werken herausgearbeitet wurden, durchaus nicht durch unüberwindliche Gräben voneinander geschieden waren, sondern sich vielmehr gegenseitig befruchteten. Dafür gibt es viele Beispiele. Eines davon stammt wiederum aus der Feder Josef Gikatillas, der in seiner zweiten Werkphase zum dritten Mal die Vokale behandelte – doch nun im Kontext der Sefirot. Ein direkter Vergleich des späteren *Sod ha-Niqqud* mit den früheren vokalmystischen Konzepten zeigt die große Affinität oder vielmehr die Kontinuität wesentlicher Elemente seiner Sprachmystik. Gikatilla bewahrte die essentiellen Aussagen über die Vokale und die grundlegende Struktur des Kosmos, während sich im Grunde nur seine philosophische Terminologie wandelte. Er vermied Aristotelische Schlüsselbegriffe wie „Potentialität“, „Aktualität“ oder „intellectus agens“ und ersetzte sie durch neuplatonisches Vokabular. Seine Vokalmystik war zwar um Motive der Merkavamystik, tra-

ditionelle Elemente und zahlreiche Bezüge zur Bibel bereichert, unterscheidet sich jedoch in der Zuordnung der verschiedenen Vokale zu ganz bestimmten Schöpfungsbereichen kaum von früheren Konzepten: Das höchste Vokalzeichen *Ḥolam* symbolisiere die oberste Sefira *Keter 'Elion*; *Ṣere* spiegele *Hokhmah* und *Binah* wider und deute mit seinen zwei nebeneinanderstehenden Punkten auch hier die erste, allerdings im stofflosen Raum sich vollziehende Teilung an; *Ṣuruq* und *Segol* seien – wie bereits im *Sefer ha-Niqqud* und im dritten Buch des *Ginnat 'Egoz* – im mittleren Raum der Sphärenwelt tätig und wurden von Gikatilla an die Seite von *Gevurah*, *Gedullah* und *Tif'eret* gesetzt; und *Ḥiriq* bezeichne die unterste Sefira *Malkhut*. Die Vokale der Bewegung bewirkten einen Emanationsfluss zwischen der oberen und unteren Welt, indem das an die Materie gebundene *Ṣwa* in seiner Vereinigung mit den sphärischen *Patah* oder *Qamaṣ*, *Tif'eret* und *Malkhut* verbände.

Von einem dramatischen Bruch in seinem Werk, wie die Forschung Gikatillas Hinwendung zur Sefirotmystik in seiner späteren Schaffensphase gelegentlich genannt hat, kann bei einer genauen Betrachtung seiner Sprachmystik allerdings kaum die Rede sein.