



Das Davidschild

Geschichte eines Symbols

Gershom Scholem



Gershom Scholem
Das Davidschild
Geschichte eines Symbols

Erweiterte Fassung
Aus dem Hebräischen und
mit einem Nachwort von
Gerold Necker

Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag

© des hebräischen Textes und der reproduzierten
Manuskriptseiten von Gershom Scholem:
2008, Jewish National Library, Jerusalem
© der deutschsprachigen Ausgabe:
Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag
Berlin 2010
Alle Rechte vorbehalten,
insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.
Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.
Druck: Memminger MedienCentrum AG
Printed in Germany
Erste Auflage 2010
ISBN 978-3-633-54244-4

I 2 3 4 5 6 – 15 14 13 12 11 10

Inhalt

Das Davidschild. Geschichte eines Symbols	7
Nachwort	55
Editorische Notiz	75

1

Symbole entstehen und wachsen aus dem fruchtbaren Boden des Gefühls des Menschen. Wenn die Welt für ihn geistigen Sinn besitzt, wenn all seine Beziehungen zur Umwelt durch den lebendigen Inhalt dieses Sinns bedingt sind, dann und nur dann kristallisiert dieser Sinn sich und manifestiert sich in Symbolen. Eine Wirklichkeit ohne Spannung, eine Wirklichkeit, der im Auge des Betrachters keine spezifische Intention innewohnt, kann ihn nicht in der Sprache der Symbole ansprechen. Sie bleibt ausdrucksloses Rohmaterial. Und gewiß bedarf es einer sehr hohen Spannung, um die Vielfalt der Erscheinungen dieser Welt in einfachen, einheitlichen und charakteristischen Formen zu kristallisieren. Geht doch etwas vom Geheimnis des Menschen in seine Symbole ein – sein eigentliches Sein verlangt nach konkretem Ausdruck, und gerade die großen Symbole dienen ihm dazu, die Einheit seiner Welt zum Ausdruck zu bringen.

Gilt das schon für den einzelnen, so in noch höherem Maße von den Symbolen, in denen eine Gruppe, eine Gemeinschaft oder ein Volk seinen Ausdruck findet. Ein Symbol, das die Stimmung einer Gemeinschaft ausdrückt, schließt deren besondere Welt in sich ein. Alles auf dieser Welt kann zum Symbol werden, wenn es nur etwas von der seelischen »Ladung«, dem intuitiven Vermögen hat, das der Welt Sinn verleiht, ihr ein Gesicht gibt und ihr Geheimnis offenbart. Die Gemeinschaft ergreift irgendein Detail aus ihrer Welt, erschaut in ihm das Ganze und schließt von ihm und durch es auf das Ganze und dessen Inhalt. Je mehr solches Detail von dem Spezifischen der Welt

jener Gemeinschaft in sich faßt, um so geeigneter ist es, in ihren Augen zum Symbol zu werden. Und daraus folgt zugleich: ein Symbol muß unmittelbar verständlich sein. Um es zu verstehen, darf es keiner Forschung und Untersuchung bedürfen. Daß dieser Sinn am Symbol in äußerster Abkürzung und dennoch in seiner Totalität erscheint, das gerade macht es zum Symbol. Symbole dürfen, bei all ihrer Tiefe, keine Rätsel aufgeben. Ein Symbol, das einem Menschen, und gerade einem, der innerhalb der Gemeinschaft steht und an ihren Regungen teilhat, als ein Rätsel erscheint, das entziffert und kommentiert werden muß – ein solches Symbol verdient diesen Namen nicht. Es erfüllt nicht seine Funktion, eine ganze Welt oder eine ganze Tradition in der Sprache der Intuition und in bildhafter Form dem Betrachter zu vermitteln. Ein Symbol, das etwas von einer Geheimschrift an sich hat, die nur denen verständlich wird, die sich darin forschend vertiefen, mag für die Freunde von Antiquitäten oder komplexen Allegorien von Belang sein, aber man darf bezweifeln, ob es zu einer lebendigen Gruppe sprechen und in ihr jenen Impuls erwecken kann, der nicht von logischer Darlegung oder durchgehaltener Meditation ausgelöst wird, sondern von blitzartiger Erleuchtung.

Dem Symbol wohnt eine emotionale Gewalt inne, sogar wenn es eine Weltansicht in sich kristallisiert und umschließt, die im wesentlichen, ja von Grund auf rationaler Natur ist, wie etwa Hammer und Sichel im Wahrzeichen der Sowjetunion. Gerade jene äußerste Konzentration in der bildhaften Darstellung des Sinnes gibt dem Symbol auch dann eine emotionale Note, wenn der in ihm zum Ausdruck gebrachte Sinn ein durchaus rationaler zu sein sich rühmt. Und wie das Symbol dem Bewußtsein derer, die mit gläubigen Augen darauf schauen, etwas von dem Lebensgefühl übermittelt, das sich in ihm kristallisiert hat, so ver-

mag es andererseits auch eine zusätzliche und immer tiefere Bedeutung aus dem lebendigen Gefühl derer, die es anspricht, zu erwerben. Und vielleicht darf man sogar vermuten, daß Symbole, denen in einem bestimmten historischen oder geistigen Rahmen keinerlei Sinn innewohnt und die daher zum symbolischen Ausdruck des Lebens einer Gemeinschaft untauglich scheinen, eine gewisse sekundäre Bedeutung durch die Intensität erhalten, mit der sich unter Umständen Menschen an sie hängen.

Solche Überlegungen drängen sich angesichts der Debatten auf, die in der jüngsten Zeit über den Gebrauch des »Magen David«, des »Davidschildes« oder Davidsterns, bei uns geführt worden sind, wo es sich vor allem darum handelte, ob dieses Symbol in die Fahne des neuen Staates Israel aufgenommen werden sollte, eines Staates also, der seinen Sinn ebenso sehr aus der Vision der Juden von ihrer Zukunft wie aus dem unsagbaren Grauen ihrer jüngsten Vergangenheit schöpft.¹

Dies Thema des Davidschildes scheint in jeder Beziehung problematisch. Die wissenschaftliche und publizistische Literatur, die sich damit beschäftigt hat, besteht aus einem Wirrwarr von richtigen und phantastischen Behauptungen. Leider kann man sich in keiner Weise auf die Ausführungen der verschiedenen Autoren verlassen, die ihre Erklärungen, die zum Teil höchst phantastisch sind, mit der wirklichen Überlieferung über das Davidschild vermengen, von der sie keinen klaren Begriff haben. Jeder deutet es, wie es ihm beliebt. Der eine sagt: hier haben wir ein Symbol des Judentums vor uns, das heißt des religiösen Inhalts und der Gedankenwelt des Monotheismus; ein anderer sagt: es ist nichts anderes als ein Symbol der jüdischen »Staatlichkeit« oder »Souveränität«, und gerade deshalb kommt ihm ein Platz im Abzeichen des Staates Israel zu. Der eine erklärt es als ein Wahrzei-

1 [A.d.Ü.] Dieser Absatz fehlt im hebräischen Text.

2 [A.d.Ü.]
Vgl. Ex. 25,2.

3 [A.d.Ü.] Vgl. Hiob 12,22;
Sohar I,32a. Nach dem Hiobzitat
folgt in Scholems hebräischer Ver-
sion von 1948 noch der Einschub:
»jeder entsprechend der Beiträge
der letzten Enzyklopädie, die er zur
Hand hat«. Den Davidschild-Ein-
trag in der englischen *Encyclopaedia
Judaica* verfaßte dann aber Scholem
selbst, weshalb dieser Nebensatz
natürlich gestrichen werden konnte.

4 [A.d.Ü.] Liturgische Wendung
aus dem Gebetbuch, die auch mit
einer messianischen Stelle in Sohar
I,116b assoziiert werden kann.

5 [A.d.Ü.] Vgl. Ps. 31,22.

chen der Kriege des von David gegründeten Reiches, der andere als ein Symbol der Harmonie und des ewigen Friedens, der Vereinigung der Gegensätze und ihrer Aufhebung im Prinzip der Einheit. Gemeinsam ist ihnen allen nur die Verwirrung, in die sie geraten, wenn sie einen angeblich traditionellen Sinn dieses Symbols erweisen wollen, und alle verlieren sich dabei in Geschwätz und endlose Spekulationen, denen nichts in der jüdischen Überlieferung entspricht. Freilich ist das Davidschild ein merkwürdiges Symbol, das zur Meditation einlädt *und die intellektuelle Neugier weckt. Wen triebe denn nicht sein Herz dazu,² Licht in das geheimnisvolle Dunkel zu bringen?*³ Und gelobt sei, *der den Bedürftigen hilft,⁴ der uns wunderbar seine Güte erwiesen⁵ und* der die Tore der Assoziationen nicht verschlossen hat.

2

Wie sieht nun die wahre Geschichte des Davidsterns in der jüdischen Überlieferung aus? Ist er in ihr verwurzelt? Besaß er für weitere oder engere Kreise eine Dignität als Symbol des Judentums oder zumindest als ein jüdisches Symbol? Und wenn nicht – wann erhielt er diese Funktion und Dignität, und aus welchen Umständen heraus? Wenn wir diese Fragen klären wollen, müssen wir zwischen dem Vorkommen des Zeichens selber, das heißt der Gestalt der zwei ineinander verschlungenen gleichseitigen Dreiecke, und zwischen der Geschichte seiner Bezeichnung als Davidschild, die es heute führt, unterscheiden. Denn das Symbol und seine Bezeichnung waren nicht von jeher miteinander verbunden. Die Geschichte des Symbols, seine Laufbahn und Rezeption im Judentum, sind in

der Tat von großem Interesse, gerade wenn wir die Erfindungen und Phantasien *und sonstigen Absurditäten* entfernen, die einige der neueren jüdischen Gelehrten darum gesponnen haben.

Das Hexagramm ist kein jüdisches Symbol, und schon gar nicht »das Symbol des Judentums«. Keines der Merkmale eines wirklichen Symbols und seiner Entstehung, wie sie oben beschrieben wurden, trifft auf es zu. Es drückt keine »Idee« aus, erweckt keine uralten Assoziationen, die mit der Wurzelwelt unserer Erlebnisse zusammengewachsen sind, und faßt nicht eine geistige Wirklichkeit auf eine spontan ergreifbare Weise zusammen. Es erinnert an nichts im biblischen oder rabbinischen Judentum und ruft keine Hoffnung hervor.⁶ Soweit es überhaupt eine Verbindung mit der Gefühlswelt eines frommen Juden hatte, so auf der Ebene der Ängste und deren Bewältigung durch Magie. Bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts ist es keinem Forscher oder Kabbalisten eingefallen, so etwas wie das Geheimnis seines jüdischen Sinnes aufdecken zu wollen. In den Büchern über das religiöse Leben, und so auch in der ganzen chassidischen Literatur, kommt es überhaupt nicht vor, nicht etwa, weil ein solcher Sinn selbstverständlich und gar nicht problematisch gewesen wäre, sondern weil niemand von einem solchen Sinn auch nur geträumt hätte.

Die Figur des Hexagramms, der zwei ineinander verschlungenen Dreiecke, ist bei vielen Völkern verbreitet und geht mit einer anderen Figur, dem Pentagramm oder fünfeckigen Stern, oft eng zusammen. Ein portugiesischer Ethnograph, J. Leite de Vasconcellos, hat 1918 in einer fast unbekannt gebliebenen Monographie »Signum Salomonis« reiches Material über diese Verbreitung des »Siegel Salomos« in allen möglichen Kulturkreisen und Zeiten, gerade außerhalb des Judentums, gesammelt, sei es in seiner Verwendung als protektives Zeichen in der Magie, sei es als ein-

6 [A.d.Ü.] Statt »und ruft keine Hoffnung hervor« steht im hebräischen Text: »(in) keinem Gedanken, keiner Rede, keiner Handlung«.

7 José Leite de Vasconcellos, *Signum Salomonis. Estudos de etnografia comparativa*, Lissabon 1918.

8 Vgl. David Diringer, *Le Inscritioni antico Ebraiche Palestinensi*, Florenz 1934, S. 187 und Abb. 19.

9 Vgl. Gaudenzio Orfali, *Capharnaüm et ses ruines*, Paris 1922.

10 [A.d.Ü.] Dieser Satz fehlt im hebräischen Text (neue Version).

faches Ornament.⁷ Daß es in solcher ornamentalen Verwendung gelegentlich auf jüdischen Denkmälern erscheint, macht es noch nicht zu einem »jüdischen Symbol«. Sogar als Dekoration tritt es nur sehr selten auf jüdischen Altertümern auf. Sein ältestes sicheres Vorkommen läßt sich auf einem Siegel eines Josua ben Assajahu nachweisen, das aus der späteren Königszeit (um 600 v. Chr.) stammt.⁸ Dann erscheint das Hexagramm, samt einem deutlich bezeichneten Punkt im Zentrum, erst viel später wieder unter verschiedenen ornamentalen Motiven auf einem Fries, der die bekannte Synagoge von Kapernaum (aus dem 2.-3. Jahrhundert) verziert.⁹ Auf demselben Fries findet sich daneben aber auch die Swastika, und niemand wird deswegen behaupten, daß dadurch die Swastika zu einem jüdischen Symbol würde. Auch auf den Resten der alten galiläischen Synagoge von Tell Hum tritt das Hexagramm neben dem Pentagramm als geometrisches Ornament auf.¹⁰ Auf assyrischen und später auch phönizischen und hebräischen Siegeln kommt mehrfach ein sechszackiger Stern vor, wo von einem Zentralpunkt aus sechs Radialen ausstrahlen, was von manchen Autoren mit dem Hexagramm, das ja geometrisch eine ganz andere Konfiguration darstellt, durcheinandergebracht wird. Daneben treten auf solchen Siegeln das Pentagramm und andere Zeichen und Figuren auf, von denen keine als ein spezifisch jüdisches Symbol angesehen werden kann. Auf einer Mauer einer Kultstätte aus der israelitischen Königszeit, die in Megiddo freigelegt wurde, soll ein Hexagramm eingemeißelt sein. Die Photographie zeigt freilich das Emblem in so verwitterter Form, daß es sehr zweifelhaft ist, ob die Deutung nicht der Phantasie der Ausgräber oder einer falschen Rekonstruktion zuzuschreiben ist. Dagegen findet sich ein echtes Pentagramm auf Siegeln von Ölkrügen aus dem 5. vorchristlichen Jahrhundert, die vielleicht dem

Jerusalem Tempelschatz gehörten. Ob das schon eine spezifische Bedeutung hat, läßt sich in keiner Weise entscheiden.

Auf Darstellungen jüdischer Embleme, wie sie in großer Zahl aus der hellenistischen Zeit in verschiedensten Zusammenhängen erhalten sind (und etwa in Erwin Goodenoughs monumentalem Werk »Jewish Symbols in the Greco-Roman Period« ausführlich diskutiert werden¹¹) und die durchweg auf biblische Rituale zurückgreifen oder aus ihnen weiterentwickelt sind, fehlen sowohl das Pentagramm wie das Hexagramm vollständig. Und gerade hier haben wir es mit wirklich jüdischer Symbolik zu tun, die vor allem von der Menora, dem siebenarmigen Leuchter, beherrscht wird, in dem man am ehesten ein echtes und in weitesten Kreisen verbreitetes Symbol des Judentums finden kann. Dies Bewußtsein von der überragenden symbolischen Bedeutung der Menora hat sich auch in späteren Jahrhunderten nicht verloren, obwohl daneben immer deutlicher ein anderes Emblem emporkommt, dessen Ursprung hier nicht diskutiert zu werden braucht, nämlich das der zwei Löwen, die den Baum des Lebens festhalten oder den damit assoziativ verbundenen Schrein der Tora, *die mit der Weisheit identifiziert wird (denn »ein Baum des Lebens ist sie für diejenigen, die an ihr festhalten«; Spr. 3, 18)*.¹² In diesen Emblemen liegt eine lebendige Beziehung zu spontan begreiflichen Inhalten der jüdischen Vorstellungswelt vor. Während aber das Hexagramm – nicht als christliches Symbol, sondern als dekoratives Motiv – sich etwa an einer ganzen Zahl frühmittelalterlicher christlicher Kirchen *insbesondere in Spanien, wie etwa über den Portalen der Kathedralen in Burgos, Valencia und Laredo*,¹³ nachweisen läßt, tritt es kaum je in mittelalterlichen Synagogen oder auf aus dem Mittelalter stammenden Gegenständen des jüdischen Rituals auf. Gerade dieses Erscheinen

11 Erwin Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, 13 Bde., New York 1938-1953, Bd. 1, S. 181-192; Bd. 3, Abb. 473, 474.

12 Eine solche Abbildung erscheint auf dem golddekorierten Unterteil von Glasgefäßen, die in den jüdischen Katakomben Roms gefunden wurden und im Israel-Museum in Jerusalem und in der Biblioteca Vaticana in Rom aufbewahrt werden, vgl. *Encyclopaedia Judaica*, Eintrag »Glass«, sowie E. Kedourie (Hg.), *The Jewish World*, London 1979, S. 200, Abb. 24. Das Symbol des »Lebensbaumes« geht natürlich auf den biblischen »Baum des Lebens« zurück. Antike Reliefdarstellungen zeigen ihn bereits mit einem Löwen als Wächter, vgl. Goodenough, *Jewish Symbols*, Bd. 4, Abb. 2 (aus: Ch. Zervos, *L'Art de Mésopotamie*, 1935, S. 226).

13 Abbildungen der Catedral Metropolitana de Santa Maria in Burgos finden sich in Marco Dezzi Bardeschi, *La Cattedrale di Burgos*, Florenz 1965.

14 Das Hexagramm in der von Don Samuel Halevi Abulafia im 14. Jahrhundert erbauten Synagoge in Toledo (später in die Al-Tránsito-Kirche umgewandelt) wurde erst vor vierzig Jahren mit Hilfe einer Spende der Familie Pinto aus Madrid nachträglich eingefügt; vgl. Bezalel Rot, *Die jüdische Kunst* [hebr.], Ramat Gan 1974, Abb. 100.

15 Jacob Reifmann, »Ma'amarim schonim, 2: Magen David«, in: *Ha-Schachar* 2 (1871), S. 435 f.

16 Moses Gaster, »Magen David«, in: *Rimmon. Zeitschrift für Kunst und Literatur*, Heft 3, Berlin 1923, S. 28 [hebr.]: »Auf der Basis dieses Schriftverses (»Ein Stern tritt hervor aus Jakob«, Num. 24,17) nannte er [sc. Bar Kosiba] sich Bar Kochba. Diese Bezeichnung fand auch bei Rabbi Akiba und seinen begeisterten Schülern Zustimmung. Natürlich wurde das Bild des Sterns mit dem Namen Davids als Ahnherr des Messias in Verbindung gebracht. Der Stern wurde also zum Symbol für den Messias, und auf diese Weise auch zum ruhmreichen Symbol auf König Davids Schild und Wappen [...] gegenüber dem Kreuz und den Symbolen der übrigen Völker.« Tatsächlich war »Sternensohn« keine Selbstbezeichnung des Simon bar Kochba, der eigentlich bar Kosiba hieß; nur aufgrund von Akibas Auslegung von Num. 24,17, die im Jerusalemer Talmud (jTa'anit 4:7 [68d]) überliefert wird, kam es zu dem Wortspiel, das Simons väterliche Abstammung zu »Sternensohn« erklärt: »R. Schimon bar Jochai lehrte: Mein Lehrer Akiba legte [den Vers]: Ein Stern tritt hervor aus Jakob (Num. 24,17) [folgendermaßen] aus: Koseba tritt hervor aus Jakob. Als R. Akiba den bar Koseba

des Zeichens in christlichen Kirchen, lange bevor es in Synagogen erschien,¹⁴ sollte den Mitgliedern des weit verbreiteten Klans der »Deutobold Symbolizetti Allegoriowitch Mystifizinsky« zur Warnung dienen. So läßt sich der Stoßseufzer verstehen, den vor fast 100 Jahren Jakob Reifmann, einer der großen Gelehrten *aus der Spätphase* der jüdischen Aufklärung, ausstieß, der das Davidschild als ein fremdes Reis im Weinberg Israels verdächtigte und auf solche Symbolik den Vers der Schrift anwandte: »Sie mischten sich unter die Völker und lernten ihnen gleich zu tun« (*Ps. 106, 35*).¹⁵

An Versuchen, dem Davidschild eine besonders vornehme Genealogie zu verschaffen, hat es nicht gefehlt. So hat Moses Gaster behauptet, daß es seine Einführung ins Judentum dem Rabbi Akiba, dem größten Rabbi des 2. Jahrhunderts verdanke, der es als messianisches Symbol im Befreiungskrieg des Bar Kochba, des »Sternensohns«, gegen Hadrian eingeführt hätte.¹⁶ Das ist ebensosehr ein Produkt *ausufernder* Phantasie wie die Meinungen, die seine Einführung auf das im 13. Jahrhundert entstandene Buch Sohar oder den großen Kabbalisten Isaak Luria im 16. Jahrhundert zurückführen. *Was für Rabbi Akiba gilt, gilt auch für den Autor des Sohar und Rabbi Isaak Luria.* In Wirklichkeit kommt dies Emblem in diesen Schriften überhaupt nicht, geschweige denn als Symbol des Judentums, vor. In der umfangreichen Literatur, die unter Lurias Namen geht,¹⁷ tritt das Hexagramm, als »Siegel Salomos« bezeichnet, ein einziges Mal, und zwar auf einem Amulett auf, ohne in irgendeinem Zusammenhang mit den Ideen zu stehen, die in diesen Schriften entwickelt werden. Dennoch sind die üblichen Nachschlagebücher über Judentum voll von Unsinn über den angeblichen Ursprung des allgemeinen Gebrauchs des Davidschildes aus der lurianischen Kabbala *und die damit verbundenen Mysterien.* Max Grunwald, der

viel Phantastisches über dieses Emblem produziert hat, schreibt 1923: »Als spezifisch jüdisches Symbol kam dieses ganz international gebrauchte Zeichen erst durch Isaak Luria in Aufnahme. Er erblickt darin das Bild des Adam Kadmon [des Urmenschen in der Welt der göttlichen zehn Sphären oder Sefirot], wobei die sechs Dreiecke samt dem Sechseck in der Mitte die sieben unteren Sphären darstellen, während die obersten drei darüber zu denken sind.«¹⁸ Man fragt sich umsonst, wo er diese Aufstellungen her hat, denen nichts in irgendeinem kabbalistischen Text entspricht. Béla Vajda belehrt uns gar, daß »die Bedeutung des Davidschildes, wie sie im Buch Sohar geschildert wird [das überhaupt nichts darüber weiß!], Lurias mächtige Phantasie stark beeinflusst hat; er fand darin seine Weltanschauung mit erstaunlicher Kraft sichtbar gemacht«. *Im Namen Lurias erklärt er die Implikationen und sublimen Geheimnisse, die durch diese Figur gewissermaßen versinnbildlicht wurden, und meint: »Er [Isaak Luria] betrachtet darum das Davidschild als spezielles Symbol seines Judentums und bemüht sich, ihm eine unbeschränkte Autorität zu verschaffen«.*¹⁹ Derartige Dinge werden von einem Buch zum anderen abgeschrieben, und man fragt sich, warum niemand sich herbeiließ, die lurianischen Schriften selber zu öffnen und das Symbol und seine angebliche Erklärung dort zu suchen. Freilich hätte er dann gefunden, daß es mit den ganzen Redereien nichts auf sich hat. *Alles, was in bezug auf Luria über die Verbreitung des Davidsterns als Symbol des Judentums gebetsmühlenartig wiederholt wurde – es ist bloß leeres Geschwätz.*

Die Antwort auf die Frage, wie diese Gelehrten dazu kamen, ihre eigenen Ausdeutungen mit lurianischen Ideen zu konfundieren, *indem sie für das Davidschild eine Ahnenreihe in der großen Versammlung der Heiligen erfanden, und worauf sie ihre eigene Abhängigkeit von diesem großen (Stamm-)Baum gründeten,*²⁰ ist klar,

sah, sagte er: Dieser ist der König Messias!« Gaster wurde zu seiner Deutung durch die Abbildung eines Sterns über dem Tempelportal auf einer Tetradrachmen-Münze aus der Zeit des Bar-Kochba-Aufstands inspiriert, vgl. Arie Kindler, *Münzen des Landes Israel* [hebr.], Jerusalem 1958 (1974). – [A.d.Ü.] Die Abbildung findet sich auch bei Peter Schäfer, *Geschichte der Juden in der Antike. Die Juden Palästinas von Alexander dem Großen bis zur arabischen Eroberung*, Stuttgart 1983, S. XIII und 286.

17 [A.d.Ü.] Für Isaak ben Salomo Luria Aschkenasi (1534-1572) wird im hebräischen Text das Akronym ARI (»der göttliche Rabbi Isaak«; Löwe) benutzt.

18 Max Grunwald, »Jüdische Mystik«, in: *Jahrbuch für Jüdische Volkskunde [Mitteilungen zur Jüdischen Volkskunde, Neue Folge]* 25 (1923), S. 392.

19 Béla Vajda, »Menora, Davidsschild und Salomos Siegel«, in: *Mitteilungen zur Jüdischen Volkskunde* [Neue Folge] 20 (1918), S. 40.

20 [A.d.Ü.] Im hebräischen Text verwendet Scholem Wortspiele mit biblischen und kabbalistischen Anklängen. In Ps. 89,8 hat das hebräische Wort *sod*, das auch »Geheimnis« bedeutet, den Sinn »Rat, Versammlung«: »Gott ist gefürchtet im Rat der Heiligen, groß und furchtbar über alle, die um ihn sind.« In der rabbinischen Literatur und bei den mittelalterlichen Kommentatoren (vgl. z. B. Raschi zu Ps. 89,8) findet sich dazu die Erklärung: »im großen Rat der Engel«. Der »große Baum« hat in diesem Kontext nicht nur die Bedeutung »Stammbaum«,

sondern ist auch eine Anspielung auf die Anordnung der zehn *Sefirot*, die häufig als »Baum« dargestellt werden. »Der große Baum« (*ha-ilan ha-gadol*) ist der Titel eines lurianischen Werkes von Me'ir Poppers (gest. 1662), der viel zur Verbreitung lurianischer Schriften beigetragen hat und Chajim Vitals Hauptwerk (mit dem die lurianischen Schriften ihre »kanonische« Form erhielten) mit dem Titel »Der Baum des Lebens« (*Ez Chajim*) redigierte.

21 Vgl. z. B. Max Grunwald in der Miscelle »Mathematische Figuren«, in: *Mitteilungen der Gesellschaft für Jüdische Volkskunde* [Alte Folge] 10 (1902), S. 139 f. – [A. d. Ü.] Vgl. auch Béla Vajda, »Menora, Davidschild und Salomos Siegel«, in: *Mitteilungen zur Jüdischen Volkskunde* [Neue Folge] 20 (1918), S. 40 f.

22 Die Anweisung stammt von Rabbi Chajim Kohen aus Aleppo im Namen von Rabbi Isaak Luria und wird in der lurianischen Schrift »*Pri ez chajim*« (*Frucht des Lebensbaums*) angeführt (in der *Pforte Fest der ungesäuerten Brote*, Kapitel 7).

Sie wurde mit geringen sprachlichen Abweichungen in die Gebetbuch-Ordnungen des Isaak Luria übernommen (z. B. *Siddur ha-ARI*, Zolkwa [Żółkiew] 1781, fol. 144a, oder *Kol Ja'akov* von Jakob Koppel Lifshitz, Slaviuta 1804, fol. 71a).

einfach und leicht komisch. Sie behaupten nämlich, Luria schreibe *in dem Buch »Der Baum des Lebens«* für das Ritual des Sederabends, mit dem das Pessachfest eingeleitet wird, vor, die zur Erinnerung an die Knechtschaft in Ägypten bestimmten Gegenstände auf der Sederschüssel so anzuordnen, daß sie ein Hexagramm bilden: *Sero'a, Ei und Bitterkraut bilden das eine Dreieck, Charosset, Karpass und Chasseret das zweite Dreieck.*²¹ In Wirklichkeit steht dort etwas ganz anderes über die Anordnung auf der Schüssel am Pessachvorabend, ohne die leiseste Beziehung auf das Geheimnis des Davidschildes.

»Nimm danach Bitterkraut und Karpass und Sero'a und Ei, und lege [sie] zu den drei Mazzen. Sero'a, der auf [die vierte Sefira] Chessed hinweist, zu deiner rechten Seite und das Ei zu deiner linken Seite und das Bitterkraut, das auf [die sechste Sefira] Tiferet hinweist – es reicht von einem Ende zum anderen – in die Mitte, [...] denn Tiferet bildet den Ausgleich zwischen Chessed und [der fünften Sefira] Gevura. Und Charosset ist auf der rechten Seite, unterhalb von Sero'a auf der rechten Linie, und entspricht [der siebten Sefira] Nezach. Und den Karpass, der auf [die achte Sefira] Hod hinweist, lege unter das Ei zur linken Seite, auf der linken Linie. Und Chasseret lege unterhalb des Bitterkrauts auf die mittlere Linie, um damit später ein »Zusammengelegtes« zu machen; es entspricht [der neunten Sefira] Jesod.«²²

Die sechs Objekte auf der Schüssel, welche bei Luria sechs der göttlichen Potenzen entsprechen, sollen danach in der Gestalt von zwei untereinander stehenden Dreiecken angeordnet werden, wie in der hierarchischen Folge des sogenannten Sefirotbaumes. Sie sind nicht etwa miteinander verschlungen, sondern einfach parallel untereinander angeordnet, so daß überhaupt keine Beziehung zum Hexagramm besteht. Als aber gegen Ende des 18. Jahrhunderts und im 19. Jahrhundert das Davidschild in immer weiteren Ausma-

ßen auf fast jedem jüdischen Kultobjekt benutzt zu werden begann, wurden auch »künstlerische« Seder-schüsseln nach modernem Geschmack hergestellt, und die von Luria eingeführte Anordnung (die auch in vielen Ausgaben des Sederrituals, der sogenannten Pessach-Haggada erwähnt wird) wurde durchaus willkürlich in die eines Hexagramms transponiert,²³ und die Gravurarbeit auf der Schüssel fertigten sie in Form eines Davidsterns an.²⁴ Auf älteren Sederschüsseln, so noch auf solchen, die aus dem 18. Jahrhundert stammen, fehlt dies Emblem völlig, und statt seiner treten ganz andere dekorative Elemente auf, wie etwa mit Vorliebe die zwölf Tierkreiszeichen, die zwölf Stämme Israels und ähnliches. Die modernen Pseudohistoriker des Davidschildes verwechselten die wirklichen lurianischen Vorstellungen mit dem modernen Muster auf der Sederschüssel, das im 19. Jahrhundert recht populär wurde, und projizierten die moderne Anordnung und ihre Darstellung in der Form des Hexagramms in die lurianische Kabbala zurück. *Einige dieser neuen Interpreten haben sich dabei ausgerechnet auf christliche Alchemisten und Okkultisten berufen,²⁵ um das Davidschild als Symbol der Harmonie und des Friedens zu »dechiffrieren«. Ohne sie kompromittieren zu wollen, aber zwischen dem, was sie behaupten, und dem, was die Kabbalisten sagen, gibt es keinerlei Übereinstimmung. Das Hexagramm hat weder eine jüdische »Genealogie« noch einen jüdischen Sinn, sei er exoterisch oder esoterisch, und schon gar nicht in der Welt der Geheimlehre frommer Juden.*

23 [A.d.Ü.] Im hebräischen Text steht statt »die von Luria eingeführte Anordnung« genauer »die in den lurianischen Schriften festgelegte Ordnung« und statt »in die eines Hexagramms« ausführlicher »in die zweier umgekehrter und ineinander verschlungener Dreiecke«.

24 Beispiele für solche Arbeiten finden sich u. a. in *Monumenta Judaica. 2000 Jahre Geschichte und Kultur der Juden am Rhein I*, Katalog, hg. von Konrad Schilling, Köln 1963-1964, Ausstellungsobjekt E 547, Tafel 133 (Zinnteller, illustriert mit den vier Söhnen aus der Pessach-Haggada in der Mitte, umgeben von anderen Motiven wie Davidstern und Pessachlamm; Deutschland, 19. Jahrhundert), sowie in: Hana Volavková, *The Jewish Museum of Prague. A Guide through the Collection*, Prag 1948, Nr. 36 (Zinnteller, am Rand dekoriert mit Texten zum Seder, in der Mitte ein Davidstern im gekrönten Doppeladler, auf der Rückseite sind Name und Jahr eingraviert: Josefus Libl Adler, 1796).

25 [A.d.Ü.] Scholem bezieht sich wohl unter anderem auf den christlichen Theosophen Georg von Welling (1652-1727), den er ausführlich in seinem Aufsatz »Alchemie und Kabbala«, in: *Judaica 4*, Frankfurt am Main 1984, bespricht (S. 121-127).

3

Die wirkliche Geschichte des Davidschildes und seines Aufkommens im Judentum hängt aber mit ganz anderen Momenten zusammen als dem Vorstellungsbereich der kabbalistischen Theosophie und Symbolik. Sie führt uns zu einem Teil in die Welt der jüdischen Magie zurück, die zwar in späterer Zeit gern als »praktische Kabbala« bezeichnet wird, deren Verbindung mit dem Vorstellungsbereich und den theoretischen Lehren der Kabbalisten aber stets überaus locker und äußerlich war. Ich spreche dabei von »praktischer Kabbala« im Sinne des Sprachgebrauchs in der kabbalistischen Literatur selber, nicht in dem durchaus entstellten und übertragenen Sinn, in dem in den letzten zwei Generationen bei all zu vielen Autoren von dem lurianischen System als »praktischer Kabbala« die Rede ist, etwa im Gegensatz zu der angeblich spekulativen Kabbala seines Zeitgenossen und Lehrers Moses Cordovero.²⁶ Die jüdische Magie, in der auch der Gebrauch von Amuletten und Talismanen eine Rolle spielt, ist natürlich viel älter als die theosophischen Spekulationen der eigentlichen Kabbala.

Auf diesem Gebiet bestand stets eine starke Wechselwirkung zwischen Juden und Nichtjuden, denn nichts ist internationaler als die Magie. Magische Zeichen und Figuren wandern von einem Volk zum andern, so wie auch *festgelegte Formeln*, »heilige«, das heißt unverständliche Namen, und deren Kombinationen in der gelehrten und volkstümlichen Magie, zwischen den Völkern und Religionen hin und her wandern, oft bis ins Unkenntliche entstellt. Solche magischen Figuren – manchmal von ganz expressionistischem Charakter, wie etwa in »Dr. Fausts Höllenzwang« – heißen in der magischen Literatur des Nahen Ostens und Europas meistens »Siegel«.²⁷ Das geht ebenso sehr auf ihre Ver-

26 [A.d.Ü.] Scholems Seitenhieb zielt unter anderem auf Samuel Horodezky, aber auch Béla Vajda formulierte in seinem Aufsatz »Menora, Davidschild und Salomos Siegel«: »Mit diesem »Löwen« der Kabbala (»Ari«) wird die jüdische Geheimlehre, welche bis jetzt hauptsächlich theoretischer Mysticismus war, zum praktischen Spiritismus. Er war es, der die Ideen der Kabbala ins praktisch-religiöse einführte und diese nicht nur mit Grammateia, wie der Sohar, sondern durch religiöse Handlungen versinnbildlichte« (*Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde* [Neue Folge] 20 [1918], S. 40).

27 [A.d.Ü.] Der Hinweis auf »Dr. Fausts Höllenzwang« fehlt in der (neuen) hebräischen Ausgabe, und statt »in der magischen Literatur des Nahen Ostens und Europas« heißt es »in der Literatur der Verfasser von magischen Rezepten (*ba'ale ha-segullot*) und der praktischen Kabbala« sowie »in unserer Literatur«.

wendung auf Siegelringen zurück – die Herstellung solcher magischen Ringe bildete einmal ein ganzes Métier, und wir besitzen Handbücher darüber – wie auf die weitverbreitete Vorstellung, daß der Mensch sich mit Hilfe dieser Zeichen »versiegeln« und vor den Angriffen der Geister und Dämonen schützen kann.

Zwei der wichtigsten Figuren, die solcherart magisch »geladen« wurden, sind das Hexagramm ✧ und das Pentagramm ☆. In der Praxis war der Übergang von einem zum andern überaus leicht. Verschiedene Exemplare desselben Amuletts werden an derselben Stelle oft einmal das Pentagramm, ein anderes Mal das Hexagramm tragen. Es ist nicht leicht zu sagen, wie alt der Gebrauch bestimmter fester Namen für einige der am meisten verbreiteten Siegel ist. Die Araber, die überhaupt ein stupendes Interesse an allen okkulten Wissenschaften nahmen, haben manche solcher Termini besonders populär gemacht, wie sie denn auch die Magie lange vor den »praktischen Kabbalisten« systematisch behandelt und dargestellt haben.²⁸ Aber gerade die Namen »Siegel Salomos« und »Schild Davids«, welche oft unterschiedslos für die beiden Embleme gebraucht wurden, sind nicht bei den Arabern entstanden, die übrigens nur die Bezeichnung als »Siegel Salomos« kennen, sondern gehen auf vorislamische jüdische Magie zurück. *Es ist also nicht verwunderlich, daß die beiden Siegel, um die es hier geht, austauschbar und lange Zeit ohne jegliche Differenzierung unter demselben Namen bekannt waren.*

Das Siegel Salomos hängt offensichtlich mit der schon bei Josephus *Flavius* bezeugten Legende von Salomos Herrschaft über die Geister zusammen,²⁹ in der auch schon früh von einem Siegelring Salomos die Rede war, auf dem ursprünglich freilich nicht ein magisches Emblem, sondern der unaussprechbare Name Gottes, das Tetragrammaton, eingraviert war, *wie im Talmud erzählt wird.*³⁰ Die Gewalt dieses Siegelringes wird in

28 [A.d.Ü.] Dieser Satz fehlt in der (neuen) hebräischen Ausgabe, statt dessen heißt es im Kontext: »Zuerst waren diese Bezeichnungen und Termini noch nicht festgelegt, erst im Mittelalter begann der Gebrauch bestimmter fester Namen für einige der am meisten verbreiteten Siegel.«

29 [A.d.Ü.] *Jüdische Altertümer* VIII, 47.

30 [A.d.Ü.] bGittin 68a-b (im hebräischen Text fälschlich 58a-b).